

## CHRISTUS UNSER FRIEDE

### Die Weltgebetstreffen in Assisi

Das Pontifikat Johannes Pauls II. gehört zu den längsten in der Geschichte der Kirche. Es war gekennzeichnet durch innerkirchliche Diskurse um die richtige Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils und durch große weltpolitische Veränderungen wie den Fall der Berliner Mauer. Der polnische Papst, in der Nähe von Auschwitz aufgewachsen, wollte und konnte nicht zu den politischen Herausforderungen in seinem Heimatland und in der Welt schweigen, wenn er die Würde des Menschen<sup>1</sup> gefährdet sah. Wurde sein innerkirchliches Handeln oft kritisiert, so steht er mit seinem politischen Engagement in großem Ansehen. So umstritten die Person des Papstes war, so umstritten waren auch die Gebetstreffen in Assisi,<sup>2</sup> die auf seine Initiative zurückgehen und die seine Nachfolger Benedikt XVI. und Franziskus weitergeführt haben. Mit dem Gebetstreffen haben die Päpste den seit 1968 am 1. Januar begangenen Weltfriedenstag über die Kirche hinaus geweitet.<sup>3</sup> Für die einen sind die Treffen Meilensteine im interreligiösen Dialog, für die anderen stehen sie unter Häresie- und Synkretismusverdacht.<sup>4</sup> Der interreligiöse Dialog und die Gebetstreffen sind jedoch gegenüber solchen Vorwürfen zu verteidigen, stellen sie vielmehr einen *locus theologiae* dar, von dem aus sich das Christentum im Licht der Offenbarung der Fragen der Religionen und ihrer Wahrheit stellt.<sup>5</sup> Die Päpste stellten sich diesem Gespräch, was sich in ihren Ansprachen niederschlägt (1.) und weiten dabei den Friedensbegriff aus (2.), weil sie mit Eph 2, 14 bekennen, dass Christus der Friede ist. Die Kirche folgt darin dem Beispiel Jesu, um in ihm dem Frieden und der Welt zu dienen (3.).

### 1. Die Weltgebetstreffen im Spiegel der päpstlichen Ansprachen

Zum Abschluss der Gebetswoche um die Einheit der Christen am 25. Januar 1986 lud Papst Johannes Paul II. im UNO-Jahr für den Frieden die Weltreligionen zum ersten Gebetstreffen nach Assisi ein. Der polnische Papst hat damit ein Zeichen der Zusammengehörigkeit gesetzt und trennende Mauern in den Herzen niedergerissen, wie es wenige Jahre später mit der Mauer der politischen Trennung der Welt in Ost und West geschehen sollte. Mit dem 25. Januar setzte der römische Bischof aber auch ein innerkirchliches Zeichen, indem er sich bewusst in die Tradition des Friedenspapstes Johannes XXIII. stellte, der am 25. Januar 1959 das II. Vatikanische Konzil angekündigt hatte. Die Religionstreffen in Assisi stehen auf dem festen Boden des II. Vatikanischen Konzils und seinen Lehren über die Kirche (LG), der Religionsfreiheit (DH) und der Beziehung der Kirche zu den Religionen (NA).<sup>6</sup> Das Gebet um Frieden ist immer Gebet um den Geist Gottes, der im religiösen Leben und in den Traditionen aller Religionen wirkt.<sup>7</sup>

In seiner Ansprache<sup>8</sup> am 27. Oktober in Assisi unterstreicht der polnische Papst zu Beginn, dass die Zusammenkunft ein Zeichen für die Welt sein solle. Frieden könne nicht nur am Verhandlungstisch gemacht werden, sondern er müsse erbeten werden. Zugleich sekundiert der Papst den Kritikern des Treffens. Das gemeinsame Gebet dürfe nicht eine Relativierung der eigenen religiösen Überzeugungen sein, weil jeder Mensch dem Gewissen und der Wahrheit verpflichtet ist, das sich auf die letzte Wirklichkeit («*Realtà ultima*») bezieht. Es darf nicht übersehen werden, dass bereits beim ersten Weltgebetstag nicht nur das gemeinsame Gebet im Mittelpunkt stand, sondern dass sich zuvor die einzelnen Religionen an getrennten Orten zum Gebet versammelt haben und schweigend zum Gebet *voreinander* und *füreinander* pilgerten. Im Gebet der christlichen Gemeinschaften hält der Papst eine christologisch ausgerichtete Ansprache, in der er die getrennten Christen auf den Frieden verpflichtet, der Jesus Christus ist (Eph 2, 14), und der die Kirche zu seinem Werkzeug der Versöhnung macht (LG 1).

Den Höhepunkt bildete 1986 das Zusammentreffen auf der *Piazza inferiore* vor der Basilika in Assisi. Johannes Paul II. wendet sich an die Anwesenden als «Bruder und Freund, aber als einer, der an Jesus Christus und an die katholische Kirche glaubt und der erster Zeuge des Glaubens an ihn ist». In den verschiedenen Überzeugungen wissen die Religionen um die Verantwortung für den Frieden. Als Papst müsse er aber bekennen: «der Friede trägt den Namen Jesus Christus». Der Friede kann nicht eine äußere Tat sein, sondern er muss sich aus der tiefsten Gewissensüberzeugung nähren, der das alltägliche Leben durchströme. Nur so lässt sich für den polnischen Papst der Frieden in Gerech-

tigkeit, Liebe und Freiheit verwirklichen.

Im Pontifikat Johannes Pauls II. kam es zwei weitere Male zu einem Gebetstreffen in Assisi. 1993 lud der polnische Papst Vertreter der im Balkankrieg involvierten Religionen ein. Wie bereits 1986 bekennt sich der Papst zu Christus als den Frieden (Eph 2, 14), sodass Frieden die Bekehrung zu ihm bedeute.<sup>9</sup> Die Schrecken des Anschlags vom 11. September 2001 veranlassten Johannes Paul II. nochmals, die religiöse Weltgemeinschaft am 24. Januar 2002 nach Assisi zu einem Friedensgebet einzuladen. Dabei unterstrich er, dass Frieden auf den Pfeilern der Gerechtigkeit und der Vergebung stehen.<sup>10</sup> Dort, wo Gerechtigkeit und Vergebung fehlen, ist für den polnischen Papst der Terror gesät, der nicht nur ein Anschlag auf den Menschen, sondern zugleich auf Gott ist.

Benedikt XVI. pilgerte 2011 zum 25-jährigen Jubiläum des ersten Treffens mit Vertretern der Weltreligionen in die Stadt des *poverello*. Er machte jedoch einen Schritt über seinen Vorgänger hinaus, indem er auch Agnostiker und Atheisten dazu einlud und damit unterstrich, dass sie zu der einen Menschheitsfamilie gehören, in der Gottes Geist wirkt. Der Theologen-Papst setzte einen anderen Akzent und stellte das Gebetstreffen unter den Titel «Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt». Diese geänderte Orchestrierung des Treffens ermöglichte es dem Papst auf grundlegende Überlegungen und den Zusammenhang von Freiheit, Wahrheit und Frieden einzugehen, ohne damit zugleich den Gedanken christologisch engführen zu müssen. In seiner Ansprache erinnerte Benedikt XVI. an den Beweggrund für das Gebetstreffen 1986 und an den Fall des Eisernen Vorhangs 1989, der für ihn der «Sieg der Freiheit» und damit ein «Sieg des Friedens war».<sup>11</sup> Die verstrichenen 25 Jahre hätten jedoch gezeigt, dass Freiheit nicht der Garant für den Frieden sei. Atheistischer Fanatismus und religiöser Terrorismus führen immer wieder zu einer Pervertierung der Freiheit und zeigen deren Pathologien auf. Freiheit ist für den Theologenpapst dort gefährdet, wo der Mensch sich selbst zum Maßstab und Religion sich selbst absolut setzt. Als Anfrage an beiden Positionen sieht er die Rolle der Agnostiker, die den Atheismus und die Religionen in eine Krise ihrer Überzeugungen versetzen können, wenn sie in ihrem Suchen und Fragen auf eine existierende Wahrheit verweisen und die Religion daran erinnern, dass Gott immer der je Größere ist, der nicht einfach besessen werden kann. Auf dem Fundament von GS 19–21 anerkennt der Konzilspiritus die differenzierte Suche und das Fragen der Agnostiker, die er als «Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens» sieht.<sup>12</sup> Benedikt XVI. ist davon überzeugt, dass aus der Wahrheit der Frieden kommt und dass in der Wahrheit der Frieden zu finden ist.

Papst Franziskus lud 2016 zum 30-jährigen Gedenken an das erste Weltgebetstreffen an den Ort seines umbrischen Namenspatrons ein und stellte es

unter das Motto «Durst nach Frieden. Religionen und Kulturen im Dialog». Nach einem voneinander getrennten Gebet der Religionen kamen alle Vertreter zu einem gemeinsamen Friedensappell zusammen.<sup>13</sup> In seiner Ansprache<sup>14</sup> nimmt der argentinische Papst einen Topos seines Pontifikats auf. Er versteht sich und die Anwesenden als Pilger, die sich aufmachen und an die Ränder gehen sollen, um dort für den Frieden zu beten und ihn aufzubauen. Die Bewegung öffnet für die Not des Nächsten. In drastischen Worten warnt er im Wissen um das Gewaltpotential der Religionen vor dem «Virus der Gleichgültigkeit», das Religion zum «Heidentum der Gleichgültigkeit» verkommen lässt. Anders als sein Vorgänger spricht Franziskus in weiten Teilen seiner Ansprache vom Frieden als Gabe Gottes, nach der der Mensch immer Durst verspüren müsse. Wenn der Glaube an Gott nicht geteilt werden kann, dann liegt die Grundlage des Friedens in «Vergebung», «Aufnahme», «Zusammenarbeit» und «Erziehung». Frieden und Barmherzigkeit, die als *cantus firmus* seines Pontifikats gelten können, gehen für den Pontifex Hand in Hand und sind unzertrennlich. Wenn Franziskus mehrmals unterstreicht, dass um den Frieden gebetet werden muss, dann ist Frieden nicht nur eine Gabe Gottes, sondern Gott selbst ist der Friede: «Der Friede ist der Name Gottes», denn «der Name Gottes ist Barmherzigkeit».<sup>15</sup>

## 2. Christus, der Frieden für die Welt

Die Päpste sind sich bewusst, dass sich die ganze Weltgemeinschaft für den Frieden einsetzen muss. Es müssen politische Wege gefunden werden, die in eine gerechte Zukunft führen. Sie erinnern in ihren Ansprachen jedoch daran, dass der Friede immer auch eine Gabe Gottes sei. Das Lukasevangelium berichtet in der Geburtsszene, dass den Hirten ein Engel erscheint und ihnen die Geburt des Erlösers verkündet. Die Ankündigung ist begleitet von einem Heer von Engeln, das das Lob Gottes singt: «Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens» (Lk 2, 14).<sup>16</sup> Der irdische Frieden ist hier verbunden mit der Ehre Gottes. Göttliches Handeln vollzieht sich nicht außerhalb der menschlichen Freiheit. Gott bestimmt nicht den Frieden, sondern Friede ist Ausdruck einer Gottesbeziehung. Anders gesagt: wenn Menschen sich in Freiheit und aus Freiheit für Frieden und Gerechtigkeit einsetzen, dann handeln sie zur Ehre Gottes.

Der Friede Gottes ist dabei verbunden mit dem Wohlgefallen (εὐδοκία). Für den Evangelisten ist das Wohlgefallen christologisch bestimmt. In der Taufszene Lk 3, 21–22 ist es Jesus, auf den der Geist herabsteigt und eine Stimme ruft: «Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen» (ἐν σοὶ

εὐδόκησα). Der Mensch des Wohlgefallens ist somit der Mensch, der sich in die Christusähnlichkeit hineingibt.<sup>17</sup> Jedoch darf dies nicht christozentrisch verengt, sondern es muss protologisch universal versanden werden; die Christusähnlichkeit wird gnadentheologisch in der Taufe geschenkt, doch ist sie bereits schöpfungstheologisch grundgelegt, indem sich in der Inkarnation das Schöpferwort «gewissermaßen mit jedem Menschen geeint» hat (GS 22), weil in ihm alles erschaffen wurde (vgl. Kol 1, 16).

In Gen 1,26–27 wird der Mensch als gottähnliches Bild geschaffen, «als unsere Statue, wie unsere Ähnlichkeit».<sup>18</sup> Die Schöpfungserzählung nimmt die altorientalische Vorstellung auf, dass Statuen von Königen oder Göttern die Abgebildeten repräsentierten. Dem Menschen als «Statue und Ähnlichkeit Gottes» kommt hierbei die Aufgabe zu, dass er den Schöpfer in der Welt nicht nur abbildet, sondern wirklich stellvertretend vertritt. Dies begründet die Würde des Menschen, verpflichtet ihn aber zugleich darauf, das Schöpfungswerk zu achten und fortzuführen. Da der Mensch dies aber nicht aus eigenen Kräften vermag, bleibt er auf das göttliche Wohlgefallen und auf das schaffende Wort angewiesen. Der Kolosserhymnus hebt die Schöpfungsmittlerschaft des Wortes hervor und unterstreicht, dass Christus «das Bild des unsichtbaren Gottes und Erstgeborener der ganzen Schöpfung» ist (Kol 1, 15). Er ist nicht *Antitypos* des Menschen, sondern sein *Prototypus*. An ihm hat menschliche Freiheit und menschliches Schaffen Maß zu nehmen, um in ihm immer mehr dem ähnlich zu werden, den der Mensch als lebendige Statue repräsentiert. Christliche Friedensethik ist damit christologisch konzentrierte Theologie und Anthropologie.

Johannes Paul II. verweist in *Redemptor hominis* auf GS 22 und sieht in dem, der «das Bild des unsichtbaren Gottes» ist, die göttliche Ähnlichkeit jedes Menschen wiederhergestellt und konkretisiert damit die Anthropologie durch die Christologie.<sup>19</sup> In der Schöpfung und in allen Menschen ist nicht nur die Gottähnlichkeit grundgelegt, sondern auch der Friede. Der Einsatz für den Frieden ist somit nicht nur ein moralisches Engagement, sondern zunächst und zuerst die Wesensverwirklichung des Menschseins als Geschöpf Gottes. Christusähnlichkeit bedeutet demnach, dass sich der Mensch in Christus selbst klar wird (GS 22: «*vere clarescit*») und in der friedvollen Übereinstimmung mit seinen Mitmenschen leben kann.<sup>20</sup> Jede Friedensbemühung des Menschen ist daher eine Verwirklichung der Proexistenz Jesu, um Recht und Gerechtigkeit zu schaffen, die Kennzeichen für das Reich Gottes sind. In der Sorge um den gemeinsamen Frieden erschließt sich der Mensch also immer tiefer seine eigene Existenz und seinen Transzendenzbezug (vgl. NA 1), weil der «Frieden auf Erden» seinen Möglichkeitsgrund in der «Ehre Gottes in der Höhe» hat. Dem Menschen gereicht der Frieden zur Ehre; schuf Gott alles sehr gut, so steht der Mensch in der stellvertretenden Verantwortung dafür. So darf der Dativ

in Lk 2, 14 ἐν ἀνθρώποις als *Dativus instrumentalis* übersetzt werden: durch den Menschen wird der Frieden auf Erden verwirklicht. Frieden in der Welt ist Bild und Gleichnis der himmlischen Herrlichkeit, wie der Mensch Bild und Gleichnis Gottes ist.

Das Lukasevangelium verankert die Geburt Jesu geschichtlich in der Zeit des Augustus (Lk 2, 1), der mit seiner Regentschaft das goldene Zeitalter des Friedens in seinem Reich durchsetzte. Die *pax Christi* ist der *pax Augusti* nicht entgegengesetzt, aber sie übersteigt diese. Der Friede, um den die Vertreter der Religionen und Kulturen beten, ist derjenige, der die Erde übersteigt und mit der Herrlichkeit des Himmels verbindet. Die *pax Christi* ist wirklich *pax hominibus bonae voluntatis*, weil sie nicht von der politischen Macht eines Herrschers abhängt, sondern von der Demut der Inkarnation und dem Respekt der menschlichen Freiheit. Für Lk 2, 14 zeigt sich die himmlische Ehre Gottes durch den irdischen Frieden, den der Mensch als Repräsentant Gottes wirken soll. Frieden als Heil liegt in der Hand Gottes und wird konkret im Gottmenschen Jesus Christus. «Christus ist unser Friede» (Eph 2, 14)<sup>21</sup>, weil er nicht durch Unterdrückung den Frieden schafft, sondern durch das Zerbrechen aller Feindschaft und Trennung durch sein Kreuz allen Menschen diesen Frieden anbietet. Frieden in der Welt bedeutet, dass nicht nur die Waffen ruhen und sozial-politische Gerechtigkeit herrscht, sondern dass der Mensch in seinem Gewissen diesem Frieden zustimmt. Dazu braucht es die Versöhnung und gegenseitige Vergebung, um die ursprüngliche Bestimmung des Menschen als Statue Gottes wiederherzustellen.

### 3. Inklusivistische Ekklesiologie und kenotische Christologie

«Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen» (1 Tim 2, 4) ist Ausdruck dafür, dass Gott alle Menschen guten Willens zum Heil führen will (vgl. LG 16; GS 22). Der Geist Gottes wirkt das Gute und Wahre in anderen Religionen und verpflichtet sie auf das Gewissen (vgl. DH 10). Es ist aber der Geist, der vom einen Mittler Jesus Christus zwischen Gott und Mensch (1 Tim 2, 6) nicht getrennt werden kann. In ihm ist die eine Heilsordnung gegeben, die sich eschatologisch durch Gottes Tat bewahrheiten muss. Die Kirche als Sakrament des Heils (LG 1; 48) dient der Verbreitung der Heilsbotschaft, aber sie selbst ist nicht das Heil; sie bezeugt den Weg, der wahrhaft zum Leben führt, aber sie ist nicht mit ihm identisch: Es gilt nicht *extra ecclesiam nulla salus*, sondern einzig *extra Christum nulla salus* (vgl. LG 8).<sup>22</sup> Wird besonders das *extra ecclesiam* der vermeintlich orthodoxen Kritiker der Gebetstreffen herausgestrichen, so fallen sie damit selbst aus der

Orthodoxie heraus, weil sie damit die Kirche und den Geist mit Christus in eins setzen. Die endgültige Offenbarung ist in Jesus Christus gegeben, aber es kann durch das Geistwirken Heil in anderen Religionen geben,<sup>23</sup> weil Christus vom Geist, beide aber von der Kirche zu unterscheiden sind. Das Heil der Menschen und der ganzen Welt ist trinitarisch bemessen und ekklesiologisch bezeugt. Weil das trinitarisch vermittelte Heil immer größer ist, als es je ekklesiologisch vermittelt werden kann, darum muss die Kirche in der Begegnung mit den anderen Religionen auf die Elemente des Wahren und Guten achten, die sie selbst noch mehr auf das Heil in Jesus Christus ausrichten können. Das Christentum allgemein, aber insbesondere die Kirche kann nur dann religions- und ideologiekritisch wirken, wenn es die geistgewirkten Elemente außerhalb ihrer selbst anerkennt. Dies hat nichts damit zu tun, über eine Wahrheit konsensual zu verhandeln. Weil Jesus Christus von sich sagt, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu sein (Joh 14,6), bedeutet der interreligiöse Dialog die Spuren des Heils auch außerhalb der Kirche zu suchen, um diese Elemente in der eigenen Gemeinschaft entweder neu, oder wieder zu entdecken und sich danach auszurichten. Der interreligiöse Dialog darf als eine indirekte Mission für die Kirche verstanden werden, indem sie sich dadurch immer mehr von ihrer Glaubenswahrheit in Anspruch nehmen lässt, diese erkennt und verkündet. Damit ist jedoch – wie bereits Johannes Paul II. in seiner programmatischen Enzyklika *Redemptor hominis* schrieb – ein belehrender und triumphalistischer Kirchen- und Missionsbegriff zu verabschieden; christliche Mission ist hörende und antwortende Mission (vgl. 1 Petr 3, 15), die im Dialog die Wahrheit Christi verkündet.<sup>24</sup>

Weil die Kirche Sakrament des Heils ist, weiß sie sich immer auf Jesus Christus verwiesen. Er ist die Wirklichkeit, die die Kirche begründet und den sie verkündet. Somit muss Kirche als Kirche Jesu Christi seine Gesinnung und seine Haltung annehmen (vgl. Phil 2, 5). Der Weg Jesu führte zum Menschen, darum muss für den Wojtyła-Papst der Mensch der Weg der Kirche sein.<sup>25</sup> Eine inklusivistische Ekklesiologie im interreligiösen Dialog ist daher der kenotischen Christologie verpflichtet.<sup>26</sup> In der Kenosis (vgl. Phil 2, 6–11) wendet sich Gott in seinem Sohn Jesus Christus seiner Schöpfung voll und ganz zu, ohne dass er dabei aufhört, er selbst zu sein. Seine Selbstentäußerung bedeutet eben nicht Selbstaufgabe, sondern das Festhalten an dem, was er *ist*. Darf Schöpfung im Sohn (Kol 1, 16) schon als Selbstentäußerung Gottes verstanden werden, indem Gott in vollkommener Freiheit und Liebe die Welt als Gegenüber zu sich erschafft, so verwirklicht er in der Inkarnation des Sohnes nun geschichtlich die Verbindung des Schöpfers mit dem Geschöpf (vgl. GS 22). Die bei den Friedensgebeten in Assisi versammelte Gemeinschaft ist Ausdruck und Bild der von Gott geschaffenen Welt, was jedoch nicht bedeutet, dass alle Religionen

einen Offenbarungsanspruch für sich behaupten können, der dem der biblischen Offenbarung entspricht. Auch wenn sich Gott in anderen Religionen in Offenbarungselementen zeigen kann, so ist seine Selbstaussage an die Verheißung an sein Volk Israel gebunden, die in Jesus Christus ihr Ende findet (vgl. Röm 10,4).<sup>27</sup> In Jesus Christus begegnet Gott dem Menschen und nimmt ihn in seiner Freiheit an. Christlicher Glaube macht sich im interreligiösen Dialog die kenotische Haltung Jesu Christi zu eigen, wenn er in anderen Religionen und Kulturen, selbst im Atheismus, zunächst einmal Gottes schöpferische Tat erkennt und anerkennt. In diesem Dialog geht es dann um Selbentäußerung des eigenen Glaubens, ohne ihn aufzugeben. Es kommt zu einer Neukontextualisierung des Glaubens, in der es um das uneingeschränkte Teilen der gemeinsamen *conditio humana* und der *conditio mundi* geht.

Eine kenotische Haltung im Glauben und im Dialog heißt mitgehen in den Tod der Menschheit und dieser Welt. Der Tod zeigt sich in der Gebrochenheit und im Krieg der Religionen und Kulturen. In der letzten Selbentäußerung der Welt in Ungerechtigkeit, Umweltzerstörung und Krieg geben Christen der Welt dafür Zeugnis, dass Jesus Christus der ist, in dem Gott sich mit allen Menschen verbunden hat. Er ist die Umkehr aus der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit, vom Tod zum Leben, das der ganzen Welt gelten soll. Es ist die Hoffnung, von der die Christen glauben, dass sie zum Licht der Auferstehung führt. In diesem kenotischen Zeugnis der Liebe Gottes, die in Jesus Christus geschichtlich geworden ist, üben Christen den Dialog mit den Religionen und Kulturen der Welt. Es ist jedoch ein demütiges Zeugnis, wie die Liebe demütig ist, aber gerade darin ihre Macht erweist (vgl. 1 Kor 13). Das kenotische Zeugnis ist der diakonische Auftrag der Kirche in der Welt.

Das interreligiöse Gebet und der Dialog mit anderen Kulturen hat auch Zeugnischarakter für die Kirche. Durch andere Religionen lässt sie sich herausfordern, nicht in einem ekklesiologischen *incurvatum in seipsum* zu verharren, sondern immer wieder eine kenotische Haltung einzunehmen. Im Dialog mit der Welt und den Religionen kann die Kirche ihre Botschaft lernen.

«Christen brauchen» – so Bertram Stubenrauch – «die Weisheit der anderen, um tiefer zu verstehen, was in Christus der Welt tatsächlich gesagt ist. Sie brauchen das Gespräch mit den verschiedenen Kulturen und Denkrichtungen, damit ihnen aufgeht, in welche Tiefendimensionen das Wort Gottes reicht. Sie brauchen die Religionen, um dankbar einzusehen, dass der Mensch als universales Gottessymbol mit seiner Ahnung nicht ins Leere greift».<sup>28</sup>

Die Begegnung mit den Religionen lässt die Kirche die Universalität des Wortes Gottes erkennen, das in seiner Größe über die eigenen Grenzen immer hinausgeht und hinauswirkt. Die Treffen in Assisi sind Gebete *füreinander*, weil sich das Wort Gottes *für alle* ausgesprochen hat. Christen können und dür-



fen Andersgläubigen und jedem, der seinem Gewissen folgt, nicht gleichgültig gegenüber treten, sondern sie vertrauen und warten darauf, dass «Gott alles in allem» sein wird (1 Kor 15,28). Origenes nimmt in der *Siebten Homilie über Leviticus Nr. 2* die Kenosis in seine typologische Deutung des Priesters Aaron für Christus auf. Der wahre Hohepriester entäußert sich und reicht den Kelch seines Blutes, aber er wartet und wird erst wieder vom Weinstock trinken und sich freuen (vgl. Mt 26,29), wenn alle den Weg der Umkehr eingeschlagen haben. Die Freude Christi und seine Herrlichkeit wird erst vollendet sein, wenn kein Glied mehr fehlt.<sup>29</sup> Origenes zeichnet das eschatologische Bild des verherrlichten Christus, der sich selbst als Auferstandener nochmals im Warten entäußert. Das Christentum wird es im interreligiösen Gebet dem wartenden Christus gleichen. Das Warten wird in Freude erfüllt sein, wenn die Religionen in ihrem Gewissen den Weg der Wahrheit suchen (vgl. DH 3) und auf diesem Weg mitarbeiten an dem Frieden, der aus der Wahrheit stammt. In dieses Warten fügen sich die Weltgebetstreffen ein. Der Mensch ist in seiner Freiheit wahrheitsfähig<sup>30</sup>, auch wenn er sie nicht in ihrer Fülle ausschöpfen kann. Das Christentum legt dafür Zeugnis ab, dass Jesus Christus diese Wahrheit ist, auf die alles Suchen hinstrebt.<sup>31</sup> Interreligiöser Dialog, der seine Grundlegung in der kenotischen Christologie hat, darf daher an einer «starken Vernunft» und an einem «starken Glauben» festhalten, denn in diesem Dialog zeigt sich, dass die personale Wahrheit in Jesus Christus Mensch und damit schwach geworden ist, damit das menschliche Verstehen und Erkennen stark wird (vgl. 2 Kor 8,9; 12,10).<sup>32</sup>

Die kenotische Christologie, wie sie in Phil 2,5–11 beschrieben ist, ist in Form eines Hymnus gestaltet, der in der Doxologie endet: «Jesus Christus ist der Herr, zur Ehre Gottes des Vaters». Der Lobpreis Gottes lädt zum existentiellen Mitvollzug dessen im Glauben ein, was der Beter darin spricht.<sup>33</sup> In der kenotischen Haltung Jesu bis zum Tod am Kreuz kommt es zur Verherrlichung des Namens des Vaters (vgl. Joh 17,1–26). Christliches Bekenntnis als Lob des Gottesnamens kann und darf nie gewaltvoll sein, sondern ist gekennzeichnet durch das Werben für den Frieden und die Wahrheit; auch der interreligiöse Dialog und jedes interreligiöse Gebet müssen somit doxologisch sein, weil sich nur darin die «Ehre Gottes in den Höhen und der Friede den Menschen guten Willens» ausdrückt.

Die Gebetstreffen in Assisi können nicht, wie es einige Kritiker immer wieder vorbringen, als Absage an den biblischen Missionsauftrag und an das Bekenntnis zur Einzigkeit Jesu Christi gewertet werden. Das unterstreicht Papst Johannes Paul II. mit seiner Enzyklika *Redemptoris missio*.<sup>34</sup> Mission und Bekenntnis verlangen vielmehr, dass sich die Kirche aufmacht, um den Brüdern und Schwestern in der Welt zu begegnen und sich für den Frieden einzusetzen. Nur dann, wenn die Kirche sich für den Frieden, die Gerechtigkeit und das

Wohl aller Menschen einsetzt, ist sie Sakrament des Heils, das sich nicht auf die Grenzen der Kirche beschränkt. Heil und Frieden sind in Jesus Christus gegeben. Dessen war sich der Papst in seinem gesamten Pontifikat bewusst und führte in diesem Glauben die Kirche in das dritte Jahrtausend. Das große Jubiläumsjahr 2000 kündigte er damit an, dass allen Menschen das Heil verkündet werden soll. Die Kirche kann dies aber nur, weil sie sich vom Geist Gottes führen lässt und in seinem Wirken Jesus Christus verkündigt. Der polnische Papst vertraute darauf, dass die Kirche den Weg in das neue Jahrtausend nur zusammen mit den «Brüdern und Schwestern der einen Menschheitsfamilie» gehen kann.<sup>35</sup> Diesen Weg begleitet eine kenotische Haltung, die die Kirche immer wieder neu vom Gottessohn erlernen muss. In dieser kenotischen Haltung spricht der Papst von der «Reinigung des Gedächtnisses» und bittet im Heiligen Jahr im Angesicht der Welt um Vergebung der Sünden, die durch kirchliches Handeln entstanden sind. Dies konnte er, weil es die Barmherzigkeit des Vaters ist, der aus der Erniedrigung der Sünde und der Verfehlung den «Menschen seines Wohlgefallens» zu seiner Ehre erhöht und ihm in der Verzeihung Frieden schenkt. Im Glauben an die Barmherzigkeit des Vaters stellte der Wojtyła-Papst dem Schuldbekennnis die Sorge um Frieden und Gerechtigkeit für die Menschen der Welt an die Seite, wofür die Kirche im dritten Jahrtausend für alle Menschen zur Botin werden soll.<sup>36</sup>

## Anmerkungen

- 1 Siehe Karol WOJTYŁA, *Von der Königswürde des Menschen. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal König*, Juliusz STROYNOWSKI (Hg.), Stuttgart 1980.
- 2 Grundlegend zu den Gebetstreffen siehe: Max SECKLER, Synodos der Religionen. Das «Ereignis von Assisi» und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen, ThQ 169 (1989) 5–24; Gerda RIEDL, *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext*, Berlin – New York 1998; Heino M. SONNEMANS, *Dialog der Religionen. Wege und Ziele – Differenzen und Einheit* (= Beg. 14), Bonn 2005, 77–111.
- 3 Vgl. zu den Weltfriedenstag Alexander MERKL, «Der Friede ist möglich». Die Päpste und die Weltfriedenstag, IKaZ 46 (2017) 535–545. Jedoch verdeckt der Weltfriedenstag am 1. Januar das in der Liturgie verdrängte Fest der Beschneidung des Herrn. Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet*, Freiburg i. Br. 2020. In der Deutung des Epiphaniestes als «Fest für die Universalität Gottes und seiner Offenbarung, die allen Völkern und Kulturen gilt», plädiert H. Hoping: «Bedenkt man, welche Rolle der Religionsfriede für den Weltfrieden besitzt, wäre Epiphanie wohl besser als kirchlicher Weltfriedenstag geeignet als der 1. Januar». Helmut HOPING, *Jesus aus Galiläa. Messias und Gottes Sohn*, Freiburg i. Br. 2019, 306–307.
- 4 Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, Absage an religiöse Eiferer. Die religionstheologischen Grundlagen für das Gebetstreffen in Assisi, in: DERS. – Roman A. SIEBENROCK (Hg.), *Selig, die Frieden stiften. Assis – Zeichen gegen Gewalt*, Freiburg i. Br. 2012, 13–52, 18–29.
- 5 Vgl. Michael L. FITZGERALD, A Theological Reflection on Interreligious Dialogue, in: Karl Josef BECKER – Ilaria MORALI (Hg.), *Catholic engagement with world Religions. A comprehensive Study*, New York 2010, 383–394, 383.
- 6 Vgl. dazu TÜCK, Absage an religiöse Eiferer (siehe Anm. 4), 29–39.
- 7 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Redemptor hominis Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an*

- die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, die Priester und Ordensleute, die Söhne und Töchter der Kirche und an alle Menschen guten Willens zum Beginn seines päpstlichen Amtes vom 4. März 1979 (= VApS 6), Bonn 1979, Nr. 6: «Geschieht es nicht manchmal, daß die starken religiösen Überzeugungen der Anhänger der nichtchristlichen Religionen – Überzeugungen, die auch schon vom Geist der Wahrheit berührt worden sind, der über die sichtbaren Grenzen des Mystischen Leibes hinaus wirksam ist – die Christen beschämen, die ihrerseits oft so leichtfertig die von Gott geoffenbarten und von der Kirche verkündeten Wahrheiten in Zweifel ziehen?».
- 8 Zitiert nach: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/travels/1986/travels/documents/trav\\_perugia-assis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/travels/1986/travels/documents/trav_perugia-assis.html); (zuletzt eingesehen am 02.06.2020).
  - 9 Vgl. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/travels/1993/travels/documents/trav\\_assis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/travels/1993/travels/documents/trav_assis.html); (zuletzt eingesehen am 02.06.2020).
  - 10 Vgl. [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20020124\\_discorso-assis.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assis.html); (zuletzt eingesehen am 02.06.2020).
  - 11 Hier zitiert nach BENEDIKT XVI., Ansprache von Papst Benedikt XVI., Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für den Frieden und Gerechtigkeit auf der Welt, «Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens», in: Jan-Heiner TÜCK – Roman A. SIEBENROCK (Hgg.), *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*, Freiburg i. Br. 2012, 248–252, 248. Zum Verständnis Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. zum interreligiösen Dialog siehe: Joseph RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003; Horst BÜRKLE, «Den Originalton in den Religionen wahrnehmen». Benedikts XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs, in: *IKaZ* 35 (2006) 573–594.
  - 12 Vgl. hierzu Thomas SCHÄRTL, Atheismus und Agnostizismus als Fremdprophetie, in: Jan-Heiner TÜCK – Roman A. SIEBENROCK (Hgg.), *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*, Freiburg i. Br. 2012, 149–181.
  - 13 Bereits in seinem apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* hebt Franziskus den interreligiösen Dialog für den Frieden hervor, der nicht Frucht eines diplomatischen Kompromisses sein könne. Vgl. FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* vom 24. November 2013 (= VApS 192), Bonn 2013, Nr. 250–254.
  - 14 Vgl. [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/september/documents/papa-francesco\\_20160920\\_assis-preghiera-pace.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/september/documents/papa-francesco_20160920_assis-preghiera-pace.html) (zuletzt eingesehen am 02.06.2020).
  - 15 Vgl. FRANZISKUS, *Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tomielli*, München 2016. Der Ausdruck «Der Name Gottes ist Frieden» findet sich bereits bei JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben NOVO MILLENIO INEUNTE Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000* vom 6. Januar 2001 (= VApS 150), Bonn 2001, Nr. 55: Der Name des einzigen Gottes muss immer mehr zu dem werden, was er ist, *ein Name des Friedens und ein Gebot des Friedens*» (Hervorhebung im Original).
  - 16 Vgl. Hans KLEIN, *Das Lukasevangelium* (KEK 1,3), Göttingen 2006, 137–140; Hildegard SCHERER, *Bonae voluntatis suae*. Zur Bedeutung von Lk 2,14 bei Augustinus, Luther und Johannes XXIII., *Vulgata in Dialogue* 2 (2018) 69–84.
  - 17 Vgl. Joseph RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Beiträge zur Christologie* (= JRSG 6,1), Freiburg i. Br. 2013, 91: «Der Mensch des Wohlgefallens ist Jesus. Er ist es, weil er ganz in der Zuwendung zum Vater, im Hinschauen auf ihn und in der Willensgemeinschaft mit ihm lebt. Menschen des Wohlgefallens sind demnach Menschen, die die Haltung des Sohnes haben – christusförmige Menschen».
  - 18 Vgl. Georg FISCHER, *Genesis 1–11*, HThKAT, Freiburg i. Br. 2018, 148–155.
  - 19 Vgl. zu GS 22 JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptor hominis* (siehe Anm. 7), Nr. 8 und 18; TÜCK, Absage an religiöse Eiferer (siehe Anm. 4), 35–36.
  - 20 Vgl. Hans-Joachim SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* *Gaudium et spes*, in: HThKVatII 4, Sonderausgabe, Freiburg i. Br. 2009, 581–886, 739–743. Der Kommentator unterstreicht, dass Offenbarung Aufklärung ist, sodass die «Identifizierung Christi als des fleischgewordenen Wortes erschließt, was den Menschen am Geheimnis seiner Existenz ausmacht» (740).
  - 21 Vgl. hierzu Christopher R. A. MORRAY-JONES, *The Epistle to the Ephesians*, in: Christopher ROWLAND – Christopher R. A. MORRAY-JONES, *The mystery of God. Early Jewish mysticism and the New Testament*, Leiden 2009, 581–620, 601–603.

- 22 Vgl. Helmut HOPING, Die Pluralität der Religionen und der Wahrheitsanspruch des Christentums. Religionsdialog, Weltfrieden und Wahrheitsanspruch, in: Hans J. MÜNK, *Christliche Theologie und Weltreligionen. Grundlagen, Chancen und Schwierigkeiten des Dialogs heute* (= ThBer 26), Freiburg 2003, 117–159, 129–134.
- 23 Vgl. dazu JOHANNES PAUL II., Enzyklika Redemptor hominis (siehe Anm. 7), Nr. 7; Helmut HOPING, *Jesus aus Galiläa* (siehe Anm. 3), 322–325, hier 225: «Wer in den anderen Religionen nur Unglaube und Götzendienst sieht, ist nicht dialogfähig, sondern isoliert sich selbst und verliert so die universale Weite, wie sie für das Katholische charakteristisch ist».
- 24 Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika Redemptor hominis (siehe Anm. 7), Nr. 4. Zur Mission siehe Bertram STUBENRAUCH, *Pluralismus statt Katholizität? Gott, das Christentum und die Religionen*, Regensburg 2017, 153–186; Gerda RIEDL, *Modell Assisi*, 189–291.
- 25 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enzyklika REDEMPTOR HOMINIS* (siehe Anm. 7), Nr. 14.
- 26 Vgl. Bertram STUBENRAUCH, *Pluralismus statt Katholizität?* (siehe Anm. 24), 113–128.
- 27 Vgl. Horst BÜCKLE, Jesus Christus – Zentrum und Telos der Religionen und Kulturen, StMiss 58 (2009) 1–18.
- 28 Bertram STUBENRAUCH, *Pluralismus statt Katholizität?* (siehe Anm. 24), 121. Vgl. dazu den Ansatz der komparativen Theologie: Klaus v. STOSCH, Komparative Theologie, in: Ulrich DEHN – Ulrike CASPAR-SEEGER – Freya BERNSTORFF (Hgg.), *Handbuch Theologie der Religionen. Texte zur religiösen Vielfalt und zum interreligiösen Dialog*, Freiburg i. Br. 2017, 317–337.
- 29 Vgl. ORIGENES, *Siebte Homilie über Leviticus*, Nr. 2, zitiert nach Henri de LUBAC, *Glauben aus der Liebe. «Catholicisme»*, übertr. und eingel. von Hans Urs von BALTHASAR, Einsiedeln 1970, 368–373.
- 30 Vgl. HOPING, Die Pluralität der Religionen (s. Anm. 22), 119–123. Der Freiburger Dogmatiker führt darin die Wahrheitsfähigkeit des Menschen auf die Gottebenbildlichkeit zurück.
- 31 Vgl. Peter HOFMANN, *Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz*, Paderborn 2006, 178: «Die universale Wahrheit, unter deren Anspruch die Bekennenden stehen, wird durchaus konkret in einer bestimmten partikularen Religion und in der ihrerseits partikularen Praxis der einzelnen Person ausgesprochen. Das Konzil vertritt [mit DH 3; Anm. d. Verf.] eine plurale Differenzkultur des Religiösen, zwischen den Menschen, den Religionen und auch innerhalb der katholischen Kirche selbst. Diese Differenzkultur hat ihr Wahrheitsprinzip und beansprucht auch das Recht dieser Wahrheit. Diese Differenzkultur ist eine Kultur der (Gewissens-)Freiheit» (Hervorhebungen im Original).
- 32 Vgl. zum personalen Wahrheitsbegriff Marcello BORDONI, Jesus Christus – die Wahrheit in Person. Die Auseinandersetzung der heutigen Christologie mit der Wahrheitsfrage, in: Gerhard Ludwig MÜLLER – Massimo SERRETTI (Hgg.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen*, Einsiedeln 2001, 173–227.
- 33 Vgl. Bertram STUBENRAUCH, *Pluralismus statt Katholizität?* (siehe Anm. 24), 116: «Es deshalb nicht der Ausdruck eines triumphalen Überlegenheitsgefühls sein, wenn Christen im kenotischen Sinn vom einen Gott aller sprechen. Ihr Absolutheitsanspruch trägt das Signum gehorsamer Selbstbescheidung in sich: Gott ist so zu verkünden, wie er sich gegeben hat – aus Liebe zerschlagen und insofern nicht mehr bloß «für viele» reklamierbar».
- 34 JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Redemptoris missio Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags* vom 7. Dezember 1990 (= VApS 100), Bonn 1991, Nr. 4–11; 44–45. Vgl. Gerhard Ludwig MÜLLER, Die universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi. Voraussetzung und Gegenstand des christlichen Dialogs mit den Religionen, in: DERS., *Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart*, Würzburg 2002, 243–270.
- 35 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Incararnationis mysterium – Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums des Jahres 2000* (= VApS 136), Bonn 1998, Nr. 3, Zitat Nr. 6.
- 36 Vgl. ebd. Nr. 11–12.

## Abstract

*Christ Our Peace: The World Day of Prayer in Assisi.* The meetings of the world's religions to pray for peace in Assisi are part of the lasting legacy of Pope John Paul II. For him and his successors peace is christologically founded and has a theological dimension of creation. In interreligious dialogue, Christianity adopts a christological kenosis-attitude and works with that in the world.

*Keywords:* religion – interreligious dialogue – ecclesiology – christology – reconciliation – religion and violence