

JOSEPH KARDINAL RATZINGER · ROM

Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis

Unmittelbar nach der Eroberung von Konstantinopel, im Jahr 1453, hat der Kardinal Nikolaus von Kues ein merkwürdiges Buch geschrieben: *De pace fidei*.^{*} Das zerfallende Imperium war von Religionsstreitigkeiten erschüttert; der Kardinal selbst hatte an dem zuletzt vergeblich gebliebenen Versuch einer Einigung zwischen Ost- und Westkirche teilgenommen, und nun war der Islam wieder ins Blickfeld auch der abendländischen Christenheit gerückt. Cusanus erlebte in den Ereignissen seiner Zeit, daß Religionsfriede und Weltfriede eng miteinander zusammenhängen und hat auf diese Frage mit einer Art von Utopie zu antworten gesucht, die freilich ganz konkreter Friedensdienst sein wollte: »Christus als Weltenrichter beruft, da das Ärgernis der Religionsvielheit auf Erden unerträglich wird, ein himmlisches Konzil«¹, »in dem 17 Vertreter der verschiedenen Nationen und Religionen durch den göttlichen Logos zur Erkenntnis geführt werden, wie in der durch Petrus repräsentierten Kirche die religiösen Anliegen aller erfüllbar sind«.² In allen Weisheitslehren, so sagt hier Christus, »findet ihr nicht je einen anderen Glauben, sondern überall ein und denselben vorausgesetzt«. »Gott als Schöpfer ist der Dreifaltige und der Eine; als der Unendliche ist er weder der Dreifaltige noch der Eine noch irgendetwas von dem, was gesagt werden kann. Denn die Namen, die Gott zuge-dacht werden, stammen von den Geschöpfen, während er selbst in sich unaussprechlich und über alles, was genannt und ausgesagt werden könnte, erhaben ist.«³

1. Von der Ökumene der Christen zum Dialog der Religionen

Inzwischen ist dieses gedachte himmlische Konzil auf die Erde heruntergestiegen und, da die Stimme des Logos nur gebrochen zu vernehmen ist, dabei unvermeidlich viel komplizierter geworden. Im 19. Jahrhundert hatte sich allmählich die ökumeni-

JOSEPH KARDINAL RATZINGER, 1927 in Markt am Inn geboren, studierte Philosophie und Theologie in Freising und München; Priester 1951. Der Promotion 1953 und der Habilitation 1957 schlossen sich Lehrtätigkeiten in München, Freising, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg an, bis er 1977 zum Erzbischof von München und Freising geweiht und zum Kardinal ernannt wurde. Seit 1981 ist er Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre.

sche Bewegung gebildet, zunächst aus der missionarischen Erfahrung der protestantischen Kirchen heraus, die ihre Aufspaltung in eine Vielzahl von Konfessionen bei der Begegnung mit der heidnischen Welt als wesentliches Hindernis ihres Zeugnisses erfuhren und so Einheit der Kirche als unverzichtbare Bedingung der Mission erkannten. Ökumene war in diesem Sinn zunächst ein Phänomen des Weltprotestantismus, geboren im Heraustreten aus der inneren Welt des Christentums.⁴ Der Versuch, den universalen Anspruch seiner Botschaft zu vertreten, setzte voraus, daß deren Vertreter sich nicht gegenseitig widersprachen und nicht in Splittergruppen auftraten, deren Besonderheiten und Gegensätze einzig in der Geschichte der westlichen Welt begründet waren. Der Impuls der ökumenischen Bewegung hat sich dann immer mehr auf die ganze Christenheit ausgedehnt. Zuerst trat ihr, freilich anfangs mit vorsichtigen Abgrenzungen, die Orthodoxie bei. Die Annäherung der katholischen Kirche begann von einzelnen Gruppen her in den Ländern, die besonders unter der Kirchenspaltung zu leiden hatten, bis dann das Zweite Vatikanische Konzil die Türen der Kirche weit für das Suchen nach Einheit aller Christen öffnete. Die Begegnung mit der nichtchristlichen Welt hatte zunächst, wie wir sahen, nur als Auslöser für das Suchen nach christlicher Einheit gewirkt. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß die Weltreligionen immer mehr auch in ihrer eigenen religiösen Aussage wahrgenommen wurden. Man verkündete das Evangelium ja nicht an religionslose Menschen, die Gott nicht kannten. Immer weniger war zu übersehen, daß man in eine Welt hineinsprach, die von religiösen Überzeugungen tief durchdrungen und bis in die Kleinigkeiten des Alltags hinein davon geprägt war, so daß die Frömmigkeit dieser Menschen den mitunter schon etwas ermüdeten Glauben der Christen beschämen mußte. So konnte es immer weniger genügen, die Vertreter anderer Religionen bloß als Heiden oder rein negativ als Nichtchristen zu beschreiben. Man mußte ihr Eigenes kennenlernen; man mußte auch fragen, ob man einfach ihre religiöse Welt zerstören durfte oder ob es nicht vielmehr möglich oder gar geboten war, sie von innen her zu verstehen und ihr Erbe ins Christentum einzubringen. So hat sich die christliche Ökumene allmählich zum Dialog der Religionen ausgeweitet.⁵ Dieser Dialog will freilich nicht einfach den Weg der religionsgeschichtlichen Forschung des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts wiederholen. Dort hatte man sich auf einen liberal-rationalistischen Standpunkt vermeintlich außerhalb und oberhalb der Religionen gestellt und mit der Gewißheit der aufgeklärten Vernunft die einzelnen Religionen beurteilt. Heute ist man weithin überzeugt, daß es einen solchen Standort nicht geben kann; daß man Religion, um sie zu verstehen, von innen her erfahren muß und daß es nur von solchem Erfahren her, das notwendig partikulär und in seinem Ausgangspunkt historisch gebunden ist, zum gegenseitigen Verstehen und so zu einer Vertiefung und Reinigung der Religion kommen kann.

2. Die Frage nach der Einheit in der Verschiedenheit

Wenn man daher in Bezug auf abschließende Beurteilungen vorsichtig geworden ist, so bleibt die Frage nach der Einheit in der Verschiedenheit doch drängend. Das Problem der Ökumene der Religionen stellt sich heute auf dem Hintergrund einer Welt, die einerseits immer enger zusammenrückt, immer mehr ein einziger gemein-

samer Raum menschlicher Geschichte wird, und die andererseits von Kriegen erschüttert, von wachsenden Spannungen zwischen Arm und Reich zerrissen und endlich durch den Mißbrauch der technischen Verfügung über die Erde in ihren Grundlagen bedroht ist. Von dieser dreifachen Bedrohung her hat sich ein neuer Kanon sittlicher Werte gebildet, der in dem Dreiklang von Friede, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung die wesentliche moralische Aufgabe der Menschheit in dieser ihrer Geschichtsstunde zu definieren versucht. Religion und Moral sind nicht identisch, aber doch unlöslich miteinander verbunden. So ist es klar, daß in dieser Stunde, in der der Menschheit die Möglichkeit der Selbstzerstörung und der Zerstörung ihres Planeten zugewachsen ist, die Religionen in eine gemeinsame Verantwortung für die Überwindung dieser Versuchung genommen sind. Sie werden in besonderer Weise an diesem Wertekanon geprüft, der immer mehr als ihr gemeinsamer Auftrag und insofern geradezu auch als ihre Vereinigungsformel erscheint. Hans Küng hat als Sprecher vieler die Formel in die Welt gestellt: »Kein Weltfriede ohne Religionsfriede« und damit Religionsfrieden, die Ökumene der Religionen, zur Pflichtaufgabe für alle religiösen Gemeinschaften erklärt.⁶

Aber nun ist die Frage: Wie kann das geschehen? Wie ist in der Verschiedenheit der Religionen und in ihnen gerade heute oft auch wieder in gewalttätigen Formen aufbrechenden Gegensätzen Begegnung möglich? Welche Art Einheit kann es da überhaupt geben? Von welchem Maßstab her kann man wenigstens auf die Suche nach ihr gehen? Wenn man sich müht, in der verwirrenden Vielfalt der Weltreligionen Zusammenhänge zu erkennen, so kann man wohl zunächst zwischen Stammesreligionen und Universalreligionen unterscheiden, wobei freilich gerade auch die Stammesreligionen durch gemeinsame Grundmuster gekennzeichnet sind, die sich wieder in unterschiedlicher Weise mit den großen Tendenzen der Universalreligionen berühren. Insofern gibt es zwischen beiden Bereichen ein Hin und Her, das wir jetzt nicht weiter ausleuchten können, das uns aber doch das Recht gibt, unsere Aufmerksamkeit bei der Frage der Ökumene der Religionen zunächst auf die Universalreligionen zu konzentrieren. Bei diesen selbst können wir, so scheint es beim gegenwärtigen Forschungsstand, zwei große Grundtypen unterscheiden, die J. A. Cuttat mit den Begriffen »Innerlichkeit und Transzendenz« zu charakterisieren versucht⁷, die ich von ihrem konkreten Zentrum und auch vom Zentralakt ihrer Frömmigkeit her – sicher ein wenig vereinfachend – als theistischen und als mystischen Religionstyp einander gegenüberstellen möchte. Für die Religionsökumene bieten sich, wenn diese Diagnose richtig ist, zwei Wege an: Man kann versuchen, den theistischen in den mystischen Typus hineinzunehmen, also den mystischen Typus als den weiträumigeren ansehen, in dem auch das theistische Erbe seinen Platz finden kann, oder man kann den umgekehrten Weg versuchen. Heute ist noch eine dritte Alternative auf den Plan getreten, die ich als die pragmatische bezeichnen möchte: Alle Religionen sollten den unbeendlichen Streit um Wahrheit aufgeben und ihr wahres Wesen, ihre eigentliche innere Zielsetzung in der Orthopraxie erkennen, deren Weg wiederum durch die Herausforderungen der Gegenwart klar umrissen zu sein scheint. Orthopraxie könne letztlich nur im Dienst für Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung bestehen. Die Religionen könnten alle ihre Formeln, Formen und Riten beibehalten, aber finalisiert auf diese rechte Praxis hin: »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.« So könnten alle in ihren Ge-

wohnheiten bleiben; jeder Streit würde überflüssig, und doch würden alle in der von der Herausforderung der Stunde geforderten Weise eins werden.

3. Größe und Grenzen der mystischen Religionen

Ich möchte im Folgenden ganz kurz versuchen, die drei damit aufgetanen Wege zu prüfen und bei der Behandlung des theistischen Weges, dem Anlaß dieser Stunde gemäß, besonders die Frage des Verhältnisses von christlichem und jüdischem Monotheismus bedenken, wobei dann freilich der Kürze wegen das Problem der dritten großen Gestalt monotheistischer Religionen, des Islam, ausgeblendet bleiben muß. In einer Zeit, in der wir an der Erkennbarkeit des Transzendenten zu zweifeln gelernt haben und überdies die potentielle Intoleranz von Wahrheitsansprüchen auf diesem Gebiet Furcht einflößt, scheint die Zukunft nur der mystischen Religion gehören zu können. Erst in ihr scheint das Bilderverbot ganz ernstgenommen zu sein, während zum Beispiel Panikkar das Bestehen Israels auf einem persönlichen, mit Namen bekannten Gott, trotz der Bildlosigkeit letztlich noch als Ikonolatrie glaubt einordnen zu sollen.⁸ Hier hingegen werden in einer streng apophatischen Theologie keine Erkenntnisansprüche bezüglich des Göttlichen mehr gestellt; Religion wird nicht mehr positiv-inhaltlich und daher auch nicht institutionell-sakral bestimmt. Sie wird ganz in die mystische Erfahrung zurückgenommen und so auch der Zusammenstoß mit der wissenschaftlichen Vernunft von vornherein ausgeschlossen. New Age ist sozusagen die Proklamation des Zeitalters der mystischen Religion, die dadurch rational ist, daß sie keine Erkenntnisansprüche erhebt, also auch ihrem Wesen nach tolerant ist und doch zugleich dem Menschen die Entschränkung des Seins gewährt, die er braucht, um leben zu können und um die Endlichkeit ertragen zu können.

Wenn dies der richtige Weg sein sollte, müßte sich die Ökumene in einer Rücknahme positiver, das heißt inhaltliche Wahrheit beanspruchender Sätze wie auch in einer Rücknahme sakraler Strukturen ins bloß Funktionale als universale Verständigung gestalten. Dabei wird gar nicht einfach die totale Preisgabe der bisher bestehenden theistischen Gestalten verlangt. Es scheint sich vielmehr zusehends eine Übereinkunft in der Richtung auszubilden, daß beide Weisen, das Göttliche zu sehen, als kompatibel und letztlich gleichbedeutend angesehen werden. Es komme im Grunde nicht darauf an, ob man das Göttliche personal oder unpersonal faßt. Der sprechende Gott und die schweigende Tiefe des Seins seien letztlich doch nur zwei verschiedene Weisen, das Unsagbare jenseits aller Begriffe zu denken. Der zentrale Imperativ Israels: »Höre, Israel, dein Gott ist ein einziger Gott«, der der Sache nach auch für Christentum und Islam konstitutiv bleibt, verliert seine Konturen. Ob man sich dem sprechenden Gott unterwirft oder sich in die schweigende Tiefe des Seins fallen läßt, sei letztlich nicht erheblich. Die Anbetung, die der Gott Israels fordert und die Entleerung des Bewußtseins, das sein Ich vergißt und sich im Unendlichen auflösen läßt, könne man letztlich als Varianten ein und derselben Haltung dem Unendlichen gegenüber ansehen.

So scheint alles aufs Beste gelöst zu sein: Die gewachsenen Formen können bestehen, aber sie erkennen die Relativität aller äußeren Gestalten an und wissen sich ei-

nig in der Suche nach der Tiefe des Seins, in einer Verinnerlichung, die auch das eigene Ich noch hinter sich läßt und die tröstende Berührung mit dem Unsagbaren schenkt, aus der wir gestärkt heraustreten in die Welt des Alltags. Zweifellos werden hier Dinge gesagt, die zu einer Vertiefung der theistischen Religionen beitragen können, auf deren Weg ja der mystische Strom und auch die apophatische Theologie nie ganz gefehlt haben.⁹ Immer war gelehrt worden, daß alles Gesagte letztlich nur von ferne den Unsagbaren spiegelt und daß die Unähnlichkeit mit dem, was wir vorstellen und denken können, immer größer ist als jede Ähnlichkeit.¹⁰ Insofern hat Anbetung immer mit Verinnerlichung und Verinnerlichung immer mit Selbstüberschreitung zu tun. Dennoch geht die Identifizierung beider Wege und ihre letzte Rücknahme in den mystischen Weg nicht auf. Denn nun fällt die sinnliche Welt ganz aus der Beziehung mit dem Göttlichen heraus. Der Begriff der Schöpfung ist dann nicht mehr anwendbar. Der Kosmos, der nicht mehr Schöpfung ist, hat nichts mehr mit Gott zu tun. Das Gleiche gilt notwendig von der Geschichte. Gott reicht nicht mehr in die Welt hinein; sie wird im eigentlichen Sinne gott-los und gott-leer. Religion kann keine Gemeinschaft des Denkens und des Wollens mehr bilden; sie wird sozusagen zur individuellen Therapie: Das Heil liegt außerhalb der Welt; für das Wirken in ihr wird uns keine Weisung gegeben, außer der Kraft, die einem durch den regelmäßigen Rückzug in die spirituelle Dimension zuwachsen mag. Aber die hat als solche keine umschreibbare Botschaft für uns. In unserem weltlichen Handeln bleiben wir so uns selbst überlassen. Heute gehen die Bemühungen um eine Neufassung der Ethik in der Tat gerne von einer solchen Auffassung aus, und selbst die Moraltheologie hat angefangen, sich mit diesem Ausgangspunkt zu arrangieren. Aber dann bleibt das Ethische letztlich unsere Konstruktion. Das Ethos verliert seine Verbindlichkeit und gehorcht mehr oder weniger zögernd unseren Interessen. An dieser Stelle wird vielleicht am deutlichsten sichtbar, daß das theistische Modell zwar mit dem mystischen mehr gemeinsam hat, als man am Anfang denken mag, aber doch nicht darauf rückführbar ist. Denn zum Glauben an den einen Gott gehört wesentlich die Anerkennung des Willens Gottes: Die Anbetung Gottes ist nicht nur ein Versinken, sondern sie gibt uns gerade uns selber zurück, und sie beansprucht uns mitten im Alltag, sie fordert alle Kräfte unseres Verstandes, unseres Fühlens und unseres Wollens ein. Der Glaube an Gott kann auf Wahrheit, auf inhaltlich benennbare Wahrheit bei aller Wichtigkeit des apophatischen Elements nicht verzichten.

4. Das pragmatische Modell

Aber ist dann nicht wenigstens das pragmatische Modell, von dem wir vorhin gesprochen haben, eine ebenso den Forderungen der modernen Welt wie den realen Gegebenheiten der Religionen angemessene Lösung? Es genügt wenig, um zu sehen, daß es sich hier um einen Kurzschluß handelt. Natürlich ist der Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung von höchster Bedeutung, und Religion sollte ohne Zweifel wesentliche Impulse für diesen Einsatz vermitteln. Aber die Religionen verfügen über keine apriorische Erkenntnis dessen, was hic et nunc dem Frieden dient; wie soziale Gerechtigkeit in den Staaten und zwischen den

Staaten gebaut werden kann; wie Schöpfung am besten zu bewahren und vom Schöpfer her verantwortlich zu pflegen ist. Das muß im einzelnen rational erarbeitet werden. Dazu aber gehört immer auch der freie Disput unterschiedlicher Meinungen und das Respektieren unterschiedlicher Wege. Wo dieser häufig unauflösbare Pluralismus der Wege und ihr mühsamer rationaler Disput durch einen religiös motivierten Moralismus übersprungen und *ein* Weg als der allein richtige erklärt wird, da wird Religion in ideologische Diktatur verkehrt, deren totalitäre Leidenschaft Frieden nicht aufbaut, sondern zerstört. Religion kann nicht einer praktisch-politischen Finalität unterstellt werden, die dann ihr Götze wird. Der Mensch macht Gott zum Diener seiner Zwecke und entwürdigt damit Gott und sich selber. J. A. Cuttat hat dazu vor gut vierzig Jahren ein sehr weises Wort geschrieben: »Danach streben, durch Vereinigung der Religionen die Menschheit besser und glücklicher zu machen: das ist das eine. Mit glühendem Herzen die Einigung aller Menschen in der Liebe zum gleichen Gott erleben: das ist ein anderes. Und das erste ist vielleicht die subtilste luziferische Versuchung, die es darauf abgesehen hat, das zweite zum Scheitern zu bringen.«¹¹ Diese Ablehnung der Umwandlung von Religion in politischen Moralismus ändert natürlich nichts daran, daß Erziehung zum Frieden, zur Gerechtigkeit und zur Liebe zu Schöpfer und Schöpfung zu den wesentlichen Aufgaben des christlichen Glaubens und jeder Religion zählt und daß hier mit Recht das Wort angewendet werden kann: An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.

5. *Judentum und Christentum*

Wenden wir uns nun noch dem theistischen Weg und seinen Möglichkeiten im »Konzil der Religionen« zu. Wie wir wissen, zeigt sich in der Geschichte der Theismus vor allem in den drei großen Gestalten von Judentum, Christentum und Islam. So kommt es zunächst darauf an, die innere Versöhnungsmöglichkeit der drei großen Monotheismen auszuloten, bevor wir sie ins Gespräch mit dem mystischen Weg zu bringen versuchen. Wie schon gesagt, beschränke ich mich hier auf die erste Spaltung in der monotheistischen Welt, die zwischen Judentum und Christentum, deren Bewältigung auch für das Verhältnis beider zum Islam grundlegend ist. Natürlich kann ich zu diesem weitläufigen Problem nur eine ganz bescheidene Andeutung versuchen. Ich möchte zwei Gedanken dazu vorlegen.

Dem durchschnittlichen Betrachter wird sich die Formel aufdrängen: Die hebräische Bibel, das »Alte Testament«, verbindet Juden und Christen; der Glaube an Jesus Christus als Gottes Sohn und Erlöser trennt sie. Aber es läßt sich leicht sehen, daß eine solche Teilung zwischen Verbindendem und Trennendem oberflächlich ist. Denn zuallererst gilt, daß durch Christus die Bibel Israels zu den Nichtjuden gekommen und auch ihre Bibel geworden ist. Wenn der Epheserbrief sagt, Christus habe die Mauer zwischen den Juden und den übrigen Religionen der Welt durchbrochen und Einheit gestiftet, so ist dies nicht leere theologische Rhetorik, sondern durchaus ein empirischer Befund, auch wenn im Empirischen nicht das Ganze der theologischen Aussage einzuholen ist. Denn durch die Begegnung mit Jesus von Nazareth ist der Gott Israels zum Gott der Weltvölker geworden. Durch ihn hat

sich in der Tat die Verheißung erfüllt, daß die Völker zum Gott Israels als dem einen Gott beten werden, daß der »Berg des Herrn« über die anderen Berge erhöht sein wird. Wenn Israel nicht wie die Christen in Jesus den *Sohn* Gottes sehen kann, so ist es ihm doch nicht einfach unmöglich, in ihm den *Knecht* Gottes zu erkennen, der das Licht seines Gottes zu den Völkern trägt. Und umgekehrt: Auch wenn die Christen wünschen, daß Israel eines Tages Christus als den Sohn Gottes erkennen möge und daß damit der Spalt sich schließe, der beide noch trennt, so sollten sie doch Gottes Verfügung anerkennen, der Israel offenbar in der »Zeit der Heiden« eine eigene Sendung aufgetragen hat, die die Väter so umschreiben: Sie müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten.

Aber was sagt dieses Zeugnis? Damit kommen wir zu dem zweiten Gedanken-gang, den ich versuchen möchte. Ich denke, man könne sagen, daß für den Glauben Israels zweierlei wesentlich sei. Da ist zuerst die Tora, die Bindung an Gottes Willen und damit das Aufrichten seiner Herrschaft, seines Königtums in dieser Welt. Und da ist zum anderen der Blick der Hoffnung, die Erwartung des Messias – die Erwartung, ja, die Gewißheit, daß Gott selbst in diese Geschichte eintreten und Gerechtigkeit schaffen wird, auf die wir immer nur in sehr unvollkommenen Formen zugehen können. So verbinden sich die drei Dimensionen der Zeit: der Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes bezieht sich auf ein ergangenes Wort, das nun in der Geschichte steht und im Gehorsam jeweils vergegenwärtigt werden will. Dieser Gehorsam, der ein Stück von Gottes Gerechtigkeit vergegenwärtigt in der Zeit, ist Zugehen auf die Zukunft, in der Gott die Bruchstücke der Zeit aufsammeln und sie als Ganze in seine Gerechtigkeit einholen wird. Diese Grundfigur ist im Christentum nicht aufgegeben. Die Dreiheit von Glaube, Hoffnung und Liebe entspricht in gewisser Hinsicht den drei Dimensionen der Zeit: Der Gehorsam des Glaubens nimmt das aus der Ewigkeit kommende und in der Geschichte ergangene Wort auf, verwandelt es in Liebe, in Gegenwart und öffnet so die Tür der Hoffnung. Charakteristisch für den christlichen Glauben ist es, daß alle drei Dimensionen zusammengehalten und ausgehalten sind in der Gestalt Christi, durch den sie zugleich in die Ewigkeit hineingehalten werden. In ihm bestehen Zeit und Ewigkeit zusammen, und der unendliche Graben zwischen Gott und Mensch ist überbrückt. Denn Christus ist der Gekommene, der doch nicht aufhörte, beim Vater zu sein; er ist in der glaubenden Gemeinschaft gegenwärtig, und er ist doch zugleich immer noch der Kommende. Auch die Kirche *erwartet* den Messias, den sie schon kennt und der doch seine Herrlichkeit erst offenbaren wird. Gehorsam und Verheißung gehören auch für den christlichen Glauben zusammen. Christus ist für den Christen der gegenwärtige Sinai, die lebendige Tora, die uns in Pflicht nimmt, die uns verbindlich fordert und doch dabei gerade in den weiten Raum der Liebe und ihre nie ausgeschöpften Möglichkeiten hineinzieht. Er ist so die Gewähr der Hoffnung auf den Gott, der die Geschichte nicht ins Wesenlose des Vergangenen fallen läßt, sondern sie hält und an ihr Ziel bringt. So gilt auch von hierher, daß die Gestalt Christi gleichzeitig Israel und die Kirche verbindet und trennt: Diese Trennung zu überwinden, steht nicht in unserer Macht, aber sie hält uns gemeinsam auf den Weg zum Kommenden hin und darf daher nicht Feindschaft sein.

6. Der christliche Glaube und die mystischen Religionen

So kommen wir aber nun zu der bisher aufgeschobenen Frage, die sich ganz konkret auf die Stellung des Christentums im Dialog der Religionen bezieht: Ist theistische, dogmatische und hierarchisch geordnete Religion notwendig intolerant? Macht der Glaube an die im Dogma formulierte Wahrheit dialogunfähig? Ist Friedensfähigkeit an Wahrheitsverzicht gebunden?

Ich möchte darauf in zwei Schritten zu antworten versuchen. Zunächst ist da noch einmal daran zu erinnern, daß der christliche Glaube eine mystische und eine apophatische Dimension in sich trägt. Die neue Begegnung mit den Religionen Asiens wird gerade auch dadurch für die Christen bedeutsam sein, daß sie neu an diese Seite ihres Glaubens erinnert werden und einseitige Verhärtungen der christlichen Positivität aufgebrochen werden. Dagegen erhebt sich der Einwand: Sind denn nicht Trinitätslehre und Inkarnationsglaube so radikale Formen dieser Positivität, daß Gott hier förmlich greifbar, ja, be-greifbar geworden ist und das Geheimnis Gottes in fixierte Formen und in eine historisch datierbare Gestalt eingefangen ist? An dieser Stelle müßte man an die Auseinandersetzung zwischen Gregor von Nyssa und Eunomius erinnern: Eunomius hat in der Tat die mit der Offenbarung gegebene völlige Begreifbarkeit Gottes behauptet, während Gregor demgegenüber die trinitarische Theologie und die Christologie als mystische Theologie auslegt, die zu einem unendlichen Weg in den immer unendlich größeren Gott einlädt.¹² In der Tat ist trinitarische Theologie insofern apophatisch, als sie den einfachen, aus der menschlichen Erfahrung gewonnenen Personbegriff durchstreicht, gewiß den sprechenden Gott, den Gott-Logos bejaht, aber zugleich das größere Schweigen bewahrt, aus dem der Logos kommt und in das er uns verweist. Ähnliches läßt sich für die Inkarnation zeigen. Ja, Gott wird ganz konkret, in der Geschichte faßbar. Er geht leiblich auf den Menschen zu. Aber gerade dieser faßbar gewordene Gott ist der ganz Geheimnisvolle. Seine selbstgewählte Erniedrigung, seine »Kenose«, ist gleichsam auf neue Weise die Wolke des Geheimnisses, in der er sich verbirgt und zeigt zugleich.¹³ Denn welches Paradox könnte größer sein als eben dies, daß Gott verletzlich ist und getötet werden kann? Das Wort, das der Menschgewordene und Gekreuzigte ist, überschreitet immer unermesslich alle menschlichen Wörter, und so ist gerade die Kenose Gottes der Ort, an dem die Religionen sich ohne Herrschaftsansprüche berühren können. Der platonische Sokrates verweist besonders in der *Apologie* und im *Kriton* auf den Zusammenhang zwischen Wahrheit und Wehrlosigkeit, zwischen Wahrheit und Armut. Sokrates ist glaubhaft, weil sein Eintreten für »den Gott« ihm weder Stellung noch Besitz bringt, sondern ihn im Gegenteil in die Armut und schließlich in die Rolle des Angeklagten verstoßen hat.¹⁴ Die Armut ist die wahrhaft göttliche Erscheinungsform der Wahrheit: So kann sie Gehorsam ohne Entfremdung fordern.

7. Abschließende Thesen

Es bleibt die Frage: Was heißt das konkret? Was ist von einer solchen Fassung des Christentums für den Religionsdialog zu erhoffen? Trägt das theistische, das inkarnatorische Modell weiter als das mystische und als das pragmatische? Nun, um es

gleich offen zu sagen: Wer auf eine Vereinigung der Religionen als Ergebnis des Religionsdialogs setzen würde, kann nur enttäuscht werden. Das ist innerhalb unserer Geschichtszeit kaum möglich und vielleicht nicht einmal zu wünschen. Aber was dann? Ich möchte dreierlei sagen:

1. Begegnung der Religionen ist nicht durch Verzicht auf Wahrheit, sondern nur durch ein tieferes Eingehen in sie möglich. Die Skepsis verbindet nicht. Und der bloße Pragmatismus verbindet nicht. Beides wird nur zum Einlaß für Ideologien, die dann um so selbstsicherer auftreten. Der Verzicht auf Wahrheit und auf Überzeugung erhöht den Menschen nicht, sondern liefert ihn dem Kalkül des Nutzens aus, beraubt ihn seiner Größe. Zu fordern ist aber die Ehrfurcht vor dem Glauben des anderen und die Bereitschaft, in dem, was mir als das Fremde begegnet, Wahrheit zu suchen, die mich angeht und die mich korrigieren, mich weiterführen kann. Es ist zu fordern die Bereitschaft, hinter den vielleicht befremdlichen Erscheinungsformen das Tiefere zu suchen, das sich in ihnen verbirgt. Es ist des weiteren die Bereitschaft zu fordern, die Verengungen meines Verstehens von Wahrheit aufbrechen zu lassen, mein Eigenes besser zu erlernen, indem ich den anderen verstehe und so mich auf den Weg zum größeren Gott bringen lasse – in der Gewißheit, daß ich die Wahrheit über Gott nie ganz in Händen habe und vor ihr immer ein Lernender, auf sie hin immer ein Pilger bin, dessen Weg nie zu Ende ist.

2. Wenn es so steht, wenn immer auch im anderen das Positive zu suchen ist und so auch der andere mir Helfer zur Wahrheit sein muß, so kann und darf doch das kritische Element nicht fehlen. Religion birgt sozusagen die kostbare Perle der Wahrheit, aber sie versteckt sie auch immer wieder, und sie ist immer wieder in Gefahr, ihr eigenes Wesen zu verfehlen. Religion kann erkranken und kann zu einem zerstörerischen Phänomen werden. Sie kann und soll zur Wahrheit führen, aber sie kann den Menschen auch davon abschneiden. Die Religionskritik des Alten Testaments ist heute keineswegs gegenstandslos geworden. Es mag uns verhältnismäßig leicht fallen, Kritik an der Religion des anderen zu üben, aber wir müssen bereit sein, sie auch für uns selbst, für unsere eigene Religion anzunehmen. Karl Barth hat im Christentum zwischen Religion und Glaube unterschieden. Er hatte Unrecht, wenn er beides völlig trennen wollte, nur den Glauben als positiv, die Religion aber als negativ ansah. Glaube ohne Religion ist unwirklich, zu ihm gehört Religion, und christlicher Glaube muß seinem Wesen nach als Religion leben. Aber er hatte darin recht, daß auch beim Christen die Religion erkranken und zu Aberglaube werden kann, daß also die konkrete Religion, in der der Glaube gelebt wird, immer wieder von der Wahrheit her gereinigt werden muß, die sich im Glauben zeigt und die andererseits im Dialog neu ihr Geheimnis und ihre Unendlichkeit erkennen läßt.

3. Heißt das, daß Mission aufhören und durch Dialog ersetzt werden muß, in dem es nicht um Wahrheit, sondern darum geht, einander zu besseren Christen, Juden, Moslems, Hindus oder Buddhisten zu machen? Ich antworte mit nein. Denn das wäre nun doch wieder die völlige Überzeugungslosigkeit, in der wir – unter dem Vorwand, uns je in unserem Besten zu bestärken – weder uns noch die anderen ernstnehmen und auf Wahrheit endgültig verzichten würden. Die Antwort scheint mir vielmehr darin zu bestehen, daß Mission und Dialog nicht mehr Gegensätze sein dürfen, sondern sich gegenseitig durchdringen müssen.¹⁵ Dialog ist nicht ziellose Unterhaltung, sondern er zielt auf Überzeugung, auf Wahrheitsfindung, sonst

ist er wertlos. Umgekehrt kann Mission in Zukunft nicht mehr so geschehen, als werde einem bisher aller Kenntnis Gottes baren Subjekt endlich mitgeteilt, woran es zu glauben habe. Dies kann es zwar geben und wird es vielleicht in der vielerort atheistisch werdenden Welt immer mehr geben. Aber in der Welt der Religionen treffen wir auf Menschen, die durch ihre Religion von Gott vernommen haben und in Beziehung zu ihm zu leben versuchen. So muß Verkündigung notwendig ein dialogischer Vorgang werden. Dem anderen wird nicht das gänzlich Unbekannte gesagt, sondern die verborgene Tiefe dessen erschlossen, was er in seinem Glauben schon berührt. Und umgekehrt ist der Verkündiger nicht nur der Gebende, sondern auch Empfangender. In diesem Sinn sollte im Dialog der Religionen geschehen, was der Kusaner in seiner Vision des Himmelskonzils als Wunsch und Hoffnung ausgedrückt hat: Der Dialog der Religionen sollte immer mehr zu einem Zuhören auf den Logos werden, der uns die Einheit mitten in unseren Trennungen und Widersprüchen zeigt.

ANMERKUNGEN

* Der Text wurde ausgearbeitet für eine Sitzung der *Académie des sciences morales et politiques*, Paris. Rabbi Szejnberg, der das Thema angeregt hatte, sprach aus jüdischer Sicht darüber. Die weite Spannung des Themas, die konkrete Akzentsetzung und die Grenzen der Durchführung sind von diesem Anlaß her zu verstehen.

1 H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln 1963, S. 10.

2 R. Haubst, Art. »Nikolaus v. Kues«, in: *LThK²* VII, Sp. 988–991, Zitat Sp. 990.

3 *De pace fidei* 7, 11, 16, 20, 62 (Op. omnia VII. Hamburg 1959), zitiert nach Balthasar, a. a. O., S. 10f.

4 Vgl. R. Rouse/St. Ch. Neill, *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517–1948*. 2 Bde. Göttingen 1957/58; H. J. Urban/H. Wagner (Hrsg.), *Handbuch der Ökumenik*, Bd. II. Paderborn 1986.

5 Vgl. K. Reiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?* München 1989.

6 Zur Problematik des »Weltethos«, das Küng in diesem Zusammenhang postuliert R. Spaemann, *Weltethos als »Projekt«*, in: *Mercur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* Heft 570/571, S. 893–904.

7 J. A. Cottat, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, in: *La mystique et les mystiques*. Paris 1965; Ders., *Begegnung der Religionen*. Einsiedeln 1956; vgl. zur ganzen Fragestellung des Religionsdialogs H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen* (Amateca, III). Paderborn 1996. Hilfreich ist auch O. Lacombe, *L'élan spirituel de l'hindouisme*. Paris 1986.

8 R. Panikkar, *La Trinidad y la experiencia religiosa*. Barcelona 1989; deutsch: *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*. München 1993, S. 35–43.

9 Vgl. L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*. Paris 1986.

10 So das IV. Lateran-Konzil 1205: »quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda« (DS 806).

11 J. A. Cottat, *Begegnung der Religionen*, a. a. O., S. 84.

12 Vgl. zuletzt F. Dünzl, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*. Tübingen 1993; L. Bouyer, a. a. O., S. 225 ff.; nach wie vor wichtig H. U. von Bal-

thasar, Présence et pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse. Paris 1942.

13 Vgl. B. Stubenrauch, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung. Freiburg 1995, besonders S. 84–96.

14 Vgl. z. B. Apologia 31c: »Und zwar glaube ich, einen ausreichenden Zeugen dafür vorführen zu können, daß ich die Wahrheit sage, und das ist meine Armut«: *Kriton* 48 c-d.

15 Zum rechten Verständnis der Mission ist wichtig H. Bürkle, Missionstheologie. Stuttgart 1979; P. Beyerhaus, Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission, Bd 1: Die Bibel in der Mission. Wuppertal 1996. Wichtige Hinweise gibt R. Spaemann, Ist eine nicht-missionarische Praxis universalistischer Religionen möglich? in: Theorie und Praxis. Festschrift N. Lobkowitz zum 65. Geburtstag. Berlin 1996, S. 41–48.

HELMUT MOLL · KÖLN

Glaubenszeugnis durch Lebenshingabe

Die Märtyrer des 20. Jahrhunderts dem Vergessen entreißen

Wer den Versuch unternimmt, an der Schwelle des 21. Jahrhunderts zurückzublicken, wird folgende Feststellungen nicht unterdrücken können: Anstelle der vielprophzeiten Freiheit, die die vergangenen einhundert Jahre bringen bzw. fortsetzen sollte, setzte sich in vielen Ländern der Erde eine neue Unfreiheit durch, eine Unfreiheit des Denkens, eine Unfreiheit des Handelns, eine Unfreiheit der Versammlungsfreiheit. Diese Formen der Unfreiheit verbanden sich nicht selten mit dem Phänomen des Totalitarismus.¹ Die modernen Diktaturen des 20. Jahrhunderts, also der russische Kommunismus, der italienische Faschismus wie der deutsche Nationalsozialismus gebärdeten sich samt und sonders totalitär. Die Idee des Totalitarismus zeichnete sich dadurch aus, daß sie den ganzen Menschen wollte, mit Leib und Seele, so daß kein Bürger einem anderen Staatswesen angehören durfte, selbst wenn er gewollt hätte. Diese Form von Totalitarismus manifestierte sich als eine zweite Form von Unfreiheit, die den vom Gewissen geleiteten Menschen in eine existentielle Bedrohung brachte, so sehr, daß er an den Rand selbstquälerischer Identität geriet.

Wenn in diesen Jahren auffallend zahlreiche Monographien über das 20. Jahrhundert vorgelegt werden, dann auch deshalb, weil die vergangenen hundert Jahre Geschichte nicht dem Vergessen anheim fallen dürfen. Die katholische Kirche als Ge-

HELMUT MOLL, Jahrgang 1944, Priester 1976, studierte Theologie und Geschichte in Bonn, Tübingen, Rom, Münster und Regensburg; Promotion 1973. Seit 1996 erstellt er im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz das *Martyrologium des 20. Jahrhunderts*.