

Jesus und die Götter - Synkretismus einst und jetzt

Helmut Burkhardt

**Aus: Ralph Pechmann/Martin Reppenhagen, Mission im Widerspruch, Aussaat/Neukirchner
1999, S.424ff**

1. SYNKRETISMUS JETZT UND EINST

Im März 1970 fand in der libanesischen Stadt Ajaltoun eine sog. Konsultation zum Thema „Dialog zwischen Menschen lebendigen Glaubens“ statt. Veranstalter der Konsultation war der ÖRK. Neben 28 Vertretern christlicher Kirchen nahmen auch 20 repräsentative Anhänger anderer Religionen teil: Buddhisten, Hindus und Muslim. Die Leitung der Tagung lag in der Hand des damaligen Direktors der Hamburger Missionsakademie, Prof. Margull. Einer der Initiatoren dieser Begegnungstagung, der schiitische Moslem Dr. Askari fasste im Schlussmemorandum die Erfahrungen der Konsultation u.a. in folgende Worte:

„Der Dialog als inneres Zeichen der Hoffnung brachte für die meisten von uns eine neue ..., eine interreligiöse Spiritualität, die ich im gemeinsamen Gebet am deutlichsten verspürte. Wer immer das Gebet oder die Andachtsübung leitete, Christ oder Moslem, Hindu oder Buddhist, spielte dabei keine Rolle. Was im Gebet selbst gesprochen wurde, war nicht unbedingt wichtig... Was wir aber wirklich spürten, das war unsere gemeinsame menschliche Situation vor Gott und in Gott. Wir wurden in eine neue Beziehung zu Gott, zu uns selbst und zu den anderen geführt. Und vielleicht ist es diese neue Beziehung, auf die sich die ganze Menschheit zubewegt.“¹

Dass man miteinander sprach, ist selbstverständlich eine gute Sache. Warum auch nicht? Aber es blieb ja offensichtlich nicht in der Unverbindlichkeit des Gedankenaustauschs. Man betete und meditierte miteinander (wobei zu bedenken ist, dass rechte Meditation etwa im hinduistischen oder buddhistischen Sinn nicht nur ein Reflexionsvorgang ist, sondern eine existentielle Erfahrung). Frage: was geschah hier eigentlich, wenn der Christ in das Gebet des Hindu, der Moslem in das des Christen einstimmt? Zu wem redete er da eigentlich? Und was geschah dabei mit der bisherigen persönlichen Beziehung des Christen zu Jesus?

Im Februar 1991 fand in Canberra / Australien die VII. Vollversammlung des ÖRK statt unter dem Thema „Komm, Heiliger Geist, erneuere die ganze Schöpfung“. Im Zusammenhang ihres Hauptreferates zelebrierte die junge presbyterianische Theologieprofessorin Chung Hyung Kyung aus Korea eine konfuzianisch inspirierte Anrufung der Geister Verstorbenen. Und im Referat selbst erhob sie die in koreanischer Religion als Gottheit verehrte Erleuchtete Kwan In zum Vorbild eines künftigen weiblichen Christus:

„Ihre mitleidende Weisheit heilt alle Formen des Lebens und befähigt diese, zum Ufer des Nirwana zu schwimmen. Sie wartet und wartet, bis das ganze Universum, Menschen, Bäume, Vögel, Berge, Luft und Wasser erleuchtet werden. Zusammen

*können sie dann ins Nirwana eingehen, wo sie in ewiger Weisheit und ewigem Mitleiden in Gemeinschaft leben.*²

Was einst in kleinem Kreis in Ajaltoun sozusagen versuchsweise gewagt worden war, vollzog sich nun in Canberra in großer Selbstverständlichkeit und fast ganz ohne Widerspruch, in Gegenwart und unter Beteiligung der offiziellen Vertreter aller dem ÖRK angeschlossenen protestantischen und orthodoxen Kirchen.³ Wieder stellt sich die Frage: Was geschieht da eigentlich, wenn - wie hier - nicht nur konfuzianische und buddhistische Gedanken mit christlichen verbunden werden, sondern darüber hinaus auch - wie hier geschehen - in einer christlichen Versammlung offenkundig heidnische Riten vollzogen werden?

Die Antwort aus religionswissenschaftlicher Sicht ist: es handelt sich eindeutig um ein synkretistisches Phänomen, d.h. um Vermischung verschiedener Religionen miteinander. Die grundlegende Voraussetzung einer solchen Religionsmischung ist, dass der, der sie vollzieht, die Wahrheit auch der fremden Religion für sich akzeptiert. D.h.: Die Gottheit, mit der es die andere Religion zu tun hat, ist, bei aller geschichtlich bedingten Verschiedenheit der mit dem Glauben an sie verbundenen Vorstellungen, letztlich doch die gleiche transzendente Wirklichkeit, mit der man es in der eigenen Religion zu tun hat.

Der Begriff des Synkretismus ist, jedenfalls in diesem Verständnis, ein verhältnismäßig junger Begriff. Das Wort selbst zwar ist alt. Es stammt aus der griechischen Antike und spielt wahrscheinlich auf eine Eigenart der Kreter an: normalerweise lagen sie im Streit miteinander; wenn aber ein Feind von außen kam, hielten sie fest zusammen - und das nannte man dann eben Synkretismos (syn = zusammen). Noch in der Zeit der protestantischen Orthodoxie im 16./17. Jh. konnte man diejenigen evangelischen Theologen, die um des gemeinsamen Gegensatzes zum Katholizismus willen sich über die innerprotestantischen Unterschiede hinwegsetzen wollten, „Synkretisten“ nennen. Erst im vergangenen Jahrhundert kam es zu der engeren Bedeutung von „Synkretismus“ im Sinne der Vermischung von Religionen.

Der Begriff in diesem Sinn also ist jung, das Phänomen aber, das er bezeichnet, ist uralte. Es begegnet uns, in sozusagen klassischer Form, schon bei den alten Griechen. So schildert der griechische Historiker Herodot (5. Jh. v. Chr.) die ägyptische Götterwelt, indem er die einzelnen Gottheiten mit solchen der eigenen Religion gleichsetzt:

*„Von Osiris behaupten sie (die Ägypter), er sei unser Dionysos ... Ammon bedeutet ... auf ägyptisch Zeus“.*⁴

Beide Völker verehren also eigentlich die gleichen Gottheiten - nur - der anderen Sprache entsprechend - unter anderem Namen. Vor allem die Zeit des sog. Hellenismus, also die Zeit der durch das Weltreich Alexanders d. Gr. vorangetriebenen gegenseitigen Durchdringung griechisch-römischer und orientalischer Kultur, war zugleich eine Zeit des Synkretismus.

Nur eine Religion widersetzte sich, aufs Ganze gesehen, hartnäckig der synkretistischen Überfremdung: die jüdische.⁵ Als dann aber eine aus dem Judentum entstandene religiöse Gruppierung, die Anhänger des als Gotteslästerer

hingerichteten Juden Jesus, sich der Aufnahme von Heiden öffnete, lag die Vermutung nahe, dass es sich hier doch um eine synkretische Religionsbildung handeln könnte. In der neueren Theologie war es vor allem die sog. religionsgeschichtliche Schule (z.B. der Alttestamentler H. Gunkel⁶ und der Neutestamentler R. Bultmann⁷), die das Urchristentum ausdrücklich als synkretistische Religion charakterisierte. Sollte dies etwa bedeuten, dass die Wurzeln des modernen christlichen Synkretismus bereits in den Anfängen des Christentums zu finden sind? Wie stand eigentlich Jesus selbst zu der Frage der Wahrheit anderer Religionen?

2. JESUS UND DIE GÖTTER

Auf den ersten Blick stößt unsere Frage nach dem Verhältnis Jesu zu anderen Religionen bzw. Göttern ins Leere. Denn nach allem, was wir von Jesus wissen, spielten andere Religionen im Leben Jesu überhaupt keine Rolle. Sie kommen schlicht nicht vor. Es gibt nur eine Stelle in den Evangelien, an der möglicherweise der Name einer heidnischen Gottheit erwähnt wird. Aber in dem Wort Jesu „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Mt 6, 24) steht der Name Mammon kaum für eine bestimmte Gottheit, sondern mehr nur symbolisch für die geradezu dämonische Macht, die Geld über den Menschen gewinnen kann.⁸ Es handelt sich hier also um sog. Quasireligion,⁹ nicht wirkliche Religion. Das Judentum aber war ja für Jesus keine fremde, sondern seine eigene „Religion“. Der Gott der Juden, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, war ganz selbstverständlich auch der seine (Mt. 22, 31f). Jesus weiss sich dementsprechend zunächst auch ausschließlich zu dem Volk dieser Religion gesandt, zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15, 24) und sendet seinerseits auch seine Jünger zunächst nur zu ihnen (Mt 10, 5f).

Wenn andererseits aber Jesu Blick doch zunehmend auch auf die Heiden gelenkt wurde (vgl. eben Mt 15, 21-28, u.a.), so hatte diese Ausweitung seiner Sendung nichts, aber auch gar nichts mit Synkretismus zu tun. Ganz im Gegenteil: Jesus hielt unverrückt fest am Bekenntnis zu dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Mt 22, 32), dem Gott des Mose (Mt 5, 17) als dem einen, wahren, allein anzubetenden Gott (Mt 4, 10). Aber es wird zugleich deutlich, dass Jesus nicht nur als Jude den Heiden gegenübersteht, sondern als der eine Sohn Gottes allen Menschen (Mt 11, 27 „Niemand kennt den Sohn, nur der Vater; und niemand kennt den Vater, nur der Sohn“). Und er ruft sie, in dieser seiner Vollmacht und Kraft seines Leidens für die Sünden der vielen, auch der Heiden, alle zu sich und damit zu Gott (Mt 11, 28f; vgl. Phil 2). Das heißt: der Ausschließlichkeitsanspruch, den Jesus hier erhebt, steht unverkürzt in der Linie, in der dem Gottesvolk des Alten Bundes die Verehrung anderer Gottheiten untersagt war (2Mo 20, 2).

Erst als dann die Jünger Jesu wirklich „in alle Welt hinausgingen“, rückte die Konfrontation mit heidnischer Religion und ihren Göttern in den Mittelpunkt der Verkündigung. Dem Ruf des Evangeliums folgen, das hieß jetzt ganz selbstverständlich, in der von Jesus vorgezeichneten Linie, sich von den heidnischen Göttern abzuwenden. Sie sind nicht wirklich Götter (Gal 4, 8), sondern Götzen (1Thess 1, 9; 1Kor 8, 4ff) oder Nichtse (Apg 14, 15), ihnen folgen und damit jede

heidnische Religion ist Ausdruck menschlicher Sünde und Verlorenheit (Röm 1). Wer Jesus nicht hat, hat auch Gott nicht (Eph 2, 12). Dieser Erkenntnis entsprach es dann auch, wenn die Apostel, alle anderen Heilswege ausschließend, verkündeten: Es ist in keinem anderen Heil als allein im Namen Jesus (Apg 4, 12).

Nur an einer Stelle scheint Paulus eigentümlich inkonsequent zu sein: In der Rede vor den Philosophen von Athen berichtet er, dass er in der Stadt einen Altar gesehen habe, der „dem unbekanntem Gott“ gewidmet sei (Apg 17, 23). Eben den, meint er nun, verkündige er ihnen. Ist das nicht ein klassischer Fall von Synkretismus? Wenn der Gottesdienst der Athener an diesem Altar dem Gott gilt, den Paulus verkündet, dienen sie da nicht schon längst eben diesem Gott? Ja, tatsächlich, sie tun es! Denn es ist ja der Gott, der auch sie geschaffen hat, und zwar so geschaffen, dass „sie Gott suchen sollten, ob sie ihn wohl fühlen und finden möchten“ (V. 27). Aber genauso wie Paulus den Juden, die doch wirklich um Gott eifern, sagen muß, dass sie es „mit Unverstand“ tun und in ihrer Gesetzesfrömmigkeit ihre eigene Gerechtigkeit aufrichten (Röm 10, 2f), so hier den Athenern: Ihre Verehrung des „unbekannten“ Gottes geschieht eben in Unwissenheit (Apg 17, 23,29), nur Umkehr und Glaube an den Auferstandenen retten sie aus dem kommenden Gericht (V. 30f).¹⁰

Dass das Neue Testament diese Ausschließlichkeit Jesu bezeugt, ist also unbestreitbar. Höchst umstritten aber ist heute, ob diese Ausschließlichkeit Jesu wirklich so zu verstehen ist, dass sie auch heute noch wesentlicher Bestandteil des christlichen Bekenntnisses sein muss.

Der amerikanische Theologe Paul Knitter vertritt - in Übereinstimmung mit vielen - anderen - folgende These:

Der eine Gott, neben dem es keinen anderen gibt (oder: die eine transzendente Wirklichkeit, das Absolute), ist in allen Religionen am Werk. Sein Reich wächst in allen Religionen. Es geht nicht um vereinerleiende synkretistische Vereinigung von Religionen als Ausprägungen menschlicher und nationaler Individualität zu einer Welteinheitsreligion, sondern darum, dass - wenn auch unter dem Namen der Gottheiten der verschiedenen Religionen - der eine Gott zur Herrschaft kommt:

„Allah wird erkannt und gepriesen werden; Krishna wird in der Welt handeln; die Erleuchtung wird vorangebracht und vertieft werden, und die Menschen werden das Reich Gottes verstehen und fördern.“¹¹

Knitter nennt dies ein „theo-zentrisches“ Verständnis der Religionen.¹²

Wie aber ist diese Sicht der Religionen vereinbar mit dem historischen Anspruch des Neuen Testaments auf die Ausschließlichkeit des Glaubens an Jesus?

Knitter antwortet:

1. Auf Jesus selbst kann sich dieser Ausschließlichkeitsanspruch nicht berufen. Er wusste sich zwar als endzeitlicher Prophet, mit der Frohen Botschaft von Gottes naher, endgültiger Herrschaft beauftragt. Als solcher wusste er sich persönlich auch in einem innigen Vertrauensverhältnis zu Gott, wie es in der „Abba-Vater-Anrede“ zum Ausdruck kam. Aber dies Verhältnis Jesu zu Gott fiel keineswegs grundsätzlich aus der jüdischen Frömmigkeit heraus. Es schloss keineswegs einen Anspruch darauf ein, ein konkurrenzlos einzigartiges Verhältnis zu Gott zu haben.¹³

2. Die Wendung zur Exklusivität vollzog sich erst bei den Jüngern Jesu. In der Begegnung mit ihm machten sie eine tiefe, ihr Leben verändernde Erfahrung: „Wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, dass du der Heilige Gottes bist“ (Joh 6, 68f). Ihre persönliche Erfahrung kleideten sie in die Sprache des Bekenntnisses. Diese neigt grundsätzlich zur Exklusivität. Auch Liebeserklärungen unter Menschen formulieren gern exklusiv: „Du bist die beste Mutter der Welt.“ Keiner, der so redet, wird daran Anstoß nehmen, wenn jemand anders sich mit den gleichen Worten auch zu seiner Mutter bekennt. Solche Bekenntnisse klingen wohl exklusiv, sind aber, nach Knitter, im Grunde nicht so gemeint. Im strengen Sinn exklusiv wird eine solche Aussage nur dort, wo sie nicht mehr als Ausdruck persönlicher Beziehung und Erfahrung, sondern als objektive Feststellung verstanden wird. So sind auch die Namen und Titel, mit denen Jesus im Neuen Testament bezeichnet wird, bis hin zum Bekenntnis der Gottessohnschaft oder gar der Gottheit Jesu, nur Aussagen über die Funktion Jesu im Leben des Jüngers: sie bringen nur zum Ausdruck, was die Jünger in der Begegnung mit Jesus erlebten:

„... die gesamte Christologie des Neuen Testaments, alle Titel und Proklamationen für Jesus (haben) ihren Ursprung im individuellen und gemeinschaftlichen Erleben Jesu als Erlöser“. Wir müssen begreifen, dass diese Interpretationen „in einer Art Urknall-Erfahrung wurzeln, die das Leben der Menschen verwandelt hat - die Erfahrung von etwas, was man Erlösung, Heil, Befreiung nennen kann. Diese Menschen trafen in ihrer Begegnung mit diesem Mann auf die Macht und die Wirklichkeit Gottes, eine Wirklichkeit, die sie befähigte, anders zu empfinden, zu verstehen und zu handeln als zuvor.“¹⁴

Erst wo christologische Bekenntnisse als sog. metaphysische Aussagen über das gottheitliche Sein Jesu verstanden werden, wo wir annehmen, dass mit Jesus wirklich die zweite Person der Gottheit Mensch wurde, für die Sünde der Menschheit starb und auferstand, da entsteht jene heute so Anstoß erregende Exklusivität des christlichen Zeugnisses. Sie wird, meint Knitter, in der Urchristenheit deshalb noch ausdrücklich zu exklusiven Bekenntnisformeln wie „Es ist in keinem andern Heil“ zugespitzt, weil die Christen als kleine Minderheit in einer ihre Identität bedrohenden Umwelt lebten. So wurde die exklusive Bekenntnissprache zugleich aus soziologischen Gründen zur „Überlebenssprache“.¹⁵

Nun wäre es grundsätzlich tatsächlich denkbar, dass die christologischen Titel des Neuen Testaments erst in nachösterlicher Zeit von der christlichen Gemeinde gebildet wurden, als Ausdruck dessen, was einst sie in der Begegnung mit dem prophetischen und vollmächtigen Weisheitslehrer aus Nazareth erlebt hatte. So gibt es in den Briefen des Neuen Testaments sicher manche christologische Aussage, die sich so in den Evangelien noch nicht findet (etwa die Aussage über die Hohepriesterschaft Jesu nach der Ordnung Melchisedeks, Hebr 7). Andererseits aber ist doch die Behauptung, dass die ganze neutestamentliche Christologie erst nachösterlich sei, sicher historisch unhaltbar. Wort und Weg Jesu ist ohne sein Messiasbewußtsein historisch unverständlich (Mt 16, 16f, 26, 64).¹⁶ Ebenso ist nach dem Zeugnis der Evangelien deutlich, dass Jesus sich als den Menschensohn

wußte, den Gott zum Weltrichter bestimmt hat und dem deshalb jetzt schon die Vollmacht zur Vergebung der Sünden übergeben ist (Mt 9, 6; 25, 31).¹⁷

Weiter ist es historisch unmöglich, den Glauben an die Menschwerdung des Gottessohnes und seine Auferstehung vom Tode nur aus innerer religiöser Erfahrung der Jünger heraus zu erklären, die die Jünger dann mit Hilfe zeitgenössischer Vorstellungen in mythischer Sprache zum Ausdruck gebracht hätten.

Nach dem Bericht der Evangelien stehen am Anfang des Zeugnisses von Inkarnation und Auferstehung weder individuelle innere Erfahrungen noch irgendwelche religiöse Ideen, sondern bestimmte Ereignisse: Der historische Grund des Inkarnationsglaubens (Joh 1; Phil 2) liegt in bestimmten, betont in das Weltgeschehen einbezogenen Ereignissen, wie sie uns in den sog. Geburts geschichten berichtet sind (Mt 1-2; Lk 1-2, vgl. Gal 4, 4). Diese Ereignisse weisen zwar z.T. zurück auf bestimmte alttestamentliche Weissagungen. Sie sind in ihrer schlichten Konkretheit aber nicht aus jenen Weissagungen sozusagen herausgesponnen.¹⁸ Erst recht aber hat der Glaube an die Auferstehung Jesus festen historischen Grund in den Ereignissen, die uns in allen Evangelien und bei Paulus (1Kor 15) in einer auch nach dem Urteil kritischer Historiker ernstzunehmenden Weise überliefert werden.¹⁹ Die Urchristenheit ist, wie Petrus sagt, nicht klug ausgedachten Mythen gefolgt, sondern dem, was vertrauenswürdige Menschen mit ihren Augen gesehen und mit ihren Ohren gehört haben (2Petr 1; vgl. 1Joh 1).

Noch weniger überzeugt schließlich die Behauptung Knitters, die sog. exklusivistische Bekenntnissprache des Neuen Testaments sei „Überlebenssprache“. Es gab im weiten römischen Reich eine Fülle von großen und kleinen Kulte und auch Kultgemeinschaften (z.B. in den Mysterienvereinen). Keiner von ihnen fühlte sich vom staatlich geförderten und später auch geforderten Herrscherkult in seiner Existenz bedroht. Wenn die frühen Christen nur ihre soziologische Identität hätten bewahren wollen, dann hätten sie ruhig am Kaiserkult teilnehmen und sich alle die furchtbaren Verfolgungszeiten der ersten drei Jahrhunderte ersparen können. Tatsächlich ging es ihnen aber in ihrem Nein zum Kaiserkult nicht nur um ihre soziologische Identität, sondern um die Treue zu dem Gott, den sie in Christus als den allein wahren Gott erkannt und dem allein zu dienen sie sich verpflichtet hatten. Nicht religiöse Phantasien und psychische oder soziologische Zwänge stehen am Anfang des Christentums sondern Fakten: Worte und Ereignisse, die sich so kein Mensch gewünscht und ausgedacht hat, sondern die denen, die es uns überliefert haben, vorgegeben waren, sie selbst überraschend und ihnen sozusagen „in die Quere“ kommend. Und zwar Worte und Ereignisse, die nach ihrer eigenen Aussage die ganze Menschheit definitiv betreffen (ephapax = ein für allemal, Hebr 1, 1, vgl. 7, 27): „Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ Diese Worte im Johannesevangelium (3, 16) sind doch nicht anders zu verstehen als so: Der eine Gott, der die ganze Welt geschaffen hat (und als ihr Schöpfer von ihr unterschieden und ihr schlechthin überlegen ist), hat angesichts dessen, dass die Welt sonst in ihrer Sünde verloren ginge, seinen Sohn Mensch werden und am Kreuz

als „Lamm Gottes“ (Joh 1, 29) für die Sünde der Welt sterben lassen (das ist ein einmaliges, historisch fixierbares Geschehen) mit dem Ziel, dass Menschen an ihn, den so von Gott Gegebenen, glauben, und das alles, weil sie sonst hoffnungslos verloren wären, im Glauben an ihn aber, und offenbar nur so, gerettet werden können und ewiges Leben haben, also Gemeinschaft haben mit dem einen, wahren Gott.

Nun wird von anderen aber noch ein anderer Einwand gegen die Exklusivität des Heils allein in Christus vorgebracht:

Man sagt: Wir wollen ja gar nicht bestreiten, dass Gott sich wirklich in Christus offenbart hat. Aber er tat dies keineswegs nur in Jesus, dem uns bekannten geschichtlichen Christus, sondern auch vor und neben ihm im sog. „kosmischen“ Christus. Bereits im Jahr 1961 vertrat der amerikanische Theologe Joseph Sittler auf der 3. Vollversammlung des ÖRK in Neu Delhi in einem Aufsehen erregenden Vortrag eine solche „kosmische Christologie“. Er tat dies allerdings in einer für heutige Begriffe noch sehr zurückhaltenden Weise. Im Anschluss an Paulus (Kol 1, 15-20) führte er aus, dass es keinen Bereich des Kosmos gibt, der nicht von Anfang an unter Christus steht: denn durch ihn und auf ihn hin ist alles geschaffen (V. 16).²⁰ Paulus sagt dies im bewussten Gegensatz gegen in die Gemeinde eingedrungene dualistische Irrlehre, nach der der Kosmos beherrscht oder gar geschaffen sei von nichtgöttlichen „Herrschaften und Gewalten“.²¹ Dem Zeugnis des Paulus entspricht auch das des Johannes: Das Wort war im Anfang bei Gott, und alles ist durch dasselbe gemacht (Joh 1, 2f). Und daraus folgert Johannes die allerdings aufregende Erkenntnis: „In ihm war das Leben und das Licht der Menschen.“ (V. 4, vgl. V. 9 „der alle Menschen erleuchtet“). Diese Aussage könnte auf den historischen Jesus bezogen sein.²² Es könnte aber auch gemeint sein: Schon als das Wort, durch das Gott die Welt gemacht hat, als Schöpfungsmittler, war es das Licht aller Menschen, vor und unabhängig von Wort und Werk Jesu.²³

Aber selbst wenn man sich dieser Auslegung anschließt, so ist es doch kurzschlüssig, wenn man, wie es dann später geschah (Khodre,²⁴ Panikkar²⁵), aus diesen Aussagen folgert, dass Christus auch als Urheber und Mittler des Heils außerhalb des Bereichs der biblischen Botschaft, also auch in anderen Religionen immer schon („schlafend“) gegenwärtig und wirksam ist. Oder wenn ernsthaft von einem anderen Referenten von Neu Delhi, dem indischen Theologen Devanandan, erwogen wird, ob nicht um dieser Gegenwart Christi willen die Religionen der Völker in der Fülle der Zeiten weiter bestehen und so neben und unabhängig von der Evangeliumsverkündigung zum von Gott gesetzten Ziel kommen, wenn Gott „alle Dinge zusammenfasst in Christus“ (Eph 1, 10).²⁶ Eine solche Deutung wird sich allerdings nicht auf Johannes berufen können, denn dieser fährt fort: „Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's *nicht* ergriffen“ (Joh 1, 5).

Eben deshalb aber blieb es nicht bei dieser Gestalt der Offenbarung. Vielmehr wurde das Wort Fleisch, erschien als die konkrete menschliche Gestalt Jesu, an einem bestimmten historischen Ort (V. 14), und allein im Glauben an ihn entscheidet sich, ob jemand Kind Gottes wird (1, 12). Ebenso bleibt aber auch Paulus bei dem präexistenten Wirken Christi als Schöpfungsmittler nicht stehen. Vielmehr sind die

Aussagen darüber nur der Hintergrund für die Botschaft von dem einmaligen geschichtlichen, Versöhnung schaffenden Werk Jesu am Kreuz (Kol 1, 20), und nur der an ihn Glaubende hat Anteil an dieser Versöhnung (V. 22f). Die Aussagen über Jesus als Schöpfungsmittler stehen nicht in Konkurrenz zu seiner alleinigen Heilsmittlerschaft, sondern begründen nur ihre definitive und universale Gültigkeit.

3. CHRISTLICHER SYNKRETISMUS? - WEDER EINST NOCH JETZT!

Synkretismus einst und jetzt: auch bei Jesus? Auch in der Gemeinde Jesus heute? Wir haben gesehen, dass die Bibel diese Frage eindeutig verneint und wir sie mit ihr verneinen sollten.

Mit dieser Haltung macht man sich heute wenig Freunde. Toleranz ist das Gebot der Stunde - im zwischenmenschlichen Bereich mit gutem Recht. Aber Wahrheit muss Wahrheit bleiben. Auch das gebietet die Menschlichkeit. Die Frage ist nur, wie wir mit der Wahrheit umgehen: ob lieblos-aggressiv oder verständnisvoll, ob arrogant-borniert oder demütig und am Anderen interessiert. Die Art, wie wir mit Andersdenkenden umgehen, muss äußerst duldsam sein. Eine Toleranz aber, die die selbst erkannte rettende Wahrheit zurückhielte, wäre die größte Lieblosigkeit.

Anmerkungen

- 1 H.J. Margull/St. Samartha, *Dialog mit anderen Religionen*, 1972, 26.
- 2 ORK, 7. Vollversammlung, Dokument Nr. PL 3.3, vorläufige Übersetzung S.7.
- 3 *Der Heidelberger Missionswissenschaftler Th. Sundermeier versucht nachträglich sogar eine - verharmlosende - Rechtfertigung: die angerufenen Geister seien für Frau Chung nur „Ikonen“ für menschliches Leiden, der animistische Ritus sei bloßes folkloristisches „Happening“ gewesen (Th. Sundermeier, Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung, in: EvTheol 52/1992, 192-204, hier: 205f).*
- 4 Herodot, *Historien II*, 42.
- 5 M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 2. Aufl. 1973, 464ff.
- 6 H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, 1910.
- 7 R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 1962, 163ff („Das Urchristentum als synkretistisches Phänomen“).
- 8 M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche*, 1973, 32.
- 9 P. Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, 1964, 11f.
- 10 H. Burkhardt, *Wiederkehr der Religiosität?*, 1990, 35f. (2. erweiterte Auflage 1993 unter dem Titel: *Ein Gott in allen Religionen?*)
- 11 P. F. Knitter, *Ein Gott - viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, 1988, 195.
- 12 Knitter a.a.O. 67ff („Das theozentrische Modell“).
- 13 Knitter a.a.O. 107f.
- 14 Knitter a.a.O. 108f. Dabei ist mit „Macht und Wirklichkeit Gottes“ nur die Stärke des Gottesbewußtseins Jesu gemeint, vgl. a.a.O. 76.
- 15 Knitter a.a.o. 122.
- 16 Vgl. A. Schlatter, *Der Zweifel an der Messianität Jesu*, in: ders., *Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik*, hg. von U. Luck, 1969, 151-202.
- 17 Vgl. J. Schniewind, *Das Selbstzeugnis Jesu nach den ersten drei Evangelien*, in:

- ders., *Der Herr der Welt*, hg. von O. Michel, 1983, 3-20; I.H. Marshall, *Ursprünge der neutestamentlichen Christologie*, 1985.
- 18 Vgl. zur Geburt Jesu: D.F. Wright (Ed.), *Chosen by God. Mary in Evangelical Perspective*, 1989.
- 19 Vgl. zur Auferstehung Jesu: H. Hempelmann, *Die Auferstehung Jesu Christi - eine historische Tatsache?* 1982
- 20 J. Sittler, *Zur Einheit berufen*, in: *Neu Delhi Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz 1961*, hg. von F. Lüpsen, 1962, 300-311.
- 21 E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, 1968, 83-85.
- 22 Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, 6. Aufl., 1921 (ND 1983), 58-85.
- 23 F. Godet, *Kommentar zu dem Evangelium des Johannes*, 4. Aufl. 1903 (ND 1987), Bd. II 28f; W. Lütgert, *Johanneische Christologie*, 2. Aufl. 1916, 82f (nicht im Sinne des stoischen Gedankens der Immanenz des Logos, sondern der Offenbarung Gottes „durch das, was er von der Schöpfung ab tut“); vgl. C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, 7. Aufl. 1967, 134f.
- 24 Vgl. Margull/Samartha a.a.O. 140f.
- 25 Vgl. Knitter a.a.O. 83.
- 26 Vgl. P. Davanandan, *Zu Zeugen berufen*, in: *Neu Delhi Dokumente*, 276-286.