

Das Modell »Assisi 1986« und der Interreligiöse Dialog

Von Horst Bürkle, München

Das Gebetstreffen für den Frieden, zu dem Papst Johannes Paul II. 1986 Vertreter der verschiedenen Religionen nach Assisi eingeladen hatte, hat neben dem dankbaren Echo, das es fand, auch einzelne kritische Einwände hervorgerufen. »Für den Katholiken, der seinen Glauben in der Hl. Schrift und der Tradition der Kirche begründet findet, ist das 'Ereignis Assisi' ein Geschehen, das weder in der Hl. Schrift noch in der ganzen Tradition der Kirche seinesgleichen hat und deshalb auch keine Stütze findet. Assisi geht an die Substanz der biblischen Offenbarung und des katholischen Glaubens«¹.

Die hier vorgetragene Kritik setzt an zwei Punkten an. Zum einen wird ein Widerspruch zu vorausliegenden Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes konstatiert. Zum anderen werden die theologischen Voraussetzungen in früheren theologischen Arbeiten des Kardinals Wojtyła untersucht, die den »Friedenskult in Assisi« nicht als einen »spontanen Entschluß des Augenblicks«, sondern als »das Ergebnis theologischer Entwicklung« erscheinen lassen (a. a. O.).

Schließlich erkennt die Kritik dem Ereignis von Assisi den Rang eines für das gesamte Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils entscheidenden hermeneutischen Schlüsselereignisses zu. Die mögliche Mißverständnisse des Gebetstreffens abwehrende Ermahnung des einladenden Papstes »Seht Assisi im Licht des Konzils!«² wird dabei umgekehrt. Im Sinne der Kritik müßte jetzt gesagt werden: »Seht das Konzil im Lichte von Assisi!« Die Deutung, die die Kritik dem »Ereignis Assisi« gibt, würde damit zum Maßstab der Beurteilung des Konzils selber, genauer: zum Anlaß seiner Kritik. In der Konsequenz dieser Umkehrung liegen dann Aussagen wie diese: Der Papst selber mache »den interreligiösen Kult von Assisi zum Testfall für die Rechtgläubigkeit des Konzils«. »Dann steht und fällt mit Assisi auch das Konzil«.

»Ist Assisi jedoch die 'sichtbare Darstellung' eines radikalen Bruches mit der Offenbarung und dem Dogma der Kirche, den das Konzil schon vollzogen hat, dann muß man von einer vorkonziliaren und von einer nachkonziliaren Kirche im Sinne von zwei wesensverschiedenen Kirchen sprechen... Bieten die Konzilsdokumente in ihrer Gesamtheit und in der Interpretation der Tradition kein tragfähiges Fundament für den interreligiösen Kult von Assisi, dann beruft sich der Papst zu Unrecht auf das Konzil. Dann stützt er sich allein auf sein eigenes 'Konzilsverständnis' und auf eine nachkonziliare Entwicklung, die nicht durch das Konzil

¹ Johannes Dörmann, Der theologische Weg des Papstes zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi. In: Theologisches, 1988, Sp. 325/26.

² Ansprache des Papstes bei der Generalaudienz am 22. 10. 1986. L'Osservatore Romano v. 31. 10. 86, S. 2.

legitimiert ist« (a. a. O., S. 328). Den nach Assisi einladenden Papst sieht die Kritik von dieser Fragestellung unbelastet: »Der Papst selber sieht im interreligiösen Kult kein dogmatisches Problem. Im Gegenteil: Er betrachtet Assisi als ein Geschenk des Heiligen Geistes... Man kann sagen, daß Johannes Paul II. dieses Konzilsverständnis in seiner Person verkörpert: Es ist gleichsam die Seele seines Pontifikates« (a. a. O., S. 329).

Die hier vorliegende Argumentation ist im Zusammenhang unserer Frage nach der Bedeutung des Gebetstreffens in Assisi aus einem doppelten Grunde wichtig. Sie versucht die Frage nach der Legitimität dieses Treffens, die sie verneint, zu beantworten im Blick auf die persönliche Theologie und auf das Selbstverständnis des einladenden Papstes. Verkürzt läßt sich der folgende Argumentationszusammenhang festhalten: Für die Kritik steht fest, daß das Treffen einen Bruch in der Tradition der Kirche darstellt. Dazu ist die Voraussetzung, daß man im Ereignis von Assisi ein gemischt-religiöses kultisches Handeln sieht, was es seiner Intention nach und in seiner Durchführung nicht war. Als solches wird es in Widerspruch gebracht zu lehramtlichen Äußerungen früherer Päpste, die ihren situationellen Anlaß in einem ganz anderen Zusammenhang hatten³.

Bei dem zu dem Gebetstreffen in Assisi einladenden Papst werden bestimmte theologische Grundeinstellungen aus seinen früheren Veröffentlichungen benannt, die erklären sollen, warum sein Konzilsverständnis einer »accomodata renovatio« als Arbeitshypothese »die Gefahr signalisiert, daß die Vielfalt von Aussagen, die sich in den umfangreichen Konzilsdokumenten finden, 'in ihrer Ganzheit' ganz bestimmten Leitsätzen untergeordnet werden, so daß die nachkonziliare 'Arbeit der Theologen' auf ganz 'bestimmte Ideen' konzentriert und reduziert wird« (a. a. O., S. 329). Aus früheren Äußerungen des Theologen Carol Wojtyla werden vor allem zwei Grundgedanken aus dem sie bestimmenden Gesamtzusammenhang herausgelöst und gegen ihren ursprünglichen Sinn als Ausgangspunkt für das kritisch beurteilte Assisi-Ereignis gewertet. Dieser Argumentationsgang muß hier einleitend kurz aufgezeigt werden. Erst dadurch wird deutlich, welcher Umwege sich die Kritik bedient, um den vermeintlichen Traditionsbruch auf Elemente einer »undogmatischen« Privattheologie des einladenden Papstes zurückführen zu können.

Exerzitien, die Kardinal Wojtyla 1976 vor Papst Paul VI. und dessen engsten Mitarbeitern im Vatikan gehalten hat⁴, werden zum Anlaß genommen, dem Verfasser eine »theologia naturalis religionum« zuzuschreiben (a. a. O., S. 454) und ihm eine Aufgipfelung der konkreten geschichtlichen Offenbarungsreligion in einer Art mystischen Gesamtschau zu unterstellen. Passagen, die sich in diesem Exerzitienband mit dem Weg des Menschen nach innen und mit der Sprache des Schwei-

³ So u. a. bestimmte Aussagen des 1. Vatikanums in Bezug auf die »Gleichwertigkeit aller Religionen« (Neuner/Roos, *Der Glaube der Kirche*, 1965, S. 231) oder das Apostolische Rundschreiben »Mortale Animos« Papst Pius'XI. vom 6. 1. 1928, in dem der besondere Standpunkt der Kirche gegenüber interreligiösen und interkonfessionellen Einigungsbestrebungen betont wird. Genau um diese Art Einigungsbestrebungen ging es in Assisi aber nicht.

⁴ *Segno di contraddizione. Meditazioni*, Milano 1977; deutsch: *Zeichen des Widerspruchs – Besinnung auf Christus*, Herder Freiburg 1979.

gens befassen, werden von der Kritik auf diese Weise überhöht zu einer allgemeinen Gottesidee jenseits der konkreten Inhalte in den einzelnen Religionen. Wo in den Texten der Exerzitien davon die Rede ist, daß »der Weg des Geistes zu Gott ... vom Innern der Geschöpfe und der tiefsten Tiefe des Menschen« ausgeht, daß »der Mensch über sich selbst hinaus« gehen muß, liest die Kritik das Bekenntnis zu einer die Religionen verbindenden, übergeordneten Gemeinsamkeit heraus. Die Rede ist von der *facultas* des Geschöpfes Mensch, seine Existenz auf Gott hin zu transzendieren. Die Deutung, die nach Gründen für ihre Kritik des Ereignisses von Assisi sucht, läßt daraus einen Prozeß der Grenzüberschreitung in Richtung auf eine verborgene Einheit aller Religionen werden: »Damit stehen wir vor den geistigen Grundlagen des Ereignisses von Assisi: 'Der Gott von unendlicher Majestät' ist der Gott, den der Trappist 'in seinem Schweigen' doch wohl als den dreifaltigen bekennt, an den der Muslim sich doch wohl als Allah wendet und der dem Buddhisten den Weg der Selbsterlösung zum Nirvana bereitet. Von den wesentlichen Unterschieden ist keine Rede. Von ihnen wird abstrahiert, weil sie offensichtlich bei der transzendenten Begegnung von Gott und Mensch keine Rolle spielen. Denn der 'Gott von unendlicher Majestät' ist ein Gott, der 'in seiner absoluten Transzendenz' auch 'schlechthin alles Geschaffene, alles Sichtbare und Erfassbare übersteigt'. Zu allem Sichtbaren und Erfassbaren gehören natürlich auch alle geschichtlichen Religionen, gehören Judentum, Christentum, Islam und Buddhismus mit ihren geschichtlich faßbaren Gottesvorstellungen und Heilswegen, die einander widersprechen. Das alles übersteigt jedoch 'der Gott von unendlicher Majestät in seiner absoluten Transzendenz', an den sich die Angehörigen der verschiedenen Religionen trotz aller Gegensätze angeblich wenden« (a. a. O., S. 455).

Wir haben diesen Ausschnitt der Kritik etwas ausführlicher behandelt, denn er macht deutlich, welcher Umdeutung sie sich bedient, um theologische Gründe für den Traditionsbruch im Ereignis von Assisi benennen zu können. Daß hier Menschen verschiedener Religionen zusammengekommen sind, um je in ihrer religiösen Praxis – sei es meditativ oder in personhafter Gebetsaussage – die fundamentalen Belange der Menschheit zu ihrem innersten Anliegen zu machen, wird zum Anlaß genommen, um dem dazu einladenden Papst eine der Lehre der katholischen Kirche fremde, neue theologische Denkweise zu testieren: »Die Grundlage der katholischen Theologie ist die biblische Offenbarung in der Auslegung des Lehramtes. Bei Kardinal Wojtyła hat die Offenbarung selbst einen anthropozentrischen Charakter« (a. a. O., S. 457). Im Licht des Ereignisses von Assisi will die Kritik mehr als nur dieses bestimmte Geschehen thematisieren. Sie nimmt es zum Anlaß, um mit Hilfe seiner aus- und d. h. in diesem Falle umdeutenden Interpretation dem Papst ein in ihren Augen kritikwürdiges Konzilsverständnis nachzuweisen. Dieses »sein Konzilsverständnis« soll dem Genus sog. »neuer Theologien« einfügbar erscheinen. M. a. W.: Es geht um mehr als nur um das Ereignis in Assisi. Seine Mißdeutung als ein die konkreten Religionen und damit auch das Christentum in seiner Offenbarungswahrheit überbietendes interreligiöses Einheitserlebnis steht im Dienste eines weiter gesteckten Zieles: Mit ihrer Hilfe soll ein bestimmtes

Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, nämlich das des Papstes, vom Konzil selber unterscheidbar gemacht werden: »Die Theologie des damaligen Professors für philosophische Ethik an der Lubliner Universität gehört nach Sprache und Philosophie zum Genus der 'Neuen Theologien' auf der Grundlage des 2. Vatikanums, genauer seines 'Konzilsverständnisses'. Das bedeutet: Sie hat ihre philosophischen Wurzeln nicht im 'katholischen System' (Henry Newman), in diesem geistigen Kosmos, sondern in einem mystischen Existentialismus« (a. a. O., S. 457).

Die Argumentation dieser Kritik lautet: Am Beispiel von Assisi wird eine theologische Beurteilung der Religion deutlich, die sich nicht mehr mit den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils in Einklang bringen läßt. Um dieser Argumentation begegnen zu können, ist darum der folgende Gang der Untersuchung erforderlich: 1. Was ist im Blick auf das Ereignis in Assisi theologisch über das Verhältnis zu den Religionen auszumachen? 2. Wie verhält sich diese Bestimmung zu den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils? 3. Welche Impulse setzt das Ereignis von Assisi für den Dialog und für das Interaktionsverhältnis der Religionen für die Zukunft?

1.) Wir leben in einer Zeit, in der neben anderen Errungenschaften menschlichen Fortschritts auch Versöhnung und Friede auf die Ebene des Machbaren zu geraten drohen. Für eine Menschheit, die in ihrem von technisch-materiellen Fortschrittsutopien bestimmten Autonomiebewußtsein zunehmend Abschied nimmt von der Erfahrung ihres Kreatur-seins, bedeutet das Gebet in den Religionen – auch in seiner meditativen Gestalt – Rückerinnerung an das Grundlegende des Humanum. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Einladung nach Assisi an die Vertreter der Religionen zu getrennten, aber gleichzeitigen Gebeten für den Frieden der Menschheit von irgendwelchen Aktionstagen, die zu – meist kontroversen – Maßnahmen und Strategien aufrufen oder sie durchzusetzen beabsichtigen.

In einer Welt, in der das Wort 'Friede' einer weitgehenden Inflation im Kalkül politischer Propaganda ausgeliefert ist, verweist das Treffen von Assisi auf den Ursprung aller menschlichen Friedensbemühungen: auf den Frieden, der höher ist als alle Vernunft, weil er göttlichen Ursprungs ist. »Darum betonen wir und erkennen wir an, daß unser künftiges Leben und der Friede immer von Gottes Geschenk an uns abhängen«⁵.

Indem auf solche Weise der Friede als Gabe und damit in seinem Gnadencharakter herausgestellt wird, wird nicht – wie es die Kritik voraussetzt – ein kleinster gemeinsamer Nenner in den Religionen gesucht. Immer wieder hat der Papst deutlich gemacht, wo für ihn und für die Christen dieser »Friede, der höher als alle Vernunft« ist, seinen Grund und seine Voraussetzung hat. Fünf Tage vor dem Treffen in Assisi, am 22. Oktober 1986, hat er in einer Generalaudienz diese Voraussetzung eindeutig benannt: »Ja, nur in Christus können alle Menschen gerettet werden. 'In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet

⁵ Ansprache des Papstes beim Gebetstreffen vor der Basilika des hl. Franz in Assisi am 27. Okt. 1986. *L'Osservatore Romano*, 31. Okt. 1986, S. 1.

werden sollen' (Apg. 4, 12). Da aber vom Anfang der Geschichte an alle auf Christus hingeeordnet sind (Lumen gentium, Nr. 16), hat jeder, der dem Ruf Gottes – wenn er um ihn weiß – wirklich treu folgt, bereits Anteil an dem durch Christus gewirkten Heil« (a. a. O., S. 2).

Die Möglichkeit, Menschen anderer Religionen mit ihren Gebeten und Meditationsweisen für den Frieden in der Welt zusammenzurufen, wird danach eindeutig christologisch begründet. Das Beten und Meditieren in den anderen Religionen enthüllt für den Christen im Lichte der in Christus erfüllten Verheißungen Gottes seine Bedeutung. Wir haben es darum mit einer Verhältnisbestimmung der Zuordnung und der Unterscheidung zugleich zu tun. Für eine sachgemäße Bestimmung des Assisi-Treffens ist dieses »Zugleich« von entscheidender Bedeutung. Darüber hinaus liegen hier die Hinweise und Interpretamente für eine Bestimmung der Rolle des christlichen Glaubens im Dialog der Religionen angesichts einer aktuellen gemeinsamen Herausforderung. Die Bekenntnisaussage »nur in Christus« unterscheidet geschichtlich noch Vorläufiges von seiner endgültigen Bestimmung. Es benennt, worin alles menschliche Flehen und Beten seinen verborgenen, für den christlichen Glauben zugänglichen Grund hat. In solcher letzten Hinordnung auf den erhöhten Christus erhalten für den Christen auch Frömmigkeitshaltungen und -erfahrungen der Menschen in den Religionen der Völker ihre spezifische Bedeutung und ihre Werte angesichts einer Weltsituation, in der das lautstarke Gerufe von »Friede« die Blöße ihrer tieferen Friedlosigkeit verhüllen muß. Der Glaube, der um die in Christus überwundene Feindschaft zwischen Mensch und Gott und darum zwischen Mensch und Mensch weiß, vermag darum mit der ihm eigenen Tiefenschärfe die Stellenwerte auszumachen, die angesichts der Suche nach Frieden in der Welt den religiösen Verhaltensweisen auch in den fremden Religionen zukommen. Das »nur in Christus« blendet solche Bewertung nicht aus, sondern macht sie allererst möglich. Es ist keine Exklusivformel, die alle außerchristlichen Verhaltensweisen und Hoffnungshaltungen im unterschiedslosen Grau geschichtlicher Vorläufigkeit versinken läßt. Die Hingebung, die der gläubige Moslem im geregelten Tagesgebet vollzieht, ist ebenso wie die in einer ganz anderen Art der »Spiritualität« sich äußernde mystische Versenkung eines *bhakti*-frommen Hindu darum zu unterscheiden von den sich in kontroverser Pragmatik erschöpfenden, vermeintlich »machbaren« Friedensstrategien. Das fromme Verhalten des Menschen in den gewiß unterschiedlichen Ausdrucksweisen seiner jeweiligen Religion kann auch aus christlicher Sicht gar nicht anders gesehen werden als ein außerchristlicher Verweis in Richtung auf die Dimension, in der sich in Christus die Primärveränderung des Menschen vollzogen hat, die aller menschlichen Friedfertigkeit voraus- und zugrundeliegt. In dieser Hinsicht sind Menschen anderer Religionen »Bundesgenossen«, weil sie auf ihre Weise – anders und für christlichen Glauben bedingt und noch vorläufig – bezeugen, daß sich der Mensch selber nicht zu geben vermag, dessen er in seiner post-adamitischen Existenz am dringlichsten bedarf.

Es ist darum ein grundlegender Fehler extremer theologischer Exklusivpositionen, diese bezugsvolle Sicht der anderen Religionen auszublenden. Damit wird

nicht nur eine vom Selbstverständnis der Menschen in diesen Religionen abgehobene theologische Abschottung vollzogen. Vielmehr werden die Bezugspunkte und Verweisorde negiert, die im Gespräch und in der missionarischen Begegnung mit den Menschen in anderen Religionen als Verstehensvoraussetzung für das, was christlicher Glaube im Dialog meint, unentbehrlich sind. Das Beispiel der dialektischen Theologie in unserem Jahrhundert und ihre Folgen für den Verlust der Kommunikationsfähigkeit im Dialog mit anderen Religionen sollte hier deutlich vor Augen stehen. Der Preis, den die Theologie – jedenfalls in einem nicht geringen Teil dieser Wirkungsgeschichte – zu zahlen hatte, bestand u. a. darin, daß die Theologie ihrer religiösen Dimension selbst weitgehend verlustig ging und sich oft nur noch in den flachen Gefilden politisch aktueller Tageskontroversen bewegte.

Der Verlust betrifft aber vor allem die Weitergabe der christlichen Botschaft und ihre kirchliche Gestaltwerdung in Kulturen, die durch die Geschichte anderer Religionen tief geprägt sind. Annahme und Verstehen können immer nur unter den Bedingungen erfolgen, die diese Geschichte den Menschen vorgegeben hat. Wer im Namen des dreieinigen Gottes betet, den verbindet mit seiner vorchristlichen Biographie in einer anderen Religion jedenfalls die Tatsache, daß er sich schon vorher als ein Betender kannte und erfahren hat. Bei aller Deutlichkeit der Abwendung und der Zuwendung und damit des wesentlichen Bruches, der hier zwischen dem alten und dem neuen Glauben liegt, ist dieses »Kontinuum« nicht zu übersehen. In ihm liegen Vorgaben und Erfahrungswerte, die eine Kirche auf der Suche nach ihrer eigenen Gestalt in den Kulturen außerhalb der abendländischen Traditionen insgesamt interessieren müssen. Was aber für die Geschichte des Glaubens des Einzelnen gilt, hat auch seine Bedeutung für die ganze Völkergemeinschaften prägenden religiösen Gestaltungen im Ganzen.

Vom eigenen Auftragsverständnis der Kirche her ergibt sich damit notwendig die Anerkennung bestimmter Frömmigkeitshaltungen und Werte in den Religionen. Sie können nicht einfach negiert werden. Im Lichte christlicher Offenbarungswahrheit, sie aufnehmend und damit über das bis dahin Gültige hinausführend, stellen sie zugleich etwas »Bleibendes« dar. Die Geschichte der Kirche und der Theologie ist ein Beweisgang für solchen ununterbrochenen »Dialog« mit den außerchristlichen Religionen. Nie hat die Kirche um des Neuen in Christus willen *tabula rasa* hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Vorgaben in den fremden Kulturen der verschiedenen Völker gemacht. Selbst dort, wo in den Notwendigkeiten der ersten Stunde diese Vorgeschichte in Form radikaler Absagen verabschiedet wurde, wo es, äußerlich gesehen, kulturzerstörend und feindlich zugeht, blieb das religiöse Kontinuum in den Menschen selber erhalten und wirksam. Keine Sprache, keine Liturgie und Verkündigung, keine sakramentale Feier wäre denkbar ohne diese selektive Rezeption. Wenn wir den Menschen in seiner uns heute vor Augen stehenden Vielschichtigkeit und Ganzheit sehen und an die Prägungen denken, die ihn bis tief in sein Unbewußtes hinein bestimmen, ja – archetypisch strukturiert sind, dann ist es allzumal deutlich, welche unterschwelligten Verknüpfungen hier den Bruch zwischen dem »alten« Menschen vor und außer Christus und dem

»neuen« Menschen in Christus verbinden. Die Botschaft der Kirche wäre zur Kommunikationslosigkeit verurteilt, würde sie sich nicht immer wieder um diese latenten Bezüge zu den Menschen in anderen Religionen kümmern, sie namhaft machen und aus der Fülle des in Christus Geschehenden beleuchten.

2.) Mit der christologischen Begründung des Gebetstreffens von Assisi nimmt Johannes Paul II. die Intention des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bezug auf das Verhältnis zu den anderen Religionen auf. »Eben weil Christus Mittelpunkt der ganzen Geschichte und des Kosmos ist, und da 'niemand zum Vater kommt außer durch ihn' (vgl. Joh. 14, 6), können wir uns an die anderen Religionen mit einer Haltung wenden, die zugleich aus aufrichtiger Wertschätzung und aus dem glühenden Zeugnis für Christus, an den wir glauben, besteht. Es finden sich nämlich in diesen Religionen 'Samen des Wortes', 'Lichtstrahlen der einen Wahrheit', von denen schon die ersten Kirchenväter sprachen... Wir wissen zwar um das, was wir für die Grenzen dieser Religionen halten, aber das hindert nicht, daß sie hervorragende religiöse Werte und Eigenschaften besitzen (vgl. *Nostra aetate*, Nr. 2)« (a. a. O., S. 2).

Die Voraussetzung für die Einladung nach Assisi liegt also nicht darin, daß es unter Absehung von den konkreten Glaubensinhalten der verschiedenen Religionen so etwas wie eine allgemeine, sie verbindende Gebets- und Meditationspraxis gäbe. Auffassungen wie diese hat nicht nur der »Religiöse Menschheitsbund« vertreten. Sie finden sich in Varianten in den verschiedenen neureligiösen Bewegungen unserer Zeit. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie – so z. B. in den auf die religiöse Dimension des Menschen abzielenden Beiträgen im New Age – auf das für eine bestimmte Religion Einzigartige, auf ihr nicht nur geschichtlich gewachsenes, sondern ihrem Selbstverständnis eigenes Profil verzichten. Der große religiöse Eintopf, in dem die Gemeinschaft aus einer nicht mehr verbindlichen, allgemeinen »Spiritualität« heraus begründet wird, kann sich weder auf die Intentionen des 2. Vatikanums noch auf das Treffen in Assisi berufen. Nicht weil es so etwas wie eine »Religion in den Religionen« als deren gemeinsame Komponente gäbe, war es möglich, in Assisi zu den Gebeten zusammenzukommen. Das wäre auch für die Teilnehmer aus anderen Religionen eine nicht zumutbare Abstraktion. Sie mag gewissen Trends und modernistischen Tendenzen außerhalb der bestehenden Religionsgemeinschaften entsprechen. Auch der gläubige Moslem muß es ablehnen, selbst in Gestalt mystischen Sufitums, unter Absehung von dem ihn zum Moslem machenden Bekenntnis als ein Betender »an sich« betrachtet zu werden. Um den Preis einer allgemeinen religiösen Definition dessen, was in Assisi möglich war, wäre das Treffen nicht zustande gekommen. Eingeladen wurde zu einem »Zusammensein, um zu beten«, nicht zu einem gemeinsamen Gebet. Darin liegt der vom Konzil geforderte Respekt vor den Glaubensweisen der Menschen in anderen Religionen und die Achtung vor dem, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist«. Gerade weil die Kirche in ihnen »nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen« kann, »die alle Menschen erleuchtet«, »verkündet sie und muß sie verkünden Christus..., in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat« (*Nostra Aetate*, 2).

In diesem christologischen Bezug liegt zugleich die Achtung der wahren Werte in den anderen Religionen begründet. Sie liegt in der Differenz zu dem, was im Blick auf Christus die Fülle ausmacht. Darin behalten diese Werte den Rang ihrer Vorläufigkeit, ohne im ungeschichtlichen Konstrukt einer allgemeinen Religiosität aufgehoben zu werden.

Die Initiative zum Treffen in Assisi wird darum überhaupt erst verständlich mit Blick auf diese christologisch-trinitarische Voraussetzung. Zu ihr gehört die biblisch-eschatologische Spannung des »Schon und Noch-nicht«. Im Blick auf den erhöhten, in seiner Kirche gegenwärtigen Christus zeichnen die geschichtlichen Vorgaben in den anderen Religionen sich deutlich ab und lassen sich im Bezug der Teile zum Ganzen – auch in ihrem »Stückwerk«-Charakter – ausmachen. Die Züge des Dämonischen, das ihnen darum anzuhaften vermag, braucht dabei nicht unterschlagen zu werden, sowenig wie wir als Christen seine Realität auch immer wieder an uns erfahren. Das »Gespräch« der Religionen bleibt so ein ehrliches, weil wahrheitsgetreues. Es überspringt nicht das »Noch-nicht« geschichtlicher Realitäten. In dieser Hinsicht ist das Treffen von Assisi Erinnerung an das, was das Konzil mit seiner Aufforderung zum Dialog gemeint hat, und Zeichen gegenüber seinem Mißverständnis. Nur im Blick auf die noch ausstehende eschatologische Erfüllung dessen, was der Glaube in Christus als der Vollendung auch der Religionsgeschichte wahrnimmt und lebt, bleibt dieser Dialog mit den Menschen anderer Religionen in der Wahrheit. Er mutet ihnen nicht mehr zu, als sie unter den Voraussetzungen ihrer eigenen religiösen Einbindungen in der gegebenen Situation zu geben vermögen. Darum darf er nicht entarten in der Unverbindlichkeit einer Art »dritten Ebene«. Der Dialog kann nicht so erfolgen, als ob es diese Erfüllung noch nicht gäbe und darum der missionarische Zeugnisgrund in Bezug auf die Menschen in den anderen Religionen entfiere. Der Dialog kann nicht so erfolgen, als ob im Lichte der Fülle in Christus die Bemühung um die Menschen anderer Religionen in je ihrer eigenen Voraussetzung entfallen könnte und darum die ihnen eigenen Werte dabei nicht aufzunehmen wären. In seiner eindeutigen christologischen Voraussetzung – und sie liegt zentral in der Intention der entsprechenden Konzilsverlautbarungen – sichert das Geschehen von Assisi den missionarischen Dialog in doppelter Hinsicht ab: Er ist immer Dialog des Glaubens und trägt das Zeugnis dessen in sich, was der christliche Glaube schaut und lebt. Als solches trägt er das missionarische Element notwendig in sich. In dieser Perspektive vermag er anzuerkennen, was gültig und wert ist, auch ohne daß es seinem fremdreligiösen Zusammenhang entnommen und künstlich umgedeutet werden müßte. Im Vorweg des Glaubens liegt seine Geduld im Blick auf das geschichtlich noch Vorläufige begründet. So erschließt sich Assisi als »reale« Möglichkeit einzig in der Perspektive, wie sie vom Konzil in Aufnahme biblischer Sicht und in ihrer Anwendung auf die gegenwärtige Situation eröffnet wurde. Nicht das Konzil bedarf darum der neuen Beleuchtung durch das Treffen in Assisi, wie es von der eingangs erwähnten Kritik behauptet wird. Es bleibt Ausdruck dessen, was im Konzil über Aufgabe und Grenzen des christlichen Dialogs mit Menschen anderer Religionen erklärt worden ist.

3.) Etwas anderes ist durch das Treffen in Assisi ins Bewußtsein gerückt worden: Lange genug wurde die vom Konzil beschriebene Aufgabe des missionarischen Dialoges mit Menschen anderer Religionen auf die Ebene gedanklicher Diskurse und theoretischer Erörterungen beschränkt. Der Stil der Konferenzen und Dialogtagungen ließ das Programm oft zu einer akademischen Angelegenheit werden, die sich jenseits dessen abspielte, was zum lebendigen Ausdruck einer Religion gehört. Daneben erscholl nicht selten der schwärmerische Ruf, endlich auch Austausch, Gemeinsamkeit und Begegnung »in sacris« anzustreben. Jene gelegentlichen »Gebetscocktails« auf ökumenischen interreligiösen Tagungen, bei denen mit der Gebetsanrufung »Herr« Texte der Bhagavadgita, des Koran und der Hl. Schrift durcheinander gewürfelt wurden, bildeten dabei noch Ausnahmen. Aber Tendenzen in dieser Richtung zeichnen sich heute nicht nur in Kreisen neuer religiöser »Aufbruchsbegegnungen« wie New Age ab. Aus der ekklesiologischen Gebetsmitte des johanneischen Christus, »daß alle eins seien«, wird unter der Hand so etwas wie eine Demonstrationsformel für allgemeine Sehnsüchte nach der Einheit des Menschengeschlechts.

Hier hat das Treffen von Assisi einen wichtigen Akzent gesetzt. Es hat für die zukünftige Dialogaufgabe der Christen deutlich gemacht, daß sie sich nicht in der Abklärung von Texten und Begriffen erschöpfen darf. Zur wirklichen Begegnung mit den Menschen in anderen Religionen gehört nicht nur das, was sie begrifflich äußern und zu formulieren vermögen. Die Art und Weise, wie sie ihren Glauben leben, der Einblick in die Mitte und in die Tiefe ihres Frömmigkeitsvollzuges, gehören wesentlich dazu. Gerade im Blick auf die Kritik an einer rationalen Vereinseitigung des Christentums kommt dem Zugang zu dem vielschichtigen Frömmigkeitsausdruck in anderen Religionen Bedeutung zu. Dann aber steht solcher Dialog zugleich im Dienste der Rückgewinnung von Dimensionen, die dem Glauben auf Grund einer nachaufklärerischen, einseitigen Entwicklung im Westen abhanden gekommen scheinen. Elementare religiöse Verhaltensweisen, wie sie der biblische Mensch kennt, vermögen auf diese Weise ihren rezessiv gewordenen, defizienten Modus im Christsein unserer Tage zu enthüllen. Nicht nur der den ganzen Menschen nach Leib, Seele und Verstand fordernde Praxisbereich in anderen Religionen vermag hier heilsame Anstöße zu vermitteln. Wenn der Papst im Blick auf das Treffen in Assisi drei elementare religiöse Verhaltensweisen, Gebet, Pilgerfahrt und Fasten herausgestellt hat, so ist dem zukünftigen Praxisdialog hier der Weg gewiesen. Hier liegt auch die Frucht für die christliche Ökumene. Diejenigen Teile der Christenheit, deren religiöses Praxisfeld geschrumpft ist auf die Partizipationsweisen rationaler und verbaler Art, werden in solcher Art des Dialoges wieder herangeführt an religiöse Grundphänomene, wie sie auch der Kirche seit ihren Anfängen eigen sind. Daß man es z.B. im Hindutum eben nicht nur mit der Hermeneutik heiliger Texte zu tun hat, sondern daß diese Religion in ihren Wallfahrten und Tempelfesten, in der Verehrung heiliger Reliquien und in den Kraftfeldern ihrer Heiligen lebt, wird so im Dialog zur permanenten Rückerinnerung an die unentbehrliche Rolle alles Kultischen. Eine kultvergessene, zu bloßen Informationsvorgängen verdünnte christliche Praxis wird es sich in solcher Art

Dialog nicht leisten können, die auch für die anderen Religionen elementaren Ausdrucks- und Gestaltungsweisen mit dem herabmindernden Prädikat einer bloßen »Volksfrömmigkeit« abzutun.

Damit wird aber auch der Dialog zwischen den Religionen sachbezogener. Es kann dann nicht darum gehen, sich an den unterschiedlichen Erscheinungsformen allein aufzuhalten. Vielmehr vermag die Begegnung mit den Menschen in anderen Religionen in die Tiefe der in diesen Gestaltungen, Riten und religiösen Verhaltensweisen zum Ausdruck kommenden Gottesbeziehungen selber vorzudringen. Dies sei am Beispiel eines hinduistischen Tempelopfers kurz erläutert. Wenn der Hindugläubige regelmäßig seine *puja* vor der Statue der von ihm verehrten Gottheit im Tempel vollzieht, handelt er aus einem elementaren Verständnis des Opfers heraus, das der Mensch der Gottheit schuldet. Bezieht der interreligiöse Dialog diese nicht nur im Hinduismus selbstverständliche rituelle Handlung mit ein, so stellt sich für den christlichen Dialogpartner mit Notwendigkeit die Frage nach der Vergegenwärtigung des alles Opferwesen erfüllenden einmaligen Versöhnungsopfers Christi selber. Wo aber das Opfer des Altars abgelöst wurde oder zurückzutreten droht hinter den Gemeinschaftscharakter des Altarsakramentes oder wo es nur noch Ausdruck des Erinnerns geworden ist, stellt sich in diesem Falle im Hindu die Frage nach dem vergegenwärtigenden Vollzug des in Christus Geschehenen i. S. präsentischer Teilhabe. Erst dann aber rückt die zentrale Frage nach dem, was das Opfer jeweils begründet, ins Zentrum. Solange dem hinduistischen Opferverhalten gegenüber aus Teilen der Christenheit nur Fehlanzeige zu erstatten ist (»das braucht der Christ nicht mehr«), oder dieses aus Desinteresse gar nicht »dialogwürdig« erscheint, bleibt man an der bloß diakritischen Bestandsaufnahme religiöser Grundphänomene haften.

Das Treffen in Assisi stellt für den Dialog der Religionen keine neuen Maßstäbe auf, aber es verdeutlicht, was notwendig dazugehört. Daß es an der durch das Leben eines Heiligen qualifizierten Stätte stattfand, gab ihm eine Dimension, die in den verschiedenen Religionen eine wichtige Bedeutung hat. Heiliger Ort und heilige Zeit haben dort zusammen mit geheiligten Menschen ihren bestimmten Stellenwert. Daß es der Ort des hl. Franziskus war, an dem die Gebete der verschiedenen Religionen verrichtet wurden, verweist den zukünftigen Dialog noch in eine bestimmte Richtung: *fides* und *caritas*, Glaube und tätige Liebe bilden eine Einheit. Der zukünftige Dialog darf nicht auf die Abklärung kontroverser Aktionsprogramme verdünnt werden. Wie religiöser Glaube aktiv in dieser Welt zu werden vermag, um den Frieden zwischen den Menschen zu befördern, dafür gibt es keine kollektiven Handlungsanweisungen, die den Diskussionen irgendwelcher »Friedenskonzile« entspringen könnten. Assisi bleibt darum auch eine Erinnerung an das Grundlegende in allen kontroversen Bemühungen um die Wege, die den Frieden durch politisches Handeln gewährleisten sollen. Für die Christen ist es der Weg *ad fontes* und die Erinnerung daran, daß die Friedensaufgabe in der Friedensgabe gründet. Die im franziskanischen Vorbild gelebte *fides caritate formata* spiegelt sich wider in den Gebetsrufen und in dem sich öffnenden Schweigen der Menschen in anderen Religionen. Sie machen damit auf ihre Weise deutlich,

worin das proprium religiösen Verhaltens in einer Menschheit liegt, die im Streit um den Frieden des Friedens entbehrt.

Der Weg des Papstes nach Assisi hat die vom Konzil beschriebene Aufgabe des Dialogs der Religionen auch noch in anderer Hinsicht präzisiert. Angesichts in neuerer Zeit wieder zunehmender Neigungen zu einem religiösen Integralismus, bei dem nach etwas wie einem gemeinsamen Nenner der Religionen gesucht wird, verweist dieses Treffen auf die unverwischbare Grenze des christlichen Bekenntnisses. Je echter der Dialog mit Menschen anderer Religionen geführt wird, desto vernehmbarer wird auch das christlich Zu-Unterscheidende dabei werden. Wer von einer »Ökumene der Religionen« (H. Küng) spricht, befördert das Mißverständnis, als ob es einen Entwicklungsprozeß geben könnte, in dem das, was das Wesen der Kirche ausmacht, noch ergänzungsbedürftig wäre und seitens der anderen Religionen angereichert werden könnte.

Darauf hingewiesen und davor gewarnt zu haben, bleibt den Kritikern des Ereignisses in Assisi zuzugestehen trotz ihrer Mißverständnisse desselben, die hier widerlegt werden sollten. Die Bitte des Herrn, *ut omnes unum sint*, gilt denen, die ihm der Vater übereignet hat und gehört in striktem Sinne in die Ekklesiologie. Darum setzt eine Begegnung mit Menschen anderer Religionen für den Christen diese unaufgebbare sakramentale Einheit voraus. Nur so geschieht der Dialog »im Geist und in der Wahrheit«. Die uns aufgetragene Aufgabe bleibt darum ein Dialog aus dem Mysterium der Kirche heraus und zu ihm hin. Wäre es anders, blieben wir uns in dem, was unser »Christentum« vom Grunde her bestimmt, den uns begegnenden Menschen in anderen Religionen schuldig.