

KRYSTIAN KAŁUŻA

DAS MULTIRELIGIÖSE GEBET ALS WEGWEISER FÜR DEN DIALOG DER RELIGIONEN

Ein markantes Zeichen unserer modernen Gesellschaft ist der religiöse Pluralismus. Für das Christentum selbst ist diese Situation nicht neu. Schon die Urkirche musste ihre Botschaft einer andersgläubigen Welt verkündigen, zunächst der jüdischen Welt, aus der es hervorgegangen ist, dann auch den anderen Religionen, denen sie auf ihrem missionarischen Weg begegnete. Neu ist hingegen der geistig-politische Kontext, in dem die Begegnung des Christentums mit den Religionen stattfindet. Der allgemeine Aufruf zur Toleranz und Wertschätzung der anderen sowie politische und wirtschaftliche Entwicklungen führten dazu, dass dem heutigen Menschen nicht nur der Pluralismus der einzelnen Religionen und Kulturen bewusst geworden ist, sondern auch das Recht auf eigene kulturelle und religiöse Identität. So stellt sich die Frage, was uns dieses neue Wissen um die Vielfalt der Religionen in Bezug auf die christliche Praxis lehrt. Welche Einstellung gegenüber den „Anderen“ – den Hindus, den Buddhisten, den Muslimen und allen Andersgläubigen – verlangt der christliche Glaube? Für die katholische Kirche bedeutete das Zweite Vatikanische Konzil auf diesem Gebiet eine Wende hin zu einer positiven Würdigung der Weltreligionen. Trotzdem sind die entscheidenden Fragen im interreligiösen Dialog und in seinen Auswirkungen auf das christliche Selbstverständnis noch nicht geklärt. Ein Hinweis auf dem Weg zu diesen Klärungsversuchen kann der Weltgebetstag für Frieden und Gerechtigkeit in Assisi 1986 sein. Die Besonderheit und das absolute Novum dieses

Dr hab. KRYSTIAN KAŁUŻA – katholischer Priester der Diözese Gliwice (Polen), Dozent am Lehrstuhl der Theologie der Religionen an der Katholischen Universität Lublin „Johannes Paul II.”; Korrespondenzadresse: ul. Fabryczna 19/27, 20-301 Lublin; e-mail: christianoi@poczta.onet.pl

Ereignisses bestand darin, dass die Vertreter nicht nur unterschiedlicher Konfessionen, sondern auch unterschiedlicher Religionen zusammen kamen, um zu beten. Nicht alle waren damit zufrieden. Kritiker sprachen von Synkretismus und Religionsvermischung. Der Papst, der das Religionstreffen initiierte, wurde gar Verrats am christlichen Glauben bezichtigt. Andererseits ist das Ereignis von Assisi zu einem Modell für zahlreiche Initiativen zu Gebetstreffen geworden, dessen Bedeutung für den Dialog der Religionen sowie seine religionstheologische Relevanz immer noch ungeklärt bleiben¹. Dies – wenigstens ansatzweise – auszuleuchten ist das Ziel dieses Beitrags.

I. DER INTERRELIGIÖSE DIALOG UND DER AUFTRAG DER KIRCHE

Die dialogische Öffnung der katholischen Kirche auf die Weltreligionen hin kam erst in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Vor dem Konzil war kaum die Rede von interreligiösem Dialog². Den Weg zum Dialog hat bekanntlich die Enzyklika *Ecclesiam suam* von Papst Paul VI., die noch während des Konzils (1964) veröffentlicht wurde, geebnet. Der Papst sah die Sendung der Kirche unter anderem darin, dass sie den Heilsdialog, den Gott im Laufe der Weltgeschichte mit der Menschheit geführt hat, fortsetzt. Das Oberhaupt der Kirche hat in diesem Dokument den interreligiösen Dialog zwar empfohlen, sich aber nicht über den genauen Stellenwert eines solchen Dialogs im Auftrag der Kirche ausgesprochen. Der Grund dafür bestand darin, dass er den nichtchristlichen Religionen nur eine geringe Wertschätzung beimaß. Das kam in seinem jüngeren Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (EN) (1975) deutlich zu Wort, indem er dort ein negatives Urteil über andere religiöse Traditionen aussprach. Sie seien lediglich ein Ausdruck der „natürlichen“ Religiosität des Menschen, wohingegen das Christentum die einzige „übernatürliche“ Religion sei (EN 53). Den Mitgliedern der anderen Religionen könne also der Evangelisierungsauftrag der Kirche, der bis dahin hauptsächlich als „Verkündigung“ aufgefasst wurde, nur „zugute“ kommen.

¹ Vgl. Selig, *die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*. Hg. R. A. Siebenrock und J.-H. Tück. Freiburg i. Br.: Herder 2012 S. 7.

² Ausführlich dazu siehe: J. U r b a n. *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*. Opole 1999. Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf den Artikel von J. Dupuis. *Der interreligiöse Dialog als Herausforderung für die Christliche Identität*. In: ZMR 88:2004 Heft 1 S. 3-19.

In der Konsequenz wird der interreligiöse Dialog in *Evangelii nuntiandi* – im Gegensatz zum älteren Dokument – nicht erwähnt.

Auch in den Dokumenten des Konzils wird nicht gesagt, dass der Dialog zur Sendung der Kirche gehört. Für das Konzil gilt der Evangelisierungsauftrag als Verkündigung Jesu Christi unter den „Nichtchristen“, um sie zur „Bekehrung“ zum Christentum einzuladen. Es ruft zwar – angeregt von der Enzyklika *Ecclesiam suam* – zu einem Dialog mit den Mitgliedern anderer Religionen auf (vgl. NA 4; GS 92), doch an keiner Stelle wird gesagt, dass der interreligiöse Dialog als eine Dimension des Evangelisierungsauftrages zu betrachten ist. Wenngleich der Dialog im Hinblick auf Evangelisierung von Bedeutung und Nutzen ist, stellt er doch nur eine erste Annäherung an die anderen dar.

Die Sichtweise des Dialogs als eines integralen Bestandteiles der „Evangelisierung“ brachte erst eine Neudeutung der Kirchensendung in der nachkonziliaren Theologie. Dieser Wandel vollzog sich jedoch nicht ohne Zögern und Rückschläge. Der Durchbruch kam mit den Dokumenten der 80er und 90er Jahren. Zu nennen sind vor allem das Dokument *Dialog und Mission* (DM) (1984), die Enzyklika *Redemptoris missio* (RM) (1990) und das Dokument *Dialog und Verkündigung* (DuV) (1991).

Das 1984 veröffentlichte Dokument des Sekretariats für Nichtchristen³ stellt den Dialog als eine spezifische Aufgabe der Evangelisierung dar, die sich „in die große Dynamik der Kirche ein[fügt]“ (DM 30). Laut dem Dokument kann der interreligiöse Dialog verschiedene Formen annehmen. Es gibt den Dialog der Taten und die Zusammenarbeit für die Werke der Gerechtigkeit und der menschlichen Befreiung (31-32). Es gibt den intellektuellen Dialog der Experten, der sich auf der Ebene ihres jeweiligen religiösen Erbes bewegt (33-34). Und schließlich gibt es das Teilen der religiösen Erfahrung des Gebetes und der Kontemplation in einer gemeinsamen Suche nach dem Absoluten (35). Alle diese Formen des Dialogs bieten dem christlichen Dialogpartner viele Möglichkeiten an, „Kulturen durch das Evangelium zu wandeln“ (34) und die Werte des Evangeliums auf existenzielle Weise mit anderen zu teilen (35).

Die Enzyklika von *Redemptoris missio*⁴ bedient sich eines weiten Begriffs von Evangelisierung. Interreligiöser Dialog und Verkündigung erscheinen nun

³ Päpstliches Sekretariat für die Nichtchristen. *Dialog und Mission* (10. Juni 1984). In: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.). *Der Apostolische Stuhl 1984. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen*. Köln 1984 S. 1864-1878.

⁴ J o h a n n e s P a u l II. Enzyklika *Redemptoris missio* (1990). Deutscher Text in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 100.

als zwei Elemente bzw. Ausdruckweisen der Evangelisierung. Es gibt zwischen ihnen keinen Gegensatz. Folglich darf der Dialog nicht auf ein Instrument der Verkündigung reduziert werden. Vielmehr wird er als „Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung verstanden“ (RM 55). Gott „macht sich auf vielfältige Weise gegenwärtig, nicht nur dem einzelnen, sondern auch den Völkern im Reichtum ihrer Spiritualität, die in den Religionen ihren vorzüglichen und wesentlichen Ausdruck findet“ (55). Durch den interreligiösen Dialog möchte die Kirche die „Saatkörner des Wortes“ und die „Strahlen der Wahrheit“ in den Menschen und ihren Religionen entdecken (56). Sie wird dazu angeregt, sowohl „die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, deren Wahrerin sie zum Wohl aller ist“ (56). Das Ziel dieser Anstrengung ist hier nicht die Bekehrung der anderen zum Christentum, sondern die Bekehrung beider Dialogpartner, sowohl der Christen als auch der Nichtchristen, zu Gott.

Das Dokument *Dialog und Verkündigung*⁵ bestärkt die Enzyklika: „Interreligiöser Dialog und Verkündigung finden sich zwar nicht auf derselben Ebene, sind aber doch beide authentische Elemente des kirchlichen Evangeliumsauftrages. Sie sind eng aufeinander hingebunden, aber nicht gegeneinander austauschbar [...]“ (DuV 77). Das Dokument zeichnet theologische Grundlagen des Dialogs. Es erinnert zuerst an das „Geheimnis der Einheit“, das auf dem gemeinsamen Ursprung und der gemeinsamen Bestimmung der Menschheit in Gott, der universalen Erlösung in Jesus Christus und der wirksamen Gegenwart des Geistes beruht (vgl. 28). „Christen wissen das durch ihren Glauben, während anderen unbewusst bleibt, dass Jesus Christus die Quelle ihres Heiles ist. Das Heilsgeheimnis umfasst auch sie in einer Weise, die nur Gott kennt, und zwar durch die unsichtbare Tätigkeit des Geistes Christi“ (29). Weiter folgt eine wichtige Passage, in der das Dokument den religiösen Traditionen selbst eine positive Rolle im Heil ihrer Mitglieder zuschreibt: „Die Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung [...], wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen“ (29). Die Mitglieder anderer religiöser Traditionen werden also durch Christus erlöst nicht trotz oder neben ihrer eigenen Religionen, sondern gerade in ihnen und auf geheimnisvolle Weise durch sie. Das bedeutet jedoch nicht, dass alles, was sich in den Reli-

⁵ Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker. *Dialog und Verkündigung. Überlegungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi* (19. Mai 1991). Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 102.

gionen der Nichtchristen findet, gut und heilig ist. In ihnen „die Spuren der Gnade zu identifizieren, die die Antwort ihrer Anhänger auf Gottes Anruf unterstützt“, ist eine schwierige Aufgabe und erfordert Unterscheidungen vorzunehmen (30). Dieser Aufgabe stellt sich die Theologie der Religionen⁶, die nach der Wahrheit und der Heilsrelevanz der nichtchristlichen Religionen fragt und so die theoretische Basis des interreligiösen Dialogs darstellt.

II. DAS MODEL ASSISI (1986-2011)

Am 27. Oktober 1986 lud Papst Johannes Paul II. mehr als 120 Vertreter der christlichen Ökumene und der verschiedenen Religionen zum Weltgebetstag nach Assisi ein, um dort gemeinsam zu fasten und im Gebet den Frieden zu erbitten. Diese Initiative war ein kirchlich und religionsgeschichtlich einmaliges Ereignis, das mit viel Begeisterung aber auch mit großer Distanz und Kritik bedacht wurde. Der Vatikan war sich der historischen Einzigartigkeit und der innovatorischen Dimension dieser Aktion sehr wohl bewusst, wie die Verlautbarung von Kardinal Roger Etchegaray, dem Leiter der Organisation des Tages, zeigt: „Zum ersten Mal in der Geschichte hat der Papst eine derartig bedeutende Einladung ergehen lassen: Er hat die Verantwortlichen der verschiedenen christlichen Kirchen und der großen Weltreligionen zu einem gemeinsamen Gebetstag für den Frieden eingeladen“⁷. Max Seckler sprach sogar von einem „Geist des Aufbruchs, mit dem der Papst eine Ära der Religionsgeschichte zu beenden und Neuland zu betreten wagte“ – eines Aufbruchs, der „als eine so kaum erwartbare, kaum erhoffbare Weiterführung dessen anzusehen ist, was das Vaticanum II in seinen großen Stunden gebracht und gewollt“⁸.

Das Friedensgebet stand im Rahmen des „Internationalen Jahr des Friedens“, zu dem die Vereinten Nationen aufgerufen hatten. Die Intentionen, die

⁶ K. K a ł u ż a. *Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen*. Frankfurt a. M.: Lang 2011 S. 30f: „Die christliche Theologie der Religionen [...] stellt eine binnenchristliche systematisch-theologische Reflexion auf Offenbarungs-, Heils- und Wahrheitsanspruch außerchristlicher Religionen dar, aber auch umgekehrt: sie reflektiert den christlichen Wahrheits- und Heilsvermittlungsanspruch im Lichte anderer Religionen, ihrer Traditionen und ihrer Ansprüche“.

⁷ R. E t c h e g a r a y. *Der Gebetstag für den Frieden am 27. Oktober in Assisi*. In: „L'Osservatore Romano“ (D) 37:1986 S. 6.

⁸ M. S e c k l e r. *Synodos der Religionen. Das »Ereignis von Assisi« und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen*. In: ThQ 169:1989 S. 7.

der Papst persönlich mit dem Treffen in Assisi verband, sowie die theologischen Grundlagen für das interreligiöse Gebet, wurden in mehreren Ansprachen vor und nach dem Ereignis deutlich gemacht⁹. Nachdem die Religionen – so das Oberhaupt der katholischen Kirche – oft die Ursache von Spaltungen und Gewalt gewesen seien, möchten sie nun in einem genuin religiösen und spirituellen Akt ihre Friedenskraft zum Ausdruck bringen und stärken. In seiner Ansprache bei der Generalaudienz am 22. Oktober 1986 erklärte der Papst: „Die Religionen der Welt sind trotz der grundsätzlichen Unterschiede, die sie voneinander trennen, alle dazu aufgerufen, ihren Beitrag zum Entstehen einer menschlicheren, gerechteren und brüderlicheren Welt zu leisten. Nachdem sie oft Ursache von Spaltungen gewesen sind, möchten sie jetzt eine entscheidende Rolle beim Aufbau des Weltfriedens spielen“¹⁰. Im Hintergrund dieser Worte wird die „römische Formel“ von Papst Johannes XXIII hörbar, die auch für ökumenische Bemühungen gilt: „Suchen, was eint, und beiseite lassen, was trennt“. Dort, wo ein Klima des Vertrauens und der gegenseitigen Wertschätzung geweckt wird, wird ein Klima der Begegnung geschaffen, das möglicherweise die Versöhnung einleitet¹¹. Andrea Riccardi, einer der Gründerväter der Gemeinschaft von Sant'Egido, hatte in Assisi 1986 die Beobachtung gemacht: „Mir schien, dass Menschen verschiedener Religionen sich in der anthropologischen Grundstruktur des »Friedfertigen« wiedererkannten und das Gebet als vornehmlichen Ort dieser Entdeckung betrachteten. [...] Das Gebet und der Einsatz der Gläubigen wurden bei dem Treffen als Quelle für neue Energien erkannt, die den Nährboden der Feindseligkeiten, der die Entwicklung von Konflikten begünstigt, veredeln können“¹².

Der Aufruf des Papstes, den „Geist von Assisi“¹³ fortzusetzen und zu leben, wurde aufgegriffen und weitergeführt. Im Gedenken an dieses Ereignis hat

⁹ Die Ansprachen des Papstes wurden gesammelt und veröffentlicht in: *Der Dialog muss weiter gehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog*. Hg. E. Furlinger. Freiburg i. Br.: Herder 2009 S. 121-153. Folgende Zitate aus den Ansprachen des Papstes beziehen sich auf diesen Sammelband.

¹⁰ J o h a n n e s P a u l II. *Ansprache bei der Generalaudienz am 22. Oktober 1986*. In: *Der Dialog muss weiter gehen* S. 129.

¹¹ Vgl. A. R. B a t l o g g. *Assisi – eine Erfolgsgeschichte. Das Engagement der Gemeinschaft Sant'Egido*. In: *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt* S. 140.

¹² A. R i c c a r d i. *Der Präventivfriede. Hoffnung und Gedanken in einer unruhigen Zeit*. Würzburg: Echter 2005 S. 188f.

¹³ J o h a n n e s P a u l II. *Ansprache zur Verabschiedung der Teilnehmer am Friedensgebet in Assisi 1986 aus den verschiedenen Religionen am 29.10.1986 in Rom*. In: *Der Dialog muss weiter gehen* S. 118: „Lasst uns damit fortsetzen, den Geist von Assisi zu leben“.

sogar Benedikt XVI., der noch als Kurienkardinal zu den entschiedenen Gegnern von „Assisi“ zählte, im Oktober 2011, 25 Jahre nach dem ersten Treffen, unter dem Motto „Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens“ wiederum nach Assisi eingeladen. Dabei hat er den Kreis der Teilnehmer um Agnostiker und Nichtgläubige – Vertreter des Atheismus – erweitert. Die moderne Welt sei, so war seiner Ansprache von 27. Oktober 2011 zu entnehmen¹⁴, durch Pathologien der Religion und der Vernunft gleichermaßen bedroht, die sich in Gewaltexzessen, Terror und Katastrophen entladen könnten. Daher haben sich in Assisi wiederum alle Teilnehmer in Stille und Gebet versammelt, aber auch in wechselseitigen Erklärungen angesichts der wachsenden Gefahr globaler Religionskonflikte in den Dienst des Rettenden gestellt.

III. EINE ABRÜSTUNG DES CHRISTLICHEN ANSPRUCHS?

Das Bild des Papstes in einem großen Halbkreis mit den Repräsentanten der anderen Religionen und christlichen Konfessionen, „auf gleicher Ebene“ und „ohne jeden Anschein von Superiorität“, hatte seine eigene Logik und nachhaltige Aussagekraft. Wegen dieser impliziten Theologie – einer „Abrüstung“ des katholischen Absolutheitsanspruchs –, die man aus dieser Symbolsprache von „Assisi“ herauslesen konnte, wurde das Friedensgebet vor allem von den traditionalistischen Kreisen in der katholischen Kirche massiv kritisiert¹⁵. Die Kritik reichte jedoch bis hinauf zu Kurienkardinälen¹⁶. Der

¹⁴ Deutscher Text: *Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit auf der Welt. »Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens«*. Ansprache von Papst Benedikt XVI. Assisi, Basilika *Santa Maria degli Angeli*, Donnerstag, 27. Oktober 2011. In: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20111027_assisi_ge.html

¹⁵ Siehe z. B. die Kritik von J. D ö r m a n n. *Der theologische Weg des Papstes zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi*. In: „Theologisches“ 18:1988 S. 325ff. Weiter entfaltet in: J. D ö r m a n n. *Der theologische Weg Johannes Paul II. zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi*. 3 Bde. Senden/Westfalen 1990-1998. Der Autor wirft dem Papst die Infragestellung des Absolutheitsanspruchs des christlichen Glaubens und die Relativierung der dogmatischen Wahrheiten vor. Außerdem trage der Weltgebetstag zu einer Alleinheitsreligiösität bei. Andere kritische Stimmen sprachen – um nur einige Beispiele zu nennen – von einem „furchtbaren Greuel an heiliger Stätte“, einem „Skandal ohne Maß und ohne Beispiel“, einem Ereignis von „dämonischer Hintergründigkeit“, einem „diabolischen Spiel“, „einer der größten Blasphemien der Kirchengeschichte“, einem „Triumph der Freimaurerei“, einem „Synkretismus und Apostasie“ (zitiert nach: S e c k l e r. *Synodos der Religionen* S. 5f; dort auch andere kritische Äußerungen zu „Assisi“). Später wurde das interreligiöse Friedensgebet von den traditionalistischen und neotraditionalistischen Kreisen der Kirche immer wieder als Argument gegen die Seligsprechung von Papst Johannes Paul II. angeführt.

hauptsächliche Vorwurf betraf den Verdacht des „Synkretismus“, gegen den sich der Papst und die Vertreter der römischen Kurie wiederholt und ausdrücklich verwarfen. Kardinal Etchegaray unterstrich in einer Pressekonferenz zum Weltgebetstag am 10. Oktober 1986, dass nicht nur jeder Synkretismus, sondern selbst der Anschein von Synkretismus vermieden werde¹⁷. Papst Johannes Paul II. erklärte hingegen den Sinn und die Bedeutung des Gebetstreffens in Assisi mit folgenden Worten:

Bei dem, was sich in Assisi ereignen wird, handelt es sich gewiss nicht um religiösen Synkretismus, sondern um die aufrichtige Haltung des Gebets zu Gott, in gegenseitiger Achtung. Deshalb wurde für die Begegnung von Assisi die Formulierung gewählt: *zusammenzusein, um zu beten*. Man kann sicher nicht „zusammen beten“, d.h. ein gemeinsames Gebet sprechen, aber man kann zugegen sein, wenn die anderen beten. Auf diese Weise bekunden wir unsere Achtung für das Gebet der anderen und für die Haltung der anderen vor der Gottheit. Gleichzeitig bieten wir ihnen das demütige und aufrichtige Zeugnis unseres Glaubens an Christus, den Herrn des Universums¹⁸.

Die Worte des Papstes wurden zur offiziellen Formel, die die kirchliche Autorität in Bezug auf den Sinn und den konkreten Ablauf des Ereignisses von Assisi verwendete: *zusammensein, um zu beten, und nicht, um miteinander zu beten*. Sie wurde vom Papst selbst während des Ereignisses bekräftigt, ebenso wie davor und danach von den Verantwortlichen auf Seiten der vatikanischen Kurie und den Organisatoren des Tages. Hans Waldenfels hat dem Vorwurf des Synkretismus folgende Worte entgegengesetzt: „Es gibt eine Erfahrung der Einheit, die nicht die Überwindung des Andersseins zur Voraussetzung hat“¹⁹.

Vor dem Hintergrund der Angriffe ist die bedeutendste Stellungnahme von Johannes Paul II. zum Friedensgebet von Assisi zu sehen, nämlich die Weih-

¹⁶ Vgl. *Der Dialog muss weiter gehen* S. 117.

¹⁷ Vgl. R. E t c h e g a r a y. *Jeden Anschein des Synkretismus vermeiden. Pressekonferenz von Kardinal Etchegaray zum Geburtstag in Assisi am 27. Oktober*. In: „L'Osservatore Romano“ (D) 42:1986 S. 1. Religionswissenschaftlich bezeichnet der Begriff „Synkretismus“, einerseits die bewusste Harmonisierung verschiedener Religionen bzw. einzelner Elemente derselben, andererseits das organische Zusammenwachsen von Religionen oder religiösen Anschauungen und Praktiken. Vgl. F. S t o l z. *Synkretismus I. Religionswissenschaftlich*. In: TRE 32. Berlin–New York 2001 S. 527–530. Schon von daher erscheint der Synkretismusvorwurf gegen den Papst als grundlos.

¹⁸ *Der Dialog muss weiter gehen* S. 128.

¹⁹ H. W a l d e n f e l s. *Kommentar*. In: *Die Friedensgebete von Assisi. Einleitung von Franz Kardinal König. Kommentar von Hans Waldenfels*. Freiburg i. Br.: Herder 1987 S. 88.

nachtsansprache an die römische Kurie am 22. Dezember 1986²⁰, die ganz diesem Thema gewidmet war und in der das Oberhaupt der katholischen Kirche die theologischen Prinzipien, die dem Gebet der Religionen zugrunde lagen, genauer erläuterte. Sie beziehen sich grundsätzlich auf das Zweite Vatikanische Konzil, in dessen Lehre der Papst „den richtigen Schlüssel zum Verständnis eines so großen Ereignisses“²¹ sah.

Der Text hebt zuerst die universale Einheit des Menschengeschlechtes hervor, die im Ereignis der Schöpfung und der Erlösung gegründet ist²². Der eine Gott, an den wir glauben, hat mit besonderer Umsicht Mann und Frau erschaffen (vgl. Gen 1, 26ff; 2, 7. 18-24). Diese Feststellung enthalte – so der Papst – eine tiefe Wahrheit: Die „Einheit des göttlichen Ursprungs der ganzen Menschheitsfamilie, aller Männer und Frauen; sie spiegelt sich in der Einheit des Bildes Gottes wider, das jeder in sich trägt (vgl. Gen 1, 26), und ist als solches schon auf ein gemeinsames Ziel ausgerichtet (vgl. NA 1). [...] Deshalb gibt es nur einen göttlichen Plan für jedes Menschenwesen, das in die Welt kommt (vgl. Joh 1, 9), einen einzigen Ursprung und ein einziges Ziel [...]“²³. Der eine und entscheidende göttliche Plan habe seine Mitte in Jesus Christus, dem Gott und Menschen, „in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat“ (NA 2). „Wie es keinen Mann und keine Frau gibt, die nicht das Zeichen ihres göttlichen Ursprungs in sich trügen, so gibt es auch niemanden, der außerhalb oder am Rand des Werkes Christi bleiben könnte, der »für alle gestorben« und daher »der Retter der Welt« ist (vgl. Joh 4, 42). Deshalb »müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein« (GS 22)“²⁴. Eben dieses Geheimnis der Einheit des Menschengeschlechtes von seiner Erschaffung her und seiner Einheit aufgrund des Heilswerkes Christi sollte in Assisi deutlich sichtbar werden, trotz der Verschiedenheiten der

²⁰ J o h a n n e s P a u l II. *Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Römische Kurie am 22. Dezember 1986*. In: *Der Dialog muss weiter gehen* S. 141-147.

²¹ Ebd. S. 142.

²² Ebd. S. 142: „Diese Einheit in der Wurzel, die zur Identität des Menschen gehört, gründet im Schöpfungsplan Gottes“. Vgl. ebd. 144: „Alle haben »Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Ratschlüsse des Heils erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln« (NA 1)“.

²³ Ebd. S. 142.

²⁴ Ebd.

Glaubensbekenntnisse, die durchaus nicht verborgen oder abgeschwächt wurden²⁵.

Weiter verwies der Papst auf einen wesentlichen Aspekt des „Mysteriums der Einheit“, nämlich auf die universal wirksame Gegenwart des Heiligen Geistes in jedem Menschen, in allen Religionen und besonders in jedem aufrichtigen Gebet, das aus dem Herzen eines jeden Menschen entspringt, sei er Christ oder „etwas anderes“. Er bekräftigte unter anderem: „Wir dürfen in der Tat glauben, dass jedes echte Gebet vom Heiligen Geist angeregt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen anwesend ist“²⁶. Aus diesen Worten des Papstes lässt sich eine Lehre folgern, die für den Dialog des Christentums mit den Religionen von besonderer Bedeutung ist: Der Heilige Geist ist universal gegenwärtig und wirksam, auch in den Mitgliedern anderer Religionen. Jedes authentische Gebet, auch wenn es an einen „unbekannten Gott“ (Apg 17, 23) gerichtet ist, ist die Frucht seiner aktiven Gegenwart in den Menschen, ja, es ist sein Werk in ihnen. Über das Gebet sind Christen und die Anhänger anderer Religionen also zutiefst im Heiligen Geist vereinigt²⁷.

Ist aber das Gebet das, was die Anhänger verschiedener Religionen einigt, so stellt sich sofort die Frage nach der Möglichkeit eines *gemeinsamen* Gebetes, in dem diese vom Geist Gottes gewirkte Einheit zum sichtbaren Zeichen werden könnte. Der „L'Osservatore Romano“ hat mehrere Artikel veröffentlicht, in denen diese Frage explizit aufgegriffen wurde. Die meisten Auto-

²⁵ Vgl. ebd. S. 143; ebd. S. 144: „Die universale Einheit, die im Ereignis der Schöpfung und der Erlösung begründet ist, kann nicht umhin, in der Lebenswirklichkeit der Menschen, auch wenn sie verschiedenen Religionen angehören, Spuren zu hinterlassen. Darum hat das Konzil die Kirche aufgefordert, die Saatkörner des Wortes Gottes aufzuspüren und zu respektieren, die in diesen Religionen vorhanden sind (AG 11), und es hat die Aussage gemacht, dass alle diejenigen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, auf die höchste Einheit des einen Gottesvolkes »hingeordnet« sind (LG 16) [...]. Eben der wirkliche und objektive Wert dieser »Hinordnung« auf die Einheit des einen Volkes Gottes, die oft unseren Augen verborgen ist, ist in diesem Treffen von Assisi zu erkennen, und im Gebet mit den anwesenden christlichen Vertretern hat sich die tiefe Gemeinschaft, die in Christus und im Gebet zwischen uns lebendig und wirksam – wenn auch noch unvollständig – besteht, ganz besonders gezeigt. Das Ereignis von Assisi kann so als eine sichtbare Darstellung, eine Lehre von Tatsachen, eine allen verständliche Katechese dessen betrachtet werden, was der vom Zweiten Vatikanischen Konzil empfohlene und eingeleitete ökumenische Einsatz und Dialog zwischen den Religionen voraussetzt und bedeutet“.

²⁶ Ebd. S. 146.

²⁷ Vgl. J. Dupuis. *Das interreligiöse Gebet*. In: SaThZ 10:2006 S. 106; M. Zagó. *Barrieren und Vorurteile überwinden*. In: „L'Osservatore Romano“ (D) 48:1986 S. 2: „Ich glaube, nach Assisi ist es nicht mehr so leicht für manche, zu behaupten, andere Religionen beten den Teufel an“.

ren gingen auf die vom Papst benutzte Formel „zusammensein, um zu beten“ zurück, um verschiedene theologische Argumente zu entwickeln, die ein gemeinsames Gebet zwischen Christen und Mitgliedern anderer Religionen eindeutig ausschließen würden²⁸. Doch in der gleichen Zeitschrift erschien ein Artikel von Marcello Zago, dem vorigen Sekretär des Sekretariats für die Nichtchristen, in dem die Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets zwischen Christen und den Mitgliedern anderer religiösen Traditionen akzeptiert wurde. Der Autor schrieb folgendes:

Es mangelt nicht an Erfahrungen gemeinsamen Gebets und des religiösen Teilens. Sie wurden meist mit Klugheit verwirklicht, in Vermeidung jeglichen Synkretismus. Am häufigsten ist das Teilen von Meditationserfahrung. Hier finden sich ernsthafte theologische Motivationen. [...] Zusammensein um zu beten und irgendwann einmal, um gemeinsam zu beten, heißt, die essentielle Tatsache der Beziehung aller Menschen zu Gott anzuerkennen²⁹.

Auf diese Weise wurde das Problem eines gemeinsamen Gebets zwischen Christen und den Anhängern anderer Religionen zum wichtigen Thema der religionstheologischen Debatte. Einige Stimmen dieser Debatte sollen im Folgenden genannt und kurz besprochen werden.

IV. RELIGIONSTHEOLOGISCHE IMPLIKATIONEN

Beim zweiten Treffen in Assisi im Jahr 2002 ereignete sich dasselbe Szenario. Doch um den Verdacht eines gemeinsamen Gebetes von vornherein zu beseitigen, wurden neue Maßnahmen getroffen. In seiner Ansprache an die Vertreter der Weltreligionen am 24. Januar 2002 sagte der Papst: „Das Ziel ist eines, und das Anliegen ist das gleiche, aber wir werden in unterschiedlichen Formen beten und die religiösen Traditionen der anderen achten. Auch das ist im Grunde genommen eine Botschaft: Wir wollen der Welt zeigen, dass der aufrichtige Gebetsimpuls nicht zur Gegenüberstellung und noch weniger zur Verachtung des andern antreibt, sondern zum konstruktiven Dialog, in dem jeder, ohne in irgendeiner Weise dem Relativismus oder Synkretismus nach-

²⁸ Siehe insbesondere die Intervention von Bischof J. Mejia. *Zusammensein, um zu beten. Theologische Betrachtungen zum bevorstehenden Weltgebetstag für den Frieden in Assisi*. In: „L'Osservatore Romano“ (D) 41:1986 S. 5.

²⁹ M. Z a g o. *Les religions pour la paix*. In: „L'Osservatore Romano“ 15. Okt. 1986. Zitiert nach D u p u i s. *Das interreligiöse Gebet* S. 102.

zugeben, sich noch stärker der Pflicht der Zeugenschaft und Verkündigung bewusst wird³⁰. Und Kardinal Kasper erklärte: „Christen und Anhänger anderer Religionen können beten, aber sie können nicht gemeinsam beten. Jeder Synkretismus ist ausgeschlossen. Dennoch teilen sie den Sinn und die Achtung für Gott bzw. das Göttliche und die Sehnsucht nach Gott bzw. dem Göttlichen; die Achtung für das Leben, den Wunsch nach Frieden mit Gott bzw. mit dem Göttlichen, zwischen den Menschen und im Universum“³¹.

Gegen ein gemeinsames Gebet der Christen mit den Mitgliedern anderer Religionen äußerte sich auch Kardinal Ratzinger. In seinem Buch „Glaube – Wahrheit – Toleranz“ erklärte er: „Während beim *multireligiösen* Gebet zwar im gleichen Kontext, aber doch getrennt gebetet wird, bedeutet *interreligiöses* Gebet ein Miteinanderbeten von Personen und Gruppen mit verschiedener Religionszugehörigkeit. Ist das überhaupt in aller Wahrheit und Redlichkeit möglich? Ich bezweifle es“³². Denn miteinander beten kann man nur – so die Begründung von Ratzinger –, „wenn Einmütigkeit darüber besteht, wer oder was Gott ist und darum auch grundsätzlich Einmütigkeit darüber vorliegt, was Beten heißt: ein dialogischer Vorgang, in dem ich zu einem Gott rede, der zu hören und zu erhören vermag. Anders gesagt: Gemeinsames Beten setzt voraus, dass der Adressat und damit auch der auf ihn bezogene innere Akt grundsätzlich gemeinsam verstanden wird“³³. Dies ist aber offensichtlich nicht der Fall. Die Struktur der großen religiösen Wege ist nämlich grundsätzlich verschieden³⁴. Es besteht vor allem ein unaufhebbarer Unterschied zwischen einem personalen Gottesbegriff der monotheistischen Religionen und einem impersonalen Gottesbegriff der Religionen des Ostens. Der erste ermöglicht eine dialogische Beziehung des Menschen zu Gott, der zweite führt zur monistischen Auflösung der eigenen Identität in einer göttlichen All-Einheit. Wird dieser Unterschied ignoriert, dann wird das Gebet, wie es in den monotheistischen Traditionen verstanden wird, zur reinen Fiktion. Mit Ratzingers eigenen Worten:

³⁰ J o h a n n e s P a u l I I. *Versöhnung zwischen den Welten. Im Gespräch mit den Religionen*. Herausgegeben und Eingeleitet von Matthias Kopp. München 2004 S. 226.

³¹ W. K a s p e r. *Frieden in der Welt. Dialog zwischen Christen und Religionen* (7. Januar 2002). Zitiert nach D u p u i s. *Das interreligiöse Gebet* S. 102f.

³² J. R a t z i n g e r. *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg i. Br.:Verlag Herder 2003 S. 88 (Hervorhebung von mir – KK).

³³ Ebd. S. 89.

³⁴ Vgl. K a ł u ż a. *Ein Mittler und viele Vermittlungen* S. 421-431.

Zunächst einmal: wenn personale und impersonale Gottesvorstellung gleichrangig sind, austauschbar, dann wird das Gebet zur Fiktion, denn wenn Gott kein sehender und hörender Gott ist, wenn er nicht erkennt und nicht mir gegenübersteht, dann geht das Gebet ins Leere. Dann ist es nur eine Form der Selbstbesinnung, des Umgangs mit sich selber, kein Dialog. Es mag dann Einübung ins Absolute, versuchtes Aussteigen aus dem Getrenntsein des Ich in ein Unendliches sein, mit dem ich im Tiefsten identisch bin und in dem ich versinken will. Aber es hat keinen Bezugspunkt, der mir Maß ist und von dem ich in irgendeiner Weise Antwort erwarten dürfte³⁵.

Diese Unterschiede kann man nicht leichtfertig beiseite schieben. Die Gefahr das zu tun, ist unleugbar. Dass „Assisi“, besonders 1986, von vielen falsch verstanden wurde, steht außer Frage. Doch grundsätzlich waren sich die Teilnehmer der beiden Weltgebetstage für den Frieden in Assisi dieser Unterschiede bewusst. Ihnen war klar, „dass ihr Verständnis des »Göttlichen« und daher ihre Weise, sich ihm zuzuwenden, so verschieden sind, dass ein gemeinsames Beten Fiktion wäre, nicht in der Wahrheit stünde“³⁶. Sie versammelten sich, um „ein Zeichen einer gemeinsamen Sehnsucht zu geben“, aber sie beteten – wenn auch gleichzeitig – doch an verschiedenen Orten, „je auf ihre Weise“³⁷.

Die Meinung von Ratzinger, dem Chef der Kongregation für die Glaubenslehre, war gewiss eine wichtige Stimme in der Debatte um die Möglichkeit eines interreligiösen Gebets. Sie fand viel Zustimmung und Akzeptanz, äußerte aber keineswegs die allgemeine Meinung der Theologen. So erklärte vor allem der katholische Religionstheologe Jacques Dupuis in einem Vortrag in Brüssel am 1. Juni 2003 im Rahmen der Assises Pastorales, organisiert von Voies de l’Orient, dass „das gemeinsame Gebet zwischen Christen und Mitgliedern anderer Religionen [...] an sich und allgemein möglich und wünschenswert und daher in positiver Weise empfehlenswert im Kontext des

³⁵ Ebd. S. 84; ebd. S. 87: „Natürlich heißt »Beten« im Falle eines impersonalen (mit dem Polytheismus häufig verbundenen) Gottesverständnis etwas ganz anderes als Beten im Glauben an den einen, personalen Gott“. Friedrich Heiler nennt in seinem bekannten Buch „Das Gebet“ drei Momente, „welche die innere Struktur des Gebeterlebnisses bilden: Der Glaube an den lebendigen persönlichen Gott, der Glaube an seine reale, unmittelbare Präsenz und der dramatische Verkehr, in den der Mensch mit dem als gegenwärtig erlebten Gott tritt“. Vgl. F. H e i l e r. *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München: E. Reinhardt 1923⁵ S. 489. Alle drei Momente des Gebetsaktes lassen sich nach Heiler an der Gebetssprache ablesen.

³⁶ Ebd. S. 87.

³⁷ Ebd.

aktuellen interreligiösen Dialogs³⁸ sei. Für eine *Praxis* eines solchen Gebets seien allerdings Unterscheidungen nötig zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen, die dabei beteiligt sein könnten. Die theologische Grundlage, um die es sich hier handelt, sei nicht in allen Fällen gleich³⁹.

Zu berücksichtigen sei nach Dupuis zuerst die Unterscheidung zwischen den monotheistisch bzw. prophetisch genannten Religionen auf der einen, und den mystisch genannten Religionen des Ostens auf der anderen Seite⁴⁰. Diese Unterscheidung dürfte jedoch nicht falsch verstanden werden. Sie besage nicht, dass die Religionen Asiens sich nicht auf ein Absolutes, das auch personal sein kann, beziehen oder eine prophetische Dimension haben können. Ebenso wenig spreche sie den monotheistischen Religionen eine mystische Dimension ab. Sie besage lediglich, „dass die drei monotheistisch genannten Religionen auf einen gemeinsamen geschichtlichen Ursprung zurückgehen, der im Glauben Abrahams besteht; sie gehören also zu einer gemeinsamen Familie“⁴¹. Eine solche Zugehörigkeit biete ein wichtiges Element in Bezug auf die theologische Begründung des gemeinsamen Gebets⁴².

Eine weitere Unterscheidung betrifft theistische oder nicht-theistische Strömungen im Innern ein- und derselben Religion. „Es ist deutlich sichtbar, dass zwischen der hinduistischen Bhakti, die sich an einen persönlichen Gott richtet, und der hinduistischen Mystik des Advaita (Nicht-Dualität) die Unterschiede erheblich sind; ebenso zwischen der spirituellen Haltung der hinduistischen Bhakti und der buddhistischen Meditation oder Kontemplation

³⁸ J. Dupuis. *La prière interreligieuse*. In: „Collectanea Cisterciensia“ 65:2003 S. 310-328. Deutsch: Dupuis. *Das interreligiöse Gebet*.

³⁹ Vgl. ebd. S. 104.

⁴⁰ Die Unterscheidung zwischen „mystischer“ und „prophetischer“ Religion hat der Marburger Religionshistoriker F. Heiler – mit Berufung auf N. Söderblom, R. Seeberg und R. Otto – eingeführt (*Das Gebet* 1918; *Die buddhistische Versenkung* 1918; *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* 1961) und beide Grundtypen historisch-psychologisch eingehend analysiert, ohne die Zusammenhänge und Übergänge zu vernachlässigen. Vgl. Heiler. *Das Gebet* S. 283: „Mystik und Offenbarungsreligion sind die beiden Gegenpole der höheren Frömmigkeit, die sich in der Geschichte der Religion fliehen und doch immer wieder anziehen“.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd. S. 110: „Die drei monotheistischen Religionen betonen in gleicher Weise die Einzigkeit Gottes, den sie verehren. Der Gott Jesu Christi, wie der des Korans, ist der Gott des Glaubens Abrahams, der seinen Namen dem Mose offenbart hat. Das *Shemá Israel* streicht die Einzigkeit des lebendigen Gottes hervor: »Höre Israel! Der Herr unser Gott ist der eine Herr« (Dtn 6, 4). Derselbe Abschnitt wird im christlichen Neuen Testament wiederaufgenommen: »Höre Israel! Der Herr unser Gott ist der einzige Herr« (Mk 12, 29)“.

usw“⁴³. In diesem Fall ist natürlich die Frage des gemeinsamen Gebets viel komplexer. Ohne in die detaillierte Betrachtungen über die Vielfalt der Traditionen und religiösen Strömungen einzutreten, schlägt Dupuis folgende Regelung vor: „Was man auch über ein gemeinsames Gebet in der Begegnung mit den theistischen Strömungen, die im Hinduismus weit verbreitet sind, und den »nicht-theistischen«, wie zum Beispiel der Buddhismus, denken mag, wird man eine gemeinsame Meditation bzw. Kontemplation vorschlagen“⁴⁴.

Das Problem des gemeinsamen Gebets oder der gemeinsamen Meditation muss nach Dupuis in den Rahmen einer weit verfassten und offenen christlichen Theologie der Religionen hineingestellt werden, welche wiederum die positive Bedeutung der nichtchristlichen religiösen Traditionen im universalen göttlichen Heilsplan für die Menschheit hervortreten lässt. Eine wichtige Frage, die sich hier stellt, betrifft die Beziehung zwischen der „absoluten Wirklichkeit“, die in den asiatischen Religionen bezeugt wird, und dem Gott der monotheistischen Religionen, der sich gemäß dem christlichen Glauben auf entscheidende Weise in Jesus Christus, dem inkarnierten Wort Gottes (Logos), offenbart hat. Gibt es eine gemeinsame „höchste Wirklichkeit“ für alle Religionen, die von verschiedenen Traditionen auf unterschiedliche Weise gelebt, angebetet und in Begriffe verfasst wird? Kann man im Rahmen der christlichen Theologie legitim annehmen, dass die „absolute Wirklichkeit“, an die sich diese Traditionen wenden, dasselbe ist (trotz der großen Verschiedenheit ihrer mentalen Strukturen), wie das, was von den monotheistischen Religionen als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bekräftigt wird? Auf diese fundamentale Frage kann man nach Dupuis nur eine positive Antwort geben:

Man kann sagen, dass überall, wo es authentische religiöse Erfahrung gibt, es sicherlich der Gott ist, der sich in Jesus Christus offenbart hat, der auf eine verborgene und geheime Weise in das Leben der Menschen eintritt. Trotz der voneinander abweichenden Begriffe von der „höchsten Wirklichkeit“ [...], wie sie in der gelebten religiösen Erfahrung in den anderen religiösen Traditionen impliziert sind, wird der christliche Theologe, der einem trinitarischen Monotheismus anhängt – in Kontinuität mit der jüdischen Offenbarung und seiner eigenen Tradition – diese Wirklichkeit nur in den Begriffen der Gegenwart und

⁴³ Ebd. S. 104.

⁴⁴ Ebd. Erste Schritte in diese Richtung wurden schon im Rahmen des „Monastischen Interreligiösen Dialogs“ (MID, frz. DIM, engl. MID) gemacht. Aufschlussreiche Informationen zu diesem Thema bietet J. M. B e r e z a. *Dialog chrześcijaństwa z hinduizmem i buddyzmem na płaszczyźnie monastycznej*. In: *Benares a Jerozolima. Przemysśleć chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu*. Hg. K. J. Pawłowski. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 2007 S. 361-380.

universellen Selbstmanifestation des einen und dreipersönlichen Gottes interpretieren können. Das vielgesichtige göttliche Mysterium ist für ihn völlig unzweideutig der Gott und Vater, der für uns sein Gesicht in Jesus Christus offenbart hat. Er ist zugleich der Gott, an den jedes aufrichtige Gebet, bewusst oder unbewusst, durch das Tun des göttlichen Geistes gerichtet ist, der gegenwärtig und handelnd ist in jedem authentischen menschlichen Gebet. Jedes Mal, wenn sich jemand im Glauben öffnet und sich auf ein Absolutes verlässt, von dem er vollkommen abhängt, ist der eine Gott, derjenige aller menschlichen Wesen, in Selbstmanifestation und Selbstoffenbarung gegenwärtig⁴⁵.

Aus diesem Grund sei es erlaubt, dass Christen und Nichtchristen, trotz ihrer konzeptuellen Unterschiede bezüglich der göttlichen Wirklichkeit ihr Gebet oder ihre Meditation gemeinsam an diese Wirklichkeit richten, die in jedem Fall jenseits jeglicher adäquater Konzeptualisierungen ist. So kommt Dupuis zurück zu dem, was zuvor in Bezug auf die handelnde Gegenwart des Heiligen Geistes in jedem aufrichtigen Gebet der Christen wie der Nichtchristen bekräftigt wurde. „Gemeinsam zu beten ist gewissermaßen nichts anderes, als dass sie [Christen und Nichtchristen; KK], in einem gewissen Sinn, einander im Geiste Gottes begegnen, der in den einen und den anderen gegenwärtig und handelnd ist“⁴⁶.

Interessanterweise war die theologische Position von Dupuis schon mehrere Jahre vor seinem Vortrag durch manche lehrende und pastorale Instanzen der Kirche vertreten. Zu erwähnen sind hier vor allem die „Richtlinien für den interreligiösen Dialog und die Ökumene“ der Katholischen Bischofskonferenz in Indien (CBCI), nach denen das gemeinsame Gebet mit den Anhängern der anderen Religionen nicht nur möglich, sondern sogar empfehlenswert sei, vorausgesetzt, dass es in der richtigen Weise ausgeübt wird. Nach der Unterscheidung der verschiedenen Formen des interreligiösen Dialogs fahren die „Rechtlichen“ folgendermaßen fort: „Eine dritte Form des Dialogs berührt die tiefsten Ebenen des religiösen Lebens; sie besteht in der Teilnahme an Gebet und Kontemplation. Das Ziel eines solchen gemeinsamen Gebets ist in erster Linie die gemeinsame Verehrung des Gottes aller, der uns geschaffen hat, um aus uns eine große Familie zu machen. Wir sind aufgerufen, Gott nicht nur individuell anzubeten, sondern ebenso als Gemeinschaft. Indem wir in einem realen und grundlegenden Sinne eins sind mit der ganzen Menschheit, ist das gemeinsame Anbeten Gottes mit anderen für uns nicht nur ein Recht, sondern

⁴⁵ Dupuis. *Das interreligiöse Gebet* S. 117.

⁴⁶ Ebd.

eine Pflicht“⁴⁷. Laut diesem Dokument ist also ein gemeinsames Gebet der Christen mit den Mitgliedern der anderen Religionen weder undenkbar, noch unpraktizierbar. Doch die offizielle Praxis der katholischen Kirche hält sich nach wie vor an die oben zitierte Regel: „Zusammensein, um zu beten, und nicht, um miteinander zu beten“. Sie wird sich auch allem Anschein nach in der nächsten Zukunft nicht ändern.

V. FOLGERUNGEN FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die katholische Kirche entschlossen im interreligiösen Dialog engagiert. Das Ereignis von Assisi 1986, das mittlerweile zu einem Modell des interreligiösen Dialogs wurde, kann als hervorragendes Beispiel dafür gelten. Zugleich rief das Gebetstreffen von Assisi einige Probleme hervor, die für den Dialog des Christentums mit den Religionen von Bedeutung sind. Vor allem stellt sich die Frage nach den theologischen Grundlagen und den Kriterien des interreligiösen Dialogs. Diese herauszuarbeiten ist jedoch nicht mehr die Aufgabe des Dialogs selbst, der grundsätzlich eine Angelegenheit der *Praxis* ist, sondern der Theologie der Religionen⁴⁸. Theoretisch kann jede Religion – ausgehend von eigenen Prinzipien und Lehraussagen – eine Theologie der Religionen entwickeln und für den interreligiösen Dialog fruchtbar machen. Die *christliche* Theologie der Religionen macht, wie gezeigt, in Bezug auf die Begegnung der Religionen besonders deutlich, dass im konkreten Dialogprozess nicht nur um die Gesprächspartner, sondern auch und an erster Stelle um den von ihnen bezugten Gott geht. Der Christ als Gesprächsteilnehmer wird sich also zwei Fragen stellen müssen, von denen der Sinn des interreligiösen Dialogs abhängt: die (theo-logische) Frage nach der Bedeutung Gottes und die (anthropo-logische) Frage nach der Bedeutung des Menschen. Das Dokument der Internationalen Theologenkommission „Das Christentum und die Religionen“ (1996)⁴⁹ gibt in dieser Hinsicht folgendes zu bedenken:

⁴⁷ Commission for Dialogue and Ecumenism [Catholic Bishop's Conference of India CBCI], Guidelines for Interreligious Dialogue, 2nd rev. ed., New Delhi 1989 S. 68. Zitiert nach Dupuis. *Das interreligiöse Gebet* S. 103.

⁴⁸ Zum methodologischen Status der Theologie der Religionen siehe: S. I. Ledwoń. *Metodologiczny status teologii religii*. In: „Studia Nauk Teologicznych PAN“ 2:2007 S. 145-164. Einen guten Überblick über die heutige religionstheologische Debatte gibt W. Klausnitzer. *Ist das Christentum allen anderen Religionen überlegen?* In: „Studia Pastoralne“ 8:2012 S. 25-79.

⁴⁹ Vgl. Internationale Theologenkommission. *Das Christentum und die Religionen* (30. Septem-

Die Bedeutung Gottes. Jeder Teilnehmer des interreligiösen Dialogs verfügt über ein bestimmtes Gottesbild. Daher wird der Christ den anderen fragen müssen: Wer ist dein Gott? Ist er ein personales Wesen oder eine apersonale Wirklichkeit? Daher rühren weitere Fragen: Was bedeutet die Transzendenz Gottes, von der die Religionen zeugen: Bedeutet sie, dass Gott ein zeitloser und weltenthoher Mythos ist, oder ist sie vielmehr mit dem Handeln Gottes in der Menschheitsgeschichte vereinbar? Erkennt man Gott durch die Vernunft allein, oder erkennt man ihn vielmehr durch den Glauben, weil er sich den Menschen in der Schöpfung und in der Geschichte offenbart? In jeder Religion muss dabei erkennbar bleiben, dass sie ganz auf Gott als Grund und Ziel des menschlichen Lebens bezogen ist. Daher darf er nicht mit den endlichen Dingen der Welt verwechselt werden. Dies wären nur Idole und Götzen. Dem Christen muss darüber hinaus klar sein, dass die christliche Theologie mehr als ein theoretischer Diskurs über Gott ist: „Sie handelt von Gott in einer menschlichen Sprache, wie der fleischgewordene Logos ihn zu erkennen gibt (vgl. Joh 1, 18; 17, 3) (ChR 107).

Die Bedeutung des Menschen. Im interreligiösen Dialog ist auch eine implizite Anthropologie am Werk. Denn der Dialog setzt eine Kommunikationsgemeinschaft voraus, in der jede und jeder das Subjekt ihrer/seiner Worte und Taten ist. Haben aber die Teilnehmer an einem interreligiösen Dialog dieselbe Auffassung von der Person? Und vor allem: Welche Rolle spielt der Personenbegriff in bestimmten Religionen? Der Christ weiß, dass die menschliche Person als „Ebenbild Gottes“ geschaffen ist, das heißt, sie steht unter einem ständigen Anruf Gottes und ist wesentlich der Beziehung zum „Anderen“ fähiges Wesen. Erst von daher kann die eigentliche Bedeutung und die Wichtigkeit des Gebetes im interreligiösen Dialog erkannt werden: „Der Mensch ist auf der Suche nach Gott [...]. Alle Religionen zeugen von diesem Suchen, das dem Wesen des Menschen entspricht“⁵⁰. Wenn aber „Gott nicht erkannt werden kann, außer wenn er selbst die Initiative ergreift, sich zu offenbaren, dann erweist sich das Gebet als absolut notwendig, denn es bereitet den Menschen für den Empfang der Offenbarungsgnade“ (ChR 111). So gehören das Gebet und der Dialog zusammen: „In dem Maße, in dem der Christ den Dialog im Zustand des Gebetes lebt, ist er bereit für die Bewegung des Heiligen Geistes, der im Herzen beider Gesprächsteilnehmer

ber 1996). In: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.). Arbeitshilfen 136 (weiter zitiert als ChR) Nr. 107-113. Zu den Anforderungen und konkreten Kriterien im interreligiösen Dialog siehe: K. L e h m a n n. *Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive*. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.). Bonn 2002 S. 35-47.

⁵⁰ *Katechismus der Katholischen Kirche* Nr. 2566.

wirkt. Dann ist der Dialog mehr als ein Austausch: Er wird zu einer Begegnung“ (ebd.).

Damit wird noch einmal klar, dass der Religionsdialog kein Zusatz zum missionarischen Auftrag der Kirche ist, sondern ein wesentlicher Bestandteil ihrer Sendung. Er stellt eine spezifische Aufgabe der Evangelisierung dar, die sich in die große Dynamik der Kirche einfügt. Als Dialog der *Kirche* (und nicht nur der einzelnen Christen) hat er seine Quelle, sein Vorbild und sein Ziel in der Heiligen Dreifaltigkeit⁵¹. „Durch sein Wort ruft der Vater alle Menschen aus dem Nichts ins Sein, und es ist sein Geist-Hauch, der ihnen das Leben schenkt. Durch seinen Sohn, der unser Fleisch annimmt und durch seinen Heiligen Geist gesalbt wird, wendet er sich an sie als seine Freunde, er »spricht mit ihnen auf Erden« und macht ihnen »den ganzen Weg der Weisheit kund« (vgl. Bar 3, 37-38)“ (ChR 115). Schon aus diesem Grund muss die Kirche den „Anderen“ – den Nichtchristen und ihren Religionen – mit Respekt begegnen und sie in ihrer Würde anerkennen. Die Religionen zeugen von dem Suchen des Menschen nach Gott; sie zeugen aber genauso von dem Suchen Gottes nach dem Menschen. Wie der Apostel Paulus sagt: „[...] keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir [...]“ (Apg 17, 27). Auch den Nichtchristen bleibt also Gott nicht unbekannt. Er ist jedem Menschen auf ganz persönliche Weise nahe und so ist er die Grundlage dessen, was man im Christentum den „universalen Heilswillen Gottes“ nennt. Damit ist aber „das Gebet als lebendige und persönliche Beziehung mit Gott der Vollzug der Tugend der Religion selbst und findet einen Ausdruck in allen Religionen“ (ChR 111)⁵². Daraus folgt, dass das multireligiöse Gebet als die Seele des interreligiösen Dialogs zu sehen ist, wie auch als sein tiefster Ausdruck. Es ist zugleich die Garantie einer gemeinsamen tieferen Konversion zu Gott und zu den Nächsten⁵³. Zugleich

⁵¹ Vgl. M. R u s e c k i. *Trynitarne podstawy dialogu międzyreligijnego*. In: *Jan Paweł II a religie świata*. Hg. J. Perszon. Toruń: Wydawnictwo UMK 2007 S. 35-65.

⁵² Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche* Nr. 2567: „Bevor der Mensch nach Gott ruft, ruft Gott den Menschen. Mag auch der Mensch seinen Schöpfer vergessen oder sich vor dessen Antlitz verstecken, mag er auch seinen Götzen nachlaufen oder Gott vorwerfen, er habe ihn verlassen, so ruft doch der lebendige und wahre Gott unermüdlich jeden Menschen zur geheimnisvollen Begegnung mit ihm im Gebet. Beim Beten geht diese Bewegung der Liebe des treuen Gottes zuerst von ihm aus; die Bewegung des Menschen ist immer Antwort. In dem Maß, in dem Gott sich offenbart und den Menschen sich selbst erkennen lässt, erscheint das Gebet als ein gegenseitiger Zuruf, als ein Geschehen des Bundes, das durch Worte und Handlungen das Herz miteinbezieht. Es enthüllt sich im Lauf der ganzen Heilsgeschichte“.

⁵³ D u p u i s. *Das interreligiöse Gebet* S. 119.

muss aber dieses Gebet von dem interreligiösen Gebet unterschieden werden. Während beim *multireligiösen* Gebet zwar am gleichen Ort, aber doch getrennt und mit eigenen Texten gebetet wird, bedeutet *interreligiöses* Gebet ein Miteinanderbeten (mit gleichen Texten) von Personen und Gruppen mit verschiedener Religionszugehörigkeit. Das letzte wäre, wie es scheint, ein direkter Weg zum religiösen Synkretismus und somit ein Ausverkauf der eignen religiösen Identität⁵⁴.

BIBLIOGRAFIA

- B e r e z a J. M.: Dialog chrześcijaństwa z hinduizmem i buddyzmem na płaszczyźnie monastycznej. In: Benares a Jerozolima. Przemysław chrześcijaństwo w kategoriach hinduizmu i buddyzmu. Hg. K. J. Pawłowski. Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów 2007 S. 361-380.
- Der Dialog muss weiter gehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog. Hg. E. Furlinger. Freiburg i. Br.: Herder 2009.
- D ö r m a n n J.: Der theologische Weg Johannes Paul II. zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi. 3. Bde. Senden/Westfalen: Sitta 1990-1998.
- D u p u i s J.: Der interreligiöse Dialog als Herausforderung für die Christliche Identität. In: ZMR 88:2004 Heft 1 S. 3-19.
- E t c h e g a r a y R.: Der Gebetstag für den Frieden am 27. Oktober in Assisi. In: „L'Osservatore Romano“ (D) 37:1986 S. 6.
- E t c h e g a r a y R.: Jeden Anschein des Synkretismus vermeiden. Pressekonferenz von Kardinal Etchegaray zum Geburtstag in Assisi am 27 Oktober. In: „L'Osservatore Romano“ (D) 42:1986 S. 1.
- H e i l e r F.: Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: E. Reinhardt 1923⁵.
- Internationale Theologenkommission. Das Christentum und die Religionen (30. September 1996). In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.). Arbeitshilfen 136.
- J o h a n n e s P a u l II. Enzyklika *Redemptoris missio* (1990). Deutscher Text in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 100.
- J o h a n n e s P a u l II. Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Römische Kurie am 22. Dezember 1986. In: Der Dialog muss weitergehen S. 141-147.
- J o h a n n e s P a u l II.: Ansprache zur Verabschiedung der Teilnehmer am Friedensgebet in Assisi 1986 aus den verschiedenen Religionen am 29.10.1986 in Rom. In: Der Dialog muss weitergehen S. 135-140.
- J o h a n n e s P a u l II.: Versöhnung zwischen den Welten. Im Gespräch mit den Religionen. Herausgegeben und eingeleitet von M. Kopp. München–Zürich–Wien: Neue Stadt 2004.
- K a ł u ż a K.: Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen. Frankfurt a.M.: Lang 2011.

⁵⁴ Vgl. I. S. L e d w o Ń. *Modlitwa międzyreligijna w perspektywie dialogu doświadczenia religijnego*. In: RTFiR 4(59):2012 S. 159.

- K l a u s n i t z e r W.: Ist das Christentum allen anderen Religionen überlegen? In: „Studia Pastoralne“ 8:2012 S. 25-79.
- L e d w o Ń I. S.: Metodologiczny status teologii religii. In: „Studia Nauk Teologicznych PAN“ 2:2007 S. 145-164.
- L e d w o Ń I. S.: Modlitwa międzyreligijna w perspektywie dialogu doświadczenia religijnego. In: RTFiR 4(59):2012 S. 159.
- M e j i a J.: Zusammensein, um zu beten. Theologische Betrachtungen zum bevorstehenden Weltgebetstag für den Frieden in Assisi. In: „L'Osservatore Romano“ (D) 41:1986 S. 5.
- Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker. Dialog und Verkündigung. Überlegungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (19. Mai 1991). Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 102.
- Päpstliches Sekretariat für die Nichtchristen. Dialog und Mission (10. Juni 1984). In: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.). Der Apostolische Stuhl 1984. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen. Köln 1984 S. 1864-1878.
- R a t z i n g e r J.: Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg i. Br.: Herder 2003.
- R i c c a r d i A.: Der Präventivfriede. Hoffnung und Gedanken in einer unruhigen Zeit. Würzburg: Echter 2005.
- R u s e c k i M.: Trynitarnie podstawy dialogu międzyreligijnego. In: Jan Paweł II a religie świata. Hg. J. Perszon. Toruń: Wydawnictwo UMK 2007 S. 35-65.
- S e c k l e r M.: Synodos der Religionen. Das »Ereignis von Assisi« und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen. In: ThQ 169:1989 S. 5-24.
- Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt. Hg. R. A. Siebenrock, J.-H. Tück. Freiburg i. Br.: Herder 2012.
- S t o l z F.: Synkretismus I. Religionswissenschaftlich. In: TRE 32. Berlin–New York 2001 S. 527-530.
- Tag der Reflexion, des Dialogs und des Gebets für Frieden und Gerechtigkeit auf der Welt. »Pilger der Wahrheit, Pilger des Friedens«. Ansprache von Papst Benedikt XVI. Assisi, Basilika *Santa Maria degli Angeli*, Donnerstag, 27. Oktober 2011. In: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/october/documents/hf_ben-xvi_spe_201110-27_assisi_ge.html
- U r b a n J.: Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła. Opole 1999.
- W a l d e n f e l s H.: Kommentar. In: Die Friedensgebete von Assisi. Einleitung von Franz Kardinal König. Kommentar von Hans Waldenfels. Freiburg i. Br.: Herder 1987.
- Z a g o M.: Barrieren und Vorurteile überwinden. In: „L'Osservatore Romano“ (D) 48:1986 S. 2.

MULTIRELIGIOUS PRAYER AS A SIGNPOST FOR DIALOGUE BETWEEN RELIGIONS

S u m m a r y

The interreligious prayer for peace and justice which Pope John Paul II initiated in Assisi in 1986 filled many with enthusiasm and caused storm of criticism. Some talked about the beginning of a new era in interreligious dialogue, others accused the Pope of syncretism and

weakening of the Christian identity. In this article an attempt is made to assess theologically the prayer meetings in Assisi from the perspective of the official statements of the *Magisterium Ecclesiae* on interreligious dialogue and of recent developments in the theology of religions. The author focuses primarily on the teaching of John Paul II, who repeatedly referred to this issue after the first prayer meeting in Assisi. The Pope drew particular attention to the Holy Spirit present in every authentic prayer. Precisely this communion in the Holy Spirit – that precedes the ecclesial communion aimed at by the missionary activities of the Church – is the most serious theological argument in favor of the prayer meetings of Christians and non-Christians. Differences between religions, however, do not allow to make a common prayer. Therefore the Pope pointed out that the main reason for being in Assisi was not to pray together but „to be together in order to pray“. Thus one should distinguish between interreligious and multireligious prayer (Assisi). Some theologians, such as J. Dupuis, suggest taking a step towards interreligious prayer. This practice, however, could open a way to syncretism and blurring of Christian identity.

Translated bei Adam Waś SVD

MODLITWA MULTIRELIGIJNA JAKO DROGOWSKAZ DLA DIALOGU RELIGII

S t r e s z c z e n i e

Zapoczątkowane w 1986 r. przez papieża Jana Pawła II spotkania modlitewne w Asyżu w intencji pokoju i sprawiedliwości spotkały się zarówno z entuzjazmem, jak i z falą krytyki. Jedni mówili o początku nowej ery dialogu międzyreligijnego, inni oskarżali papieża o synkretyzm i wyprzedzań tożsamości chrześcijańskiej. W artykule podjęto próbę teologicznej oceny spotkań modlitewnych w Asyżu w świetle wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae* na temat dialogu międzyreligijnego oraz najnowszych osiągnięć teologii religii. Pod uwagę wzięto zwłaszcza nauczanie Jana Pawła II, który po pierwszym spotkaniu modlitewnym w Asyżu wielokrotnie zabierał głos w tej sprawie. Papież zwrócił szczególną uwagę na działanie Ducha Świętego, który jest obecny w każdej autentycznej modlitwie. Właśnie owa komunია w Duchu Świętym, poprzedzająca komunię kościelną, do której zmierza misyjna działalność Kościoła, jest najważniejszym argumentem teologicznym na rzecz spotkań modlitewnych chrześcijan i niechrześcijan. Różnice między religiami nie pozwalają jednak na wspólną modlitwę. Dlatego papież zwrócił uwagę, iż w Asyżu nie chodziło o to, by się razem modlić, lecz by „być razem, aby się modlić“. Dlatego należy rozróżnić między modlitwą międzyreligijną a multireligijną (Asyż). Niektórzy teologowie, jak np. J. Dupuis, sugerują, by uczynić krok w kierunku modlitwy międzyreligijnej. Takie postępowanie mogłoby jednak otworzyć drogę do synkretyzmu i rozmycia chrześcijańskiej tożsamości.

Schlüsselbegriffe: Gott, Person, Gebet, interreligiöse Gebet, interreligiöse Dialog, Theologie der Religionen, Sinkretismus.

Key words: God, person, prayer, interreligious prayer, multireligious prayer, interreligious dialogue, theology of religion, syncretism.

Słowa kluczowe: Bóg, osoba, modlitwa, modlitwa międzyreligijna, modlitwa multireligijna, dialog międzyreligijny, teologia religii, synkretyzm.