

„Auch das Ganze wird ergänzt“

Kriteriologische Überlegungen zur Identität des Christlichen im Kontext von Pluralität

„Kriteriologische Überlegungen zur Identität des Christlichen im Kontext von Pluralität“ sind mir aufgetragen. Den Plural, „Überlegungen“, nehme ich als Erlaubnis, erst gar nicht zu versuchen, eine fugenlose Argumentation und ein fertiges Ganzes vorzulegen.¹ Die verschiedenen Anläufe, die ich stattdessen unternehme, kommen jedoch darin überein, dass sie allesamt Identität als *unabschließbares* Geschehen einer Ergänzung zu verstehen suchen. Denn: „Auch das Ganze wird ergänzt“².

1. Halbe Wahrheit

Als „halbe Wahrheit“ hat denn auch der jüdische Gelehrte Emmanuel Levinas einmal das Diktum bezeichnet, zum Juden werde man nicht, vielmehr sei man als Jude geboren.

„Man ist als Jude geboren, man wird es nicht.“ Diese halbe Wahrheit bezeugt die höchste Intimität. Sie drückt, Gott sei Dank, keinerlei Rassismus aus. Denn natürlich wird man Jude, aber man wird es so, als habe es niemals eine Bekehrung gegeben. Tritt man dem Menschlichen bei? Manche Juden haben eine Art, ‚Jude‘ zu sagen, wo man das Wort ‚Mensch‘ erwarten würde, als sei Judentum für sie Subjekt und die Menschheit Prädikat.“³

Levinas unternimmt hier eine Unterscheidung des Jüdischen. Doch in eins damit geschieht auch eine Unterscheidung *der* Unterscheidung, von der überhaupt zu erwarten steht, so etwas wie eine „jüdische Identität“ benennen zu können, und deshalb handelt es sich auch um eine Unterscheidung der Frage nach dem Jude-Sein von den zunächst und zumeist stattfindenden Versuchen, sich des Eigenen zu vergewissern, sich eine Identität zuzulegen. – Ich werde darauf zurückkommen.

¹ Aus diesem Grund ist der Text für die Publikation zwar überarbeitet, der Redestil, der das Provisorische und Unabgeschlossene unterstreicht, aber beibehalten worden.

² Elazar Benyoëtz, *Der Mensch besteht von Fall zu Fall. Aphorismen* (Reclam Taschenbuch 20176), Stuttgart 2009, 17.

³ Emmanuel Levinas, *Identitätsnachweise*, in: ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. ²1996, 53–57, hier 53.

1.1 „Man wird, ist nicht von Geburt an Christ“

Begonnen aber habe ich mit Levinas' Bemerkung zum Diktum: „Man ist als Jude geboren, man wird es nicht“, weil in der katholischen Kirche gegenwärtig das Gegenstück in vieler Munde ist, nämlich das Wort: „Man wird, ist nicht von Geburt an Christ.“⁴

Wenn ich es richtig sehe, dann ist dieses Wort in den deutschen pastoralen Diskurs eingedrungen aus dem Brief der französischen Bischöfe über das „Vorschlagen des Glaubens“ von 1996⁵, worin es heißt:

„Solange die Kirche mit der ganzen Gesellschaft praktisch eine Einheit bildete, geschah die Vermittlung des Glaubens trotz vieler Gegensätze und Konfrontationen fast automatisch, und die Mechanismen dieser Vermittlung fielen mit den normalen Abläufen dieser Gesellschaft fast völlig zusammen. Es war schwierig, die sprichwörtliche Wendung zu bestätigen, dass man als Christ nicht geboren wird, sondern dass man Christ wird.“⁶

Im Brief der französischen Bischöfe hat dieses Wort eine bestimmte pastorale Funktion. Die Bischöfe suchen damit in doppelter Weise Anschluss zu erlangen: *erstens* Anschluss an das Faktum des Endes der Konstantinischen Ära des Christentums in Europa, also an das Faktum der Pluralität; und *zweitens* Anschluss an das, was *in* der Situation religiöser Pluralität christlichem Leben und Handeln Identität verleihen kann, nämlich nichts anderes als der Glaube und also das Evangelium.⁷

Denn das Evangelium ist Botschaft, die Glauben sucht, Botschaft, die gehört und angenommen, aber auch verkündet werden will als Einladung zum Glauben, als Aufforderung, das Evangelium zu *dem* neuen Leitfaden werden zu lassen für eines Menschen Verhältnis zu Gott, zu sich selbst und zu allen übrigen Menschen. – Nochmals die französischen Bischöfe:

„Paradoxerweise zwingt uns diese Situation zu begreifen, in welchem Ausmaß der Glaube und die christliche Erfahrung neu sind. Wir können uns nicht mehr nur mit

⁴ Vgl. z. B.: „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000, 34f; Katechese in veränderter Zeit, hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe 75), Bonn 2004, 14.

⁵ Vgl. Les évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle III. Lettre aux catholiques de France. Rapport rédigé par Mgr Claude Dagens et adopté par l'Assemblée plénière des évêques de France (Documents des Églises), Paris 1996.

⁶ Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs, hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 37), Bonn 2000, 29.

⁷ Vgl. Jean-Marie Donégani, Soziologische Bestimmung der Gegenwart als Chance, in: Hadwig Müller – Nobert Schwab – Werner Tzscheetsch (Hg.), Sprechende Hoffnung – werdende Kirche. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, Ostfildern 2001, 218–235.

dem Erbe begnügen, so reich es auch sein mag. Wir müssen das Geschenk Gottes unter neuen Bedingungen annehmen und zugleich das Anfangsgeschehen der Evangelisierung wiederentdecken: das einfache und entschlossene Anbieten [respektive: Vorschlagen⁸] des Evangeliums Christi.

Gleichzeitig ergibt sich auf Seiten der Hörer des Wortes eine dementsprechende Seite des Glaubens: sie werden bewogen, dieses Wort durch einen persönlichen Akt der Zustimmung anzunehmen.“⁹

Kurz gesagt: Christliche Identität erwächst nicht mehr länger einer „Zugehörigkeit“.¹⁰

Nun mögen die französischen Bischöfe das Wort: „Menschen werden Christinnen und Christen, sie sind es nicht von Geburt“, vielleicht zu Recht, vielleicht auch aus Vorsicht unbestimmt eine „sprichwörtliche Wendung“ nennen. Nichtsdestoweniger hat diese ihre Herkunft und ihre Geschichte, und wenn sie sich auch nicht der Autorschaft einer einzelnen Person verdanken mag, so wird sie dennoch in einem bestimmten Zusammenhang konkret fassbar, und zwar bei Tertullian.

Nachdem Tertullian sich um 196 zum Christentum bekehrt hatte, hat er sogleich eine ganze Reihe von apologetischen und polemischen Schriften verfasst;¹¹ und darin, näherhin im „Apologeticum“, in seiner Verteidigung des Christentums, taucht das Wort: *fiunt, non nascuntur Christiani*,¹² auf. Das also ist der Kontext: die Verteidigung des Christentums gegen die Anwürfe, denen es ausgesetzt war.

Bekannt ist der Vorwurf des „Hasses auf das Menschengeschlecht“. Dieser Vorwurf traf Christen wie Juden zwar gleichermaßen, doch es gab einen gewichtigen Unterschied: Die jüdische Religion entsprach in einem Punkt der römischen Staatsraison, es war Gottesverehrung „nach Väterart“ (Cassius Dio). Der Historiker Werner Dahlheim schreibt dazu:

„Was die Juden schützte – ihre ethnische Identität und das Alter ihrer Religion –, fehlte den Christen, so daß sie in den Augen der römischen Führungsschicht keine Schonung beanspruchen konnten.“¹³

⁸ Vgl. die Übersetzung des Briefes in: Müller – Schwab – Tzscheetsch (Hg.), Hoffnung (s. Anm. 7) 16–74.

⁹ Den Glauben anbieten (s. Anm. 6) 29.

¹⁰ Vgl. Donégani, Bestimmung (s. Anm. 7) 224.

¹¹ Vgl. Eva Schulz-Flügel, Tertullian, in: Wilhelm Geerlings (Hg.), Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 13–32, hier 15f.

¹² Tertullian, Apologeticum, 18,4 (hier und im Folgenden zitiert nach: Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und deutsch, hg., übers. u. erl. v. Carl Becker, München⁴1992).

¹³ Werner Dahlheim, Geschichte der Römischen Kaiserzeit (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 3), München³2003, 343.

Tertullian führt selbst den Einwand im „Apologeticum“ an, dass sich das Christentum „im Schatten einer hochangesehenen, oder zumindest erlaubten, Religion“ zu verbergen scheine.¹⁴

Schauen wir nun aber näher hin, so entdecken wir, dass Tertullian ebenda ausruft: *Man wird, ist nicht von Geburt an Christ!*, wo er anhebt, für das Christentum den Nachweis eines hohen Alters zu führen. Die Argumentation funktioniert im Kern so:

- Die christliche Religion ist alt? Wie das!?
- Alt ist das Christentum aufgrund der biblischen Schriften der Juden.
- Dann stimmt also, dass sich das Christentum hinter dem Judentum als *religio licita* versteckt?
- Nein! Denn dadurch, dass die Juden Jesus, den Christus, abgewiesen haben, obwohl er doch in den Schriften angekündigt und von diesen beglaubigt worden war, sind nun die Juden nicht mehr länger die legitimen Erben von Gesetz und Propheten, sondern die Christen.¹⁵

So wird zwar dem Heidentum gegenüber der Bruch eingeräumt. An seine Adressaten gewandt konzidiert Tertullian, einst selbst über die biblischen Schriften gelacht zu haben: „Wir gehörten zu euch – man wird, ist nicht von Geburt an Christ.“¹⁶ Zugleich aber wird die Übereinstimmung des Christentums mit den religionspolitischen Maximen des römischen Imperiums erwiesen, indem die Juden, wie Regina Hauses es nennt, enterbt werden.¹⁷ Die Christenheit setzt sich an ihre Stelle.

1.2 „Gott hat nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen“

Warum nun aber diese lange historische Digression? – Weil es möglicherweise eben auch nur eine halbe Wahrheit ist, dass man nicht als Christin oder Christ geboren ist, sondern dazu wird.

Könnte es nicht sein, dass im Lichte von „Nostra aetate“, Art. 4, nämlich eingedenk des vom II. Vatikanischen Konzil herausgestellten „Bandes“, „wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist“, das Diktum: *fiunt, non nascuntur Christiani*, nochmals kritisch hinterfragt werden müsste? – Doch so kann und darf ich nicht fragen, wenn ich nicht zugleich die jüdenfeindliche Tradition des Christentums erinnere.

¹⁴ Tertullian, Apologeticum (s. Anm. 12) 21,1.

¹⁵ Vgl. Tertullian, Apologeticum (s. Anm. 12) 18–21.

¹⁶ Vgl. Tertullian, Apologeticum (s. Anm. 12) 18,4.

¹⁷ Vgl. Tertullian, Adversus Iudaeos. Gegen die Juden, übers. u. eingel. v. Regina Hauses (Fontes Christiani 75), Turnhout 2007, 9.

Und gibt nicht vielleicht Levinas' einschränkende Bemerkung zum Diktum: „Man ist als Jude geboren, man wird es nicht“, eben den Grund an, weshalb auch das „christliche Gegenstück“ nur die halbe Wahrheit ist? – Doch weil eine derartige Anknüpfung wiederum auf Bahnen führen *kann*, die Züge einer unrechtmäßigen Aneignung haben, ist diese Bezugnahme natürlich ein Wagnis.

Andererseits: Dass jüdische Frauen und Männer als solche geboren sind und nicht erst werden, bezeichnet nach Levinas keinen ethnischen Umstand. Das Diktum beinhaltet „Gott sei Dank, keinerlei Rassismus“, sondern bezeuge eine „Intimität“: die Intimität Gottes und des Menschen und deshalb eine Intimität des Judentums, wie Levinas es versteht, mit der Menschheit. Eine „Bekehrung“ zum Judentum sei so wenig möglich, wie es möglich wäre, der Menschheit beizutreten.

Könnte es also sein, dass die Zugehörigkeit – von der die französischen Bischöfe gesprochen haben und von der Hadwig Müller am Beginn des Kongresses sprach und von der es hieß, dass sie nicht mehr selbstverständlicher Ausgangspunkt der Pastoral sein könne – noch radikaler kritisiert werden muss? Muss nicht – auch wenn Christinnen und Christen nach ihrer Identität fragen – die erste Antwort heißen: Christsein heißt Menschsein! Ich bin von Gott zum Menschsein bestimmt. Und geht dieses (nicht Faktum, sondern) Datum: von Gott bestimmt zu sein zum Menschen, und zwar zu einem Menschen *für* die Anderen, nicht jeder Bekehrung, jeder Zustimmung, jeder Wahl, ja jeglicher Entwicklung eines „religiösen Bewusstseins“¹⁸ voraus? Denn heißt nicht, diese Beziehung wahr- und ernst nehmen, den Monotheismus der Bibel bewahrheiten und bewähren?

Gewiss ist, was die Identität des Christlichen ausmacht, der Glaube, immer auch ein persönlicher Akt der Zustimmung, aber einer Zustimmung, die woanders anfängt – wie es beispielsweise auch die Augustinische Formel *Credere in Deum Deo Deum* zum Ausdruck bringt. Denn was kann glauben anderes heißen, als Gott glauben: glauben, dass Gott ist, dass Gott Gott ist (*credere Deum*)? Gott glaube ich aber nur als Gott, wenn ich ihn so glaube, dass er das Woraufhin meines ganzen Lebens ist, und zwar so sehr, dass ich alles, was ist, und auch mich selbst von ihm her neu verstehe und neu realisiere (*credere in Deum*). Das jedoch „kann“ ich ja gar nicht, kann „ich“ jedenfalls nur: ihm glaubend, Gott glaubend (*credere Deo*).¹⁹ „Ich kann“ es nur, wenn er also selbst der Ursprung meines Glaubens ist. Glaube – so Klaus Hemmerle – „ist der Einsprung in den Anfang von oben, in den Anfang, den der Mensch

¹⁸ Vgl. Levinas, Identitätsnachweise (s. Anm. 3) 55.

¹⁹ Vgl. Klaus Hemmerle, Glauben an Gott, in: ders., Auf den göttlichen Gott zudenken. Schriften zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 1 (Klaus Hemmerle, Ausgewählte Schriften 1), Freiburg/Br. 1996, 384–399, hier 398f.

nicht machen kann“²⁰. Der Monotheismus der Bibel: eine Gottesbeziehung ohne Religion!

Wenn ich hier das Wort „Religion“ benutze, dann freilich nicht als Allgemeinbegriff, der die empirisch konstatierbaren „anderen“ Religionen meint. „Religion“ ist hier ein Kürzel für das, was *für* Menschen der Bibel angesichts der unvordenklichen Initiative Gottes in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung sich als religionshaft erweist, und zwar: eine *Selbsttranszendenz* auf etwas, das mich und alles, was mich umgibt, übersteigt *und* mit der eine *Entwertung* dieser Welt und ihrer Realität einhergeht. Eine *derartige* Selbsttranszendenz führt denn auch die Entwicklung von etwas wie einer Spezialform menschlichen Lebens herauf – oder mit Levinas gesprochen: die Ausbildung einer „exotischen Zivilisation“, die ihre spezifischen „Kennzeichen, Attribute, Inhalte, Eigenschaften, Werte“ hat und sie definierbar macht,²¹ und so verstandene Religion gab und gibt es geschichtlich-konkret denn immer auch im Christentum.

Demgegenüber gilt jedoch, was Franz Rosenzweig gesagt hat: „Gott hat eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen“²²; und darin, in diesem religionskritischen Zug, sah Franz Rosenzweig auch Judentum und Christentum Seite an Seite:

„Die Sonderstellung von Judentum und Christentum besteht darin, daß sie, sogar wenn sie Religion geworden sind, in sich selber die Antriebe finden, sich von dieser ihrer Religionshaftigkeit zu befreien und aus der Spezialität und ihren Ummauerungen wieder in das offene Feld der Wirklichkeit zurückzufinden.“²³

Dass Menschen zu Christinnen und Christen werden und es nicht schon von Geburt her sind, ist die halbe Wahrheit – jedenfalls mit Blick auf den unaufgebbaren Anspruch des biblischen Monotheismus, der schließlich nicht einfach nur eine numerische Aussage macht, sondern als die *Einzigkeit* Gottes seine Intimität mit den Menschen behauptet. – Ich möchte hier nur an das 4. Kapitel des Buches Deuteronomium erinnern:

„Ja, welches große Volk hat Gottheiten, die ihm nahe sind, so wie Adonaj, Gott für uns, nahe ist, immer wenn wir ihn anrufen? Welches große Volk hat so gerechte Be-

²⁰ Hemmerle, Glauben (s. Anm. 19) 397.

²¹ Levinas, Identitätsnachweise (s. Anm. 3) 55.

²² Franz Rosenzweig, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“, in: ders., Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie, Berlin 2001, 210–234, hier 225.

²³ Rosenzweig, Denken (s. Anm. 22), 226; vgl. zur Kritik der bei Rosenzweig damit verbundenen „Monopolstellung“ des Christentums: Jakob J. Petuchowski, „Arbeiter in demselben Weinberg“ – Ansätze zu einer jüdischen Theologie des Christentums, in: Hans Hermann Henrix (Hg.), Unter dem Bogen des Bundes. Beiträge aus jüdischer und christlicher Existenz, Aachen 1981, 204–215, hier 209–211.

stimmungen und Rechtssätze wie diese ganze Tora, die ich heute vor euch darlege?“ (Dtn 4,7f).²⁴

Das ist der eine und einzige Gott: der Gott, dessen Sorge dem Leben der Menschen gilt, dem es um die Gerechtigkeit geht und der deshalb – wie es beim Propheten Micha heißt – am Menschen sucht, dass dieser darin mit ihm, Gott, geht (vgl. Mi 6,8).²⁵

1.3 Identität und Dank

Nach der Identität zu fragen, unterliegt immer auch Versuchungen. Es lauert die Gefahr, sich auf Kosten anderer in einer Identität zu behaupten. Wo jedoch via Abgrenzung eine Identität gesucht wird, droht eine Selbstaneignung, die mit der Enteignung anderer einhergeht. Wäre Identität jedoch restlose Selbstaneignung und hieße Identität, von nichts anderem affiziert zu sein, von niemandem etwas empfangen zu haben und niemandem einen Dank abstatten zu müssen, und zwar einen Dank, mit dem wir uns *nicht* vom Empfangen-Haben absolvieren können, so hätte das Christliche keine Identität.

Jeshajahu Leibowitz hat in einem Interview einmal geäußert:

„Schon die Existenz des Judentums ist [...] für das Christentum ein schreckliches Problem; uns dagegen – geht das Christentum überhaupt nichts an.“²⁶

Das klingt hart und schroff, doch für Katholikinnen und Katholiken ist es spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil unmöglich, eine Identität zu behaupten ohne das Wissen darum, sich im Innersten des Eigenen anderer zu verdanken. Was das Christliche aber Israel verdankt, ist – mit Johann Baptist Metz gesprochen – ein „empathischer Monotheismus“²⁷ und das heißt: dass „der Gott der biblischen und kirchlichen Traditionen nicht nur ein Kirchenthema, sondern ein Menschheitsthema“²⁸ ist.

²⁴ Hier nach: Bibel in gerechter Sprache, hg. v. Ulrike Bail u. a., Gütersloh 2006.

²⁵ Vgl. dazu: Reinhard Feiter, „Gib deine Antwort darauf!“, in: Katechetische Blätter 129 (2004) 376–382, hier 379–381.

²⁶ Jeshajahu Leibowitz – Michael Shashar, Gespräche über Gott und die Welt, hg. v. Michael Shashar, übers. v. Matthias Schmidt, Frankfurt/M. 1990, 73; vgl. auch Petuchowski, Arbeiter (s. Anm. 23) 204–206.

²⁷ Johann Baptist Metz, Compassion – Weltprogramm des Christentums, in: Forum Schulstiftung. Die Zeitschrift der Schulstiftung der Erzdiözese Freiburg 10 (1999) 27 [= http://www.schulstiftung-freiburg.de/de/forum/pdf/pdf_156.pdf (abgerufen am 18.03.2010)].

²⁸ Johann Baptist Metz, ‚Mit dem Gesicht zur Welt‘. Eine theologisch-biographische Auskunft, in: Jahrbuch Politische Theologie 5 (2008) 1–10, hier 1; mit dieser Aussage charakterisiert Metz sowohl Karl Rahners Theologie als auch seine eigenen Intentionen.

2. Mehrfache Vorgeschichte

Wenn ein Fragen nach der Identität des Christlichen so begonnen wurde, wie ich es begonnen habe, stellt sich natürlich die christologische Frage. Ich will mich dieser Fragestellung auch nicht entziehen, bleibe aber auf dem eingeschlagenen Weg und frage weiter nach der Ergänzung zum Ganzen, und zwar nach einer Ergänzung, die nicht Ausdruck eines Mangels ist, der überwunden werden müsste. Wiederum wird die Überlegung die Form einer Digression haben. Denn ich knüpfe im Folgenden an den Nachtrag an, den das Johannesevangelium in seinem 21. Kapitel erhalten hat.²⁹

2.1 „Bringt von den Fischen ...“

Dort, näherhin in den Versen 1–14, ist eine weitere Erscheinungserzählung zu finden: die Erscheinung Jesu am See von Tiberias. Simon Petrus und sechs weitere Jünger fahren zur Nacht auf den See hinaus, um zu fischen, doch ihre Netze bleiben leer. Als sie beim Morgengrauen ans Ufer zurückkehren, treffen sie dort auf Jesus, erkennen ihn aber nicht. Jesus fragt sie, ob sie etwas zu essen haben, was sie verneinen müssen, und er schickt sie daraufhin nochmals zum Fischen aus.

Hin und her geht es in dieser Erzählung. Vom Land hinaus auf den See und zurück ans Land und wieder aufs Wasser und wieder zurück ans Land. Hin und her geht es in dieser Erzählung. Da steht Jesus am Ufer, fragt die heimkehrenden Jünger, ob sie etwas zu essen hätten, aber sie haben nichts. Doch als sie wiederum zurückkommen, diesmal mit einem überreichen Fang, hat Jesus schon Essen bereitet.

„Wie sie nun an Land gestiegen, erblicken sie ein Kohlenfeuer angelegt, und Fisch darauf liegen und Brot“ (Joh 21,9).

Und obwohl aus Brot und Fisch das Mahl schon bereitet ist, verlangt Jesus dennoch nach dem Fisch, den die Jünger gefangen haben.

„Sagt Jesus zu ihnen: Bringt von den Fischen, die ihr eben gefangen habt“ (Joh 21,10).

Es ist unübersehbar, dass hier – wie Ulrich Wilckens sagt – eine „Verwerfung“ im Erzählablauf vorliegt. Es wird hier die Nahtstelle zwischen zwei verschiedenen Geschichten sichtbar, die miteinander verknüpft wurden: eine Er-

²⁹ Die neutestamentlichen Zitate sind im Folgenden entnommen aus: Das Neue Testament. Übersetzt von Fridolin Stier, hg. v. Eleonore Beck, Gabriele Miller und Eugen Sitarz, München 1989.

scheinungserzählung, die in Vers 9 beginnt, und eine Fischfangerzählung, die in Vers 10 endet.³⁰

Eine Erzählung von einem überreichen Fischfang findet sich auch im fünften Kapitel des Lukasevangeliums; und wie dort Petrus vor Jesus auf die Knie fällt und ausruft: „Geh weg von mir, ich bin ein sündiger Mensch, Herr! Denn Schauer hatte ihn gepackt“ (Lk 5,8b–9a), so reagieren auch im Johannesevangelium die Jünger mit geradezu numinoser Scheu:

„Keiner der Jünger wagte, ihn auszuforschen: Wer bist du? Sie wußten, daß es der Herr ist“ (Joh 21,12).

François Bovon sieht in der Erzählung vom reichen Fischfang denn auch ein Geschenk wunder mit Offenbarungscharakter, das bei Lukas mit einer Berufung und bei Johannes mit einer Ostererscheinung verbunden ist.³¹

Dabei ist die Transparenz der johanneischen Geschichte auf die Eucharistie unübersehbar. Denn sie endet ja damit, dass Jesus die Jünger auffordert zu essen, dass er das Brot nimmt und ihnen gibt – und ebenso den Fisch. Eine andere Deutung hebt, da das Netz trotz der Größe des Fangs nicht zerreißt (vgl. Joh 21,11), auf den missionarischen Erfolg und die Einheit der Kirche ab; und – wie in Lk 5 – ist auch hier der Bezug zur Gestalt des Petrus manifest.

Doch vielleicht ist es gestattet, die Erzählung einmal anders zu lesen, und zwar indem die Verwerfung in den Versen 9 und 10 zum Ausgangspunkt einer Deutung genommen wird, die darauf abhebt, wie hier verschiedene Geschichten aufeinandertreffen und sich überlappen und verwickeln. Was erzähllogisch als Widerspruch erscheinen könnte, wäre dann gerade die Geschichte des Sichoffenbarens Jesu und erzählte, *wie* die Geschichte Jesu und die Geschichten der Menschen miteinander verstrickt sind.

2.2 „... die ihr eben gefangen habt“

Selbstverständlich beginnt die Geschichte des Christlichen mit Jesus selbst. Sie beginnt – mit Joh 21 gesagt – da, wo er am Ufer steht und wo er zweimal am Ufer steht und sich so als der erweist, auf den wir immer noch zugehen, von dem wir aber auch immer schon ausgegangen sind. Er ist Zukunft und Vergangenheit, und zwar im Glaubensweg eines jeden einzelnen Menschen.

Die Vorgeschichte des Glaubens an Jesus als der endgültigen Epiphanie Gottes in dieser Welt kann nur Jesus selbst sein. Wo Jesus in der Lebensge-

³⁰ Vgl. Ulrich Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes* (Das Neue Testament Deutsch 4), Göttingen 1998, 321f, 323f.

³¹ Vgl. François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (EKK III/1), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1989, 234, 229 mit Anm. 2.

schichte eines Menschen erscheint, wird diese denn auch zu einer Vorgeschichte, die in Jesus überholt ist: Jesus selbst ist auch die Vorgeschichte meiner Geschichte mit ihm.

Dennoch ist dies, von Joh 21 aus betrachtet, nicht das Ganze. Denn dass Jesus die Vorgeschichte meines Glaubens und damit meines Lebens wirklich ist, kommt nur zur Erfahrung, indem ich auf Jesu Wort hin handle – was selbstredend immer auch heißt, dass Jesu Wort mein Leben zu deuten und zu orientieren vermag. Während Petrus im Lukasevangelium jedoch zumindest anfänglich weiß, auf wen er hört, wem er vertraut – „Meister! Die ganze Nacht haben wir uns abgemüht und nichts bekommen. Aber auf dein Wort will ich die Netze hinunterlassen“ (Lk 5,5) –, wissen es in Joh 21 die Jünger nicht. „Kinder“, spricht Jesus sie zwar an (vgl. V. 5), wie er es im Johannesevangelium nur noch in den Abschiedsreden tut (vgl. Joh 13,33). Aber Vertrautheit und Nähe bleiben einseitig. Sie erkennen ihn nicht, sie wissen nicht, wem sie da vertrauen, indem sie vertrauend nochmals ausfahren.

Nur wir, denen die Geschichte erzählt wird, wissen es schon (ab V. 4), dass sie es auf Jesu Wort hin tun; und wir sollen es wissen, denn uns wird die Geschichte erzählt, auf dass wir erkennen: In solchem *garantielosen* Handeln, wie es in Joh 21 die Jünger an den Tag legen, wird bereits auf Jesu Wort hin gehandelt. Insofern handeln hier die Jünger in einer Weise, wie sie in den synoptischen Evangelien gerade bei jenen Menschen zu finden ist, die Jesus noch nicht als den Christus erkannt haben, denen ihr Glaube erst nachträglich zu ihrem Handeln von Jesus zugesprochen wird – wie z. B. in der Erzählung von der blutflüssigen Frau (vgl. Mk 5,21–43 par) oder auch im Dialog beim Weltgericht (Mt 25,31–46).³²

Die letzte Pointe der Perikope ist meines Erachtens jedoch, dass solches garantieloze Handeln nicht nur eine äußerliche und vorübergehende Angelegenheit ist, sondern in der Christus-Begegnung „als ihre Voraussetzung“³³ bleibt und weiterlebt:

„Sagt Jesus zu ihnen: Bringt von den Fischen, die ihr eben gefangen habt“
(Joh 21,10).

Insofern ist die Begegnung mit Jesus immer auch Nachgeschichte, und zwar sowohl die Nachgeschichte vergeblichen und unerfüllten menschlichen Mühens als auch die Nachgeschichte eines bereits beschenkten Lebens. Oder umge-

³² Vgl. dazu auch: Christoph Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, in: Peter Hünermann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg/Br. 2006, 71–84, hier 80–82.

³³ Vgl. Klaus Hemmerle, Verkündigung und Dialog, in: ders., Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns (Klaus Hemmerle, Ausgewählte Schriften 4), Freiburg/Br. 1996, 232–240, hier 237.

kehrt gesagt: Die Lebensgeschichten der Menschen sind immer auch Vorgeschichte der Begegnung mit Jesus, und zwar nicht nur als Geschichten eines Mangels, sondern auch einer Fülle, eines Reichtums. Denn in Jesus Christus geschieht Erfüllung nicht so, dass die menschlichen Geschichten durchgestrichen werden. Im Gegenteil, die grundlegende Erfahrung menschlichen Lebens, dass alles in Leben und Tod „umsonst“ ist, weil im Tod nämlich wirklich alles umsonst, vergeblich gewesen sein wird und weil im Leben das, was wirklich lebendig gemacht hat, eben auch wirklich umsonst, gratis war:³⁴ Diese Erfahrung ist in Jesu Tod und Auferstehung angenommen.

2.3 Identität und Gewaltlosigkeit

Auch hier nun die Frage, was diese Überlegung für unser Thema austrägt, was dies für die „Identität“ des Christlichen bedeuten könnte.

Die Frage nach der Identität ist immer auch die Frage nach dem, was integriert, was die Mannigfaltigkeiten der vielen Leben und ihrer Geschichten zu integrieren in der Lage ist. Auch deshalb ist das Fragen nach Identität mit Versuchungen verbunden und lauert in ihr stets die Gewalt. Ich will nun nicht behaupten, dass in dem kleinen Modell der mehrfachen Vorgeschichte des Christlichen schon eine ganze Religionstheologie grundgelegt sei, aber vielleicht lassen sich wenigstens zwei Hinweise daraus gewinnen.

Zum einen: Zwar liefert Joh 21 kein Rezept, dafür aber ein Ausschlusskriterium, was gerade in praktischer Hinsicht nicht so wenig ist. Wenn meine Interpretation zutrifft, dann verbietet Joh 21 nämlich eine Integration, die die Vorgeschichten der Menschen, der Einzelnen und der Völker, negiert, abschneidet, zerstört und verbrennt. Im Evangelium heißt es jedenfalls: „Bringt von dem, was ihr gefangen habt.“ Er *will*, dass die menschlichen Vorgeschichten eingehen in seine Geschichte mit uns.

Zum anderen: Der Erzähllogik von Joh 21 folgend, darf vielleicht auch Karl Rahners so oft inkriminierter Begriff des „anonymen Christen“³⁵ nochmals erinnert werden. Denn ist Rahners Theologoumenon – Joh 21 vergleichbar – nicht eben ein Hinweis „für uns“, für die, die an Jesus glauben? Ist das nicht sogar die Pointe, dass es sich um ein im strengen Sinne *pastorales* Theologoumenon handelt, das nämlich das Eigene aus und in dem Verhältnis zu den Anderen zu sagen versucht?

³⁴ Vgl. Ferdinand Ulrich, *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Frankfurt/M. 1973, 113–117.

³⁵ Vgl. Nikolaus Schwertfeger, *Der „anonyme Christ“ in der Theologie Karl Rahners*, in: Mariano Delgado – Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Theologie aus der Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994, 72–94.

Ich möchte hier nur einige Auszüge aus Rahners Ausführungen über die „Erfahrung des Geistes“ anführen:

„Da ist einer, dem geschieht, daß er verzeihen kann, obwohl er keinen Lohn dafür erhält und man das schweigende Verzeihen von der anderen Seite als selbstverständlich annimmt.

Da ist einer, der Gott zu lieben versucht, obwohl aus dessen schweigender Unbegreiflichkeit keine Antwort der Liebe entgegenzukommen scheint, obwohl keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung ihn mehr trägt, obwohl er sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann [...].

Da ist einer, der seine Pflicht tut, [...] wo man sie scheinbar nur tun kann, indem man eine entsetzliche Dummheit tut, die einem niemand dankt.

Da ist einer, der einmal wirklich gut ist zu einem Menschen, von dem kein Echo der Dankbarkeit zurückkommt, wobei der Gute auch nicht einmal durch das Gefühl belohnt wird, ‚selbstlos‘, anständig und so weiter gewesen zu sein. [...]

Da ist einer, der sich rein aus dem innersten Spruch seines Gewissens heraus zu etwas entschieden hat, da, wo man solche Entscheidung niemandem mehr klarmachen kann, wo man ganz einsam ist und weiß, daß man eine Entscheidung fällt, die niemand einem abnimmt, die man für immer und ewig zu verantworten hat. [...]

So könnte man noch lange fortfahren und hätte vielleicht dann dennoch gerade jene Erfahrung nicht beschworen, die diesem und jenem bestimmten Menschen in seinem Leben die Erfahrung des Geistes, der Freiheit und der Gnade ist. Denn jeder Mensch macht sie je nach der eigenen geschichtlichen und individuellen Situation seines je einmaligen Lebens. Jeder Mensch!“³⁶

Als apologetisches Instrument ist solches sicherlich unbrauchbar. Doch wiederholt sich hier nicht jene Figuration von Identität, die schon im Verhältnis zum Judentum aufschien? Die Anderen muss es nicht tangieren, was Rahner sagt, und sie sollen damit auch keineswegs vereinnahmt werden.

Aber muss ich mir als Christ nicht die Frage stellen, „ob ich einer der wenigen ‚Auserwählten‘ bin – oder ob es nicht das, woran ich glaube und was ich hoffe, auch für die anderen gibt“³⁷? Und hätte, so zu fragen, nicht in letzter Konsequenz auch eine pazifizierende Wirkung? Und liegt nicht insofern die bleibende Bedeutung des Rahner’schen Impulses darin, dass er der religiösen Gewalt jegliche Legitimität entwindet – und zwar nicht nur im Hinblick auf eine *religions*-plurale Gesellschaft, sondern auch auf eine Gesellschaft in der Christen und Christinnen unter und mit nicht-religiösen Menschen leben?

³⁶ Karl Rahner, *Mystik des Alltags und Erfahrung des Heiligen Geistes*, in: Karl Lehmann – Albert Raffelt (Hg.), *Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch*, Freiburg/Br. – Zürich 1979, 259–260.

³⁷ Karl-Heinz Weger, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg/Br. 1978, 103.

3. Dem Fremden antworten

Ein dritter und letzter Anlauf, der in gewisser Weise die Konsequenzen daraus zu ziehen sucht, dass nach der Identität zu fragen nicht allein ein unvollendbares Unternehmen ist, sondern stets auch Versuchungen ausgesetzt bleibt. Dieser letzte Anlauf plädiert für ein Antworten.

Ich sage „antworten“, meine aber nicht Antworten, die Fragen beantworten, sondern die *auf* etwas bzw. *auf* andere antworten. Antworten heißt im Folgenden: Eingehen auf eine Anrede und einen Anspruch, worin zwar – da es sonst kein Antworten wäre – eine Anknüpfung stattfindet, ohne darin jedoch das, *was* geantwortet wird, mit dem, *worauf* geantwortet wird, verknüpfen können zu wollen.³⁸ Insofern geht es im Folgenden auch nicht um Fragen *und* Antworten, die sich zu einem Dialog verbinden, der auf Einverständnis zielt.

Dahinter steht die Frage, ob das Paradigma der Kommunikation, das für lange Zeit das pastorale respektive pastoraltheologische Grundparadigma gewesen ist, gegenwärtig nicht an seine Grenzen stößt. Damit meine ich zwar nicht, Kommunikation und Dialog seien obsolet. Ich sage auch nicht, es brauche nicht das ständige Bemühen darum. Aber wo die Pastoraltheologie in der religionspluralen Gesellschaft ankommt, wird sie denn vielleicht doch aus dem Traum aufgeweckt, die Unterschiede, Pluralitäten und Fremdheiten kommunikativ verflüssigen und in ein Gemeinsames überführen zu können – als bedürfe es nur der geduldigen Wechselrede, des Prozesses wechselseitigen Hörens und Sprechens, in dem die Missverständnisse fortschreitend abgebaut würden und so im Verstehen eine fortschreitende Annäherung stattfände, an deren Ende uns eine Übereinkunft in den Schoß fiele.

Insofern ist Kommunikation sehr wohl angezielt, aber eine Kommunikation, die die Unterschiede, Fremdheiten und Differenzen nicht überspringt. Im Zielpunkt steht eine Kommunikation, die sich im Zwischenraum zwischen einer das Fremde bändigenden Aneignung einerseits und einer sich an das Fremde ausliefernden Enteignung andererseits abspielt.³⁹

Um dies aber ein wenig zu konkretisieren, knüpfe ich an eine Überlegung des Psychiaters und Psychoanalytikers Aron Ronald Bodenheimer an.

³⁸ Vgl. dazu: Reinhard Feiter, *Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie* (Theologie und Praxis 14), Münster 2002 [neu veröffentlicht im Münsterschen Informations- und Archivsystem für multimediale Inhalte 2010 = http://miami.uni-muenster.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-5311/habil_feiter.pdf (abgerufen am 10.06.2010)].

³⁹ Vgl. Bernhard Waldenfels, *Fremderfahrung zwischen Aneignung und Enteignung*, in: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990, 57–71.

3.1 „Antwort macht Strich zu Linie“

Bodenheimer hat auf dem Hintergrund seiner therapeutischen Erfahrungen einerseits eine provozierende Kritik des Fragens vorgelegt,⁴⁰ andererseits aber auch sehr anschaulich vorgeführt – und nur darauf nehme ich hier Bezug –, wie ein antwortendes Sprechen geschieht.⁴¹

Bodenheimer unterscheidet drei Weisen, Antwort zu geben, und veranschaulicht sie mit einem „Schreibgespräch“, in dem allerdings nicht Worte gewechselt werden. Vielmehr antwortet eine zweite Person zeichnend auf von einer ersten Person vorgegebene Striche oder Kreise. Im ersten Fall setzt die zweite Person nur Strich neben Strich, der zweite Strich wiederholt „begleitend“ den ersten, im zweiten Fall wird die Vorgabe zeichnend „erweitert“ und im dritten Fall schließlich „gestört“.⁴²



Grafik 1: „Begleiten“ – A. R. Bodenheimer © Verlag Philipp Reclam jun., 1992



Grafik 2: „Erweitern“ – A. R. Bodenheimer © Verlag Philipp Reclam jun., 1992



Grafik 3: „Stören“ – A. R. Bodenheimer © Verlag Philipp Reclam jun., 1992

⁴⁰ Vgl. Aron Ronald Bodenheimer, *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Stuttgart 1984, ⁴1995.

⁴¹ Vgl. zum Folgenden: Aron Ronald Bodenheimer, *Gestalten und Variationen des Verstehens*, in: ders., *Verstehen heißt antworten* (Reclam Universal-Bibliothek 8777), Stuttgart 1992, 19–41.

⁴² Vgl. Bodenheimer, *Gestalten* (s. Anm. 41) 22 (Grafik 1), 28 (Grafik 2), 32 (Grafik 3).

Begleiten

Die erste Weise zu antworten – von Bodenheimer dadurch veranschaulicht, dass der zweite Strich der Linienführung des ersten folgt (vgl. Grafik 1) – ist keineswegs banal, sondern ist z. B. im Grüßen, wo dem Gruß ein Gegengruß widerfährt: „Guten Tag!“ – „Guten Tag!“, die elementarste Form, Kontakt aufzunehmen und insofern zu tun, was ein Antworten ausmacht: auf jemanden, auf eine Rede oder eine Äußerung, auf das Tun und Lassen anderer einzugehen. Antworten heißt hier „begleiten“, da trotz der Resonanz und der hergestellten Nähe auch eine Differenz bleibt; und obwohl die Hinzufügung sich in bloßer Wiederholung zu erschöpfen scheint, verändert sich doch alles. Denn: „Antwort macht Strich zu Linie.“⁴³ Oder nicht-metaphorisch gesprochen: *Indem* auf etwas geantwortet wird, wird das Sagen und Tun der Anderen zur Anrede und zum Anspruch, und indem darauf antwortend eingegangen wird, werden die Anderen als „existent“ wahrgenommen und bewahrt.

Darum geht es dem Therapeuten Bodenheimer vor allem: dass andere darin gerade *nicht* analysiert, interpretiert und in dieser oder jener Weise bereits vereinnahmt werden *und* dass einer anderen Person allein schon durch dieses zurückgebend-antwortende Sprechen eine *Gewissheit* vermittelt werde, nämlich die Gewissheit, *dass* sie sei.⁴⁴ Ich möchte demgegenüber hervorheben, was einer solchen „Vermittlung“ noch vorausliegt: die Unmöglichkeit, nicht zu antworten. Das Phänomen des Grüßens zeigt es, da bereits der schiere Blick, ja das bloße Auftauchen anderer bedeutet, angegangen zu sein, und eine Aufforderung beinhaltet, auf die ich *nicht* nicht eingehen kann. Auch weg-zuschauen, eine Annäherung zu über-sehen oder eine Anrede zu über-hören, ist schon eine Antwort. Noch bevor „etwas“ gesagt und „etwas“ getan bzw. „mit“ einer Antwort geantwortet wird, wird schon geantwortet.

Diese Unmöglichkeit, nicht zu antworten, die damit verbundene Asymmetrie zwischen der Antwort und dem, worauf geantwortet wird, und schließlich die deshalb nicht wettzumachende Nachträglichkeit des Antwortens, die ausschließt, sich zusammenzufinden in einer all dem noch vorausliegenden oder auch nur untergeschobenen Gemeinsamkeit, die das Gespräch dann entweder im Geheimen reguliert oder woran die Beteiligten sich gegenseitig zu messen suchen: Eben diese Unkorrelierbarkeit ist freilich auch der zentrale Gedanke Bodenheimers. Antworten – so sagt er emphatisch – *ist* Verstehen.⁴⁵ Pointiert gesagt: Wer andere erst verstehen wollte, um danach zu antworten, suchte schon nach Überlegenheit.

⁴³ Bodenheimer, Gestalten (s. Anm. 41) 21.

⁴⁴ Vgl. Bodenheimer, Gestalten (s. Anm. 41) 20.

⁴⁵ Vgl. Bodenheimer, Gestalten (s. Anm. 41) 24.

Erweitern

Die Weisen, wie eine derart eröffnete Kommunikation nun aber aufrechterhalten wird, ohne im Zweiten dann doch wieder die Differenz zu tilgen, sind das Erweitern und Stören. Im Erweitern geschieht nicht mehr nur Spiegelung, Rückgabe, sondern wird Neues, Anderes gegeben. Das erweiternde Antworten enthält eine *Zutat* (vgl. Grafik 2). Allerdings:

„Nicht unterstelle ich mit einer solchen Antwort, daß du, als du einen Strich ‚gesagt‘, das heißt gezeichnet hast, etwa eine Pflanze oder ein Menschlein habest abbilden wollen, ja daß du auch nur irgendwann an etwas dergleichen gedacht hast.“⁴⁶

Umgekehrt liegt in der *Zutat* des erweiternden Antwortens denn auch nicht unbedingt eine *Zustimmung*.

„Ich sage durch meine erweiternde *Zutat* einzig dies – aber immerhin dies und nicht weniger als dies eine: daß *deine* Anrede es vermag, *mich* zu Weiterem [...] anzuregen. In dir ist die Kraft dazu.“⁴⁷

„So zeigt sich durch den Akt des Erweiterns die Anrede als Anregung, und von daher ergibt es sich, daß der anregende Partner sich selber als ein Anreger wiederfindet; als Anreger des ihm Antwortenden wie auch seiner selbst.“⁴⁸

Und hier wird auch deutlich, was schon bei der ersten Möglichkeit gegeben ist, aber noch nicht als solches ansichtig wurde: die responsive Differenz. Bis zu einem gewissen Grade erfinden wir stets, *was* wir antworten. Ich erfinde jedoch nicht, *worauf* ich antworte. So scheidet sich aber das, worauf ich antworte, von dem, was ich antworte; und die Kreativität, die hier ins Spiel kommt, ist eine Kreativität, an der beide Seiten Anteil haben. Die Lebensäußerung legt eine Antwort nahe, sie ist ein Angebot, daraus etwas zu machen, sie provoziert, so oder so aus dem Eigenen heraus darauf zu antworten.

Stören

Von solchem erweiternden Antworten, das noch mehr oder weniger von einer „Passung“ bestimmt ist, unterscheidet sich das Stören.

Zweierlei betont Bodenheimer hier. Erstens: Das Stören ist nicht einfachhin „Negation“. Es sagt nicht so sehr: „Nein!“, als vielmehr: „Anders!“ . Das Stören provoziert insofern Vergewisserung bei mir und den Anderen: „eine Gewißwerdung dessen, wie der Lauf läuft; und weshalb *so, und warum nicht anders*“⁴⁹.

⁴⁶ Bodenheimer, Gestalten (s. Anm. 41) 29.

⁴⁷ Bodenheimer, Gestalten (s. Anm. 41) 29.

⁴⁸ Bodenheimer, Gestalten (s. Anm. 41) 21.

⁴⁹ Bodenheimer, Gestalten (s. Anm. 41) 34 (Hervorhebungen: R. F.).

Zweitens: Trotzdem hat das Stören seine Gefahren und seine Versuchungen. Aus dem Stören wird schnell ein Zerstören, und zwar wenn es nicht mehr bestimmt ist vom Zurück-geben, wenn es vielmehr zum Versuch kommt, das, *worauf* geantwortet wird, sich anzueignen, wenn es vereinnahmt und nach dem Maße des Eigenen korrigiert wird.

Geschieht Letzteres nicht, dann ereignet sich jedoch – in der Anknüpfung – ein Auseinandertreten, dann geschieht Unterscheidung, dann führt Kommunikation dazu, dass sich die Beteiligten im Gespräch je des Eigenen vergewissern können.

3.2 Fremde: Andere – Gegner – Feinde

Gegenüber Bodenheimer möchte ich jedoch – darin Bernhard Waldenfels folgend – die Gefahr des Zerstörens, den drohenden Übergang von der Andersheit über die Gegnerschaft zur Feindschaft noch stärker betonen, denn:

„Anders denken bedeutet auch, für und gegen etwas denken: gegen mich selbst, gegen Andere, gegen die Vorfahren, gegen die Tradition oder – wie man es Sokrates vorgeworfen hat – gegen den Glauben an jene Götter, die in der Stadt heimisch sind. [...] All jene, die sich mit der Frage begnügen, wie man den Anderen verstehen oder sich mit ihm verständigen kann, mögen Männer und Frauen guten Willens sein, doch ihr Anliegen ist zu harmlos, um der Erfahrung des Fremden und so auch der Erfahrung der feindlichen Gewalt Genüge zu tun.“⁵⁰

Bereits innerhalb religiöser oder kultureller Ordnungen gibt es selbstverständlich mannigfaltige Konflikte. „Doch solange man den Boden einer gemeinsamen Ordnung nicht verläßt, stößt man auf Gegner, nicht auf Feinde.“⁵¹ Gegnerschaft bezieht sich stets auf das, *was* gesagt oder getan wird; dieses wird negiert, aber nicht die Anderen, die sagen und tun. Somit stehen die gegnerischen Anderen aber sowohl innerhalb wie außerhalb der gemeinsamen Ordnung. Durch sie dringt stets etwas *Außer-ordentliches* – beunruhigend und störend – in die bestehende Ordnung ein. Deshalb können sie – wiewohl vielleicht lange bekämpft – auch verändernd und erneuernd wirken. Die Christentumsgeschichte ist voll von solchen Vorgängen, in denen stets auch der Umschlag in die Feindschaft lauerte, und zwar dann, wenn Gegner auf das, was sie sagen und tun, reduziert werden. Denn „[z]um Anderem als Anderem nein sagen, bedeutet letzten Endes, ihn zu vernichten“⁵².

⁵⁰ Bernhard Waldenfels, Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft, in: Links. Rivista di letteratura e cultura tedesca – Zeitschrift für deutsche Literatur- und Kulturwissenschaft 5 (2005) 31–40, hier 37.

⁵¹ Waldenfels, Fremdheit (s. Anm. 50) 38.

⁵² Waldenfels, Fremdheit (s. Anm. 50) 38.

Sind Fremde Menschen, die nach einem Wort von Georg Simmel, heute kommen und morgen bleiben,⁵³ dann sind sie quasi permanente Gäste, denen man, weil und insofern sie – als Gäste – drinnen *und* draußen sind, gastlich begegnet. Dass andere zu Feinden werden, denen mit Gewalt begegnet wird, impliziert insofern, dass die Beunruhigung durch das Außerordentliche, das sie, die Fremden, in die Ordnung hineinbringen, als *Un*-ordentliches ausgeschlossen wird. Auch dafür liefert die Christentums- und Religionsgeschichte genügend Beispiele; und die beunruhigendsten sind jene, wo auf einmal, nach vielleicht lange andauernder friedlicher Koexistenz, Nachbarn über Nachbarn herfallen. Warum? Am Ende vielleicht deshalb, weil niemand und keine Gruppe und keine Religion sich nicht auch selbst fremd ist, weshalb sich denn auch Feindschaft nach innen und außen so oft verbinden – wenn auf der Suche nach der Identität das eigene Haus „gereinigt“ werden soll von allen Synkretismen.

Nicht nur das „Ich ist ein anderer“ (Arthur Rimbaud)! Wie die Befremdung durch die Anderen mit einem Sich-selbst-Fremdwerden beginnt, so auch die *interreligiöse* Fremdheit mit einer *intrareligiösen* Fremdheit. Die Befremdung durch nicht-religiöse oder anders-religiöse Menschen mag deshalb umso größer sein, als sie an verdrängtes oder verkanntes Eigenes rührt.⁵⁴ Die einzig mögliche Weise aber, auf Fremdes einzugehen, ohne dieses seiner Fremdheit zu berauben – sei es in einer Vereinnahmung oder Unterdrückung des Fremden oder sei es in einer Angleichung an das Fremde – ist das *Antworten auf* das Fremde.

3.3 Anstelle eines Fazits

„Auch das Ganze wird ergänzt“, hatte ich meine Überlegungen überschrieben. Der Aphorismus von Elazar Benyoëtz, dem dieses Zitat entnommen ist, lautet vollständig so:⁵⁵

⁵³ Vgl. Georg Simmel, Exkurs über den Fremden, in: ders., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Georg Simmel, Gesamtausgabe 11), Frankfurt/M. 31999, 764: „Es ist hier also der Fremde nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint, als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt – sozusagen der potentiell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat.“

⁵⁴ Vgl. Bernhard Waldenfels, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt/M. 2006, 120.

⁵⁵ Benyoëtz, Mensch (s. Anm. 2) 17.

*Auch das Rechte
wird zurechtgerückt*

Auch das Ganze
wird ergänzt

Auch das Erreichte
singt von Armut

Prof. Dr. Reinhard Feiter
Seminar für Pastoraltheologie an der
Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster
Hüfferstr. 27
D - 48149 Münster
Fon: +49 (0)251 83-28382
Fax: +49 (0)251 83-30037
eMail: feiterr(at)uni-muenster(dot)de
Web: <http://www.uni-muenster.de/FB2/personen/pastoral/feiter.html>