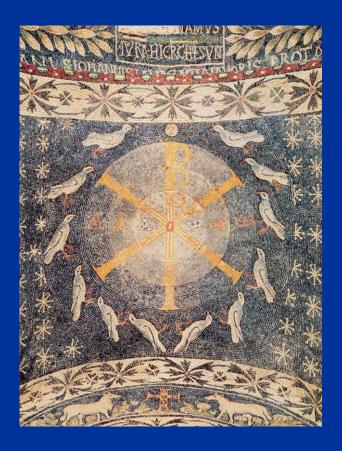
# JESUS CHRISTUS UND DIE RELIGIONEN DER ERDE



13. Theologische Sommerakademie in Dießen 2005

Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e. V.

Gerhard Stumpf (Hrsg.)

# Jesus Christus

und die

Religionen der Erde

# Jesus Christus und die Religionen der Erde

13. Theologische Sommerakademie Dießen 2005

Veranstalter: Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e. V.

Hrsg.: Gerhard Stumpf, Landsberg, Eigenverlag: Initiativkreis,

1. Aufl. November 2005

ISBN 3-9808068-4-7

Copyright © 2005 Initiativkreis



katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e. V. Alle Rechte vorbehalten unter Berücksichtigung der Autorenrechte.

Satz und Layout: Gerhard Stumpf

Druck: LÚC, Kozicova 2, 841 10 Bratislava 46

Umschlaggestaltung mit der Darstellung der Dreifaltigkeit (Deckenmosaik im Baptisterium von Albenga): G. Stumpf

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Herausgebers	5
Grußwort Bischof em. Dr. Viktor Josef Dammertz	8
"Gehet hinaus in alle Welt" – Notwendigkeit, Ziele und Grenzen des interreligiösen Dialogs Manfred Spieker	11
Gottes letztes Wort?  Der Islam aus katholischer Sicht  Florian Kopp	33
Die spannungsreiche Beziehung von Christentum und Islam von den Anfängen (636) bis zu den Türkenkriegen (1683/1716 – 1718) Gerhard B. Winkler	65
Religionskunde: Der Buddhismus Josef Kreiml	75
Die Lehre von der Reinkarnation in den alten Religionen des Ostens und in der neuen Religiosität Michael Stickelbroeck	99
Die katholische Kirche im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen Die Erklärung Nostra Aetate des Zweiten Vatikanums Anton Ziegenaus	113

Christlicher Glaube versus starren Monotheismus Leo Card. Scheffczyk	127
Jesus: der einzige Sohn des Vaters.  Das Konzil von Nizäa und die Einzigartigkeit des Christentums  Michael Kreuzer	145
Christus und die Religionen. Ein wichtiges Thema bei Papst Benedikt XVI. Michael Stickelbroeck	169
Predigten	199
"Niemand hat Gott je gesehen. Der eingeborene Sohn … hat Kunde gebracht" (Joh 1,4) Anton Ziegenaus	201
"Die Unausschöpflichkeit Jesu Christi", in dem "alle Vollkommenheit wohnt" (Kol 1,19) Reinhold Weier	206
Die Ankündigung der neuen Eva (Gen. 3,15)  Ludwig Gschwind	209
Nostra Aetate Erklärung des II. Vatican. Konzils	212
Referenten	219

#### Vorwort

Das Thema "Jesus Christus und die Religionen der Erde" muss in der katholischen Kirche lebendig bleiben. Denn Jesus hat die Apostel und alle Jünger zur Missionierung ausgesandt. Die im Umfeld der Apostel existierenden Weltreligionen waren im wesentlichen die Religionen der Römer und Griechen und dazu die Philosophie, die für viele einen Religionsersatz darstellte.

Die Religion der Römer und Griechen gehört der Geschichte an. Heute gilt es, andere Religionen zu betrachten, da die Kirche dem Auftrag Jesu zur Mission immer gehorchen will.

Weil die Grenzen der Völker für die Menschen durchlässig geworden sind, begegnet der Europäer und, damit auch der Deutsche, den Religionen der Erde in ihren Ursprungsländern, sei es, dass er sich als Tourist oder von Berufs wegen im fremden Land aufhält.

Fremden Religionen begegnen die Menschen auch zu Hause. Moscheen sind in vielen Städten Deutschlands schon selbstverständlich, wenn auch da und dort in Gemeindeparlamenten und in Bürgerversammlungen noch über die rechte Einordnung gestritten wird. Mit höchsten Ehren wird der Dalai Lama, ein Vertreter des Buddhismus, von Politikern empfangen, größere und kleinere Tempel kann man in manchen Städten besichtigen. Reinkarnation und die Praxis der Ashrams aus dem Hinduismus wird in Bildungsstätten thematisiert. Selbstverständlich gehört die Behandlung der Weltreligionen in die Lehrpläne der Schulen, in den Ethik- und Religionsuntericht.

Sieht man die Menschheit als eine Familie an, dann sollte es selbstverständlich sein, dass die Mitglieder sich in humaner Weise begegnen. Wer wollte bestreiten, dass Papst Johannes Paul II. mit den interreligiösen Gebetstreffen in Assisi und den vielfältigen Begegnungen auf seinen Pastoralreisen gerade die Kultur einer Mitmenschlichkeit förderte? Jeder auf dieser Erde sollte die Möglichkeit bekommen, von sich und seinem Glauben zu erzählen. Jeder sollte dem Glauben seines Nachbarn begegnen

können, jeder sollte die Möglichkeit erhalten, Jesus Christus kennenzulernen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit seinem Dekret über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Religionen der Welt, "Nostra Aetate", den Dialog, den Missionare vor Ort bereits führten, aufgegriffen und Weichen für seine Ausweitung gestellt. Die Deutschen Bischöfe haben unter Bezug auf das Konzilsdokument Leitlinien für multireligiöse Feiern erstellt, die mit den Texten des Konzils und den Worten und Taten der Päpste seit Johannes XXIII. völlig konform gehen.

Die 13. Theologische Sommerakademie hat diese Thematik mit einer gewissen Einschränkung aufgegriffen. Am meisten macht in der Gegenwart der Islam von sich reden. Er wird auch immer wieder in der Öffentlichkeit thematisiert. Er ist in Deutschland eine Realität, der sich alle Bürger stellen müssen.

Die fernöstlichen Religionen, Buddhismus und Hinduismus, sind über die Esoterik in die Köpfe vieler eingedrungen. Die jeweilige Religion in ihrem ganzen Umfang darzustellen, hätte jedoch den Rahmen der Akademie gesprengt. So ging es darum, Kerngedanken herauszuarbeiten und den christlichen Glauben in seiner Einzigartigkeit vorzustellen.

Die Teilnehmer sollten die Möglichkeit erhalten, den christlichen Glauben als Offenbarung der Liebe Gottes von Jesus Christus her zu verstehen und in den Weltreligionen die Suche der Menschen nach der Wahrheit zu erkennen.

Der jüdische Monotheismus kam in Verbindung mit der Dreifaltigkeit zur Sprache. Ist doch die Dreifaltigkeit die Kernbotschaft, die der Jude Jesus gebracht hat.

Welches Ziel als Wahrheit über Gott und den Menschen sollte nun also anvisiert werden? Es kann mit den Worten von Bischof Walter Mixa, Augsburg, gesprochen auf dem Weltjugendtag in Köln, so formuliert werden:

"Diese Wahrheit ist zum einen darauf bezogen, dass Gott seine geschaffene Welt nicht im Stich lässt, und dass keiner von uns ihm gleichgültig ist, weil er sonst seinen Sohn nicht für uns in einem grausamen Leiden und Sterben hingegeben hätte. Der auferstandene Jesus Christus selbst will durch den Geist des Vaters und durch seinen guten Geist in der Kirche und durch die Kirche wirken und die Menschen hinführen zu der wahren Erkenntnis Gottes, dass Gott selber durch seinen Sohn die Liebe ist, die stärker ist als alles Böse, die stärker ist als der Tod.

Diese großartige Wahrheit von dieser so fleischgewordenen Liebe Gottes gibt es in anderen Kulturen und Religionen nicht und unterscheidet uns damit ganz wesentlich auch vom gläubigen Judentum und vom Islam. Allah ist nicht der liebende Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, weil nach der Vorstellung des Islams und auch des gläubigen Judentums eine Fleischwerdung des unsichtbaren Schöpfergottes in seinem Sohn als Gotteslästerung, als Blasphemie angesehen würde. Deshalb besteht die ganze Wahrheit darin, dass Gott in der Menschwerdung seines Sohnes sich radikal mit dem Dreck dieser Erde und mit dem Blut und den Tränen von uns Menschen verbunden hat!"

im November 2005

Gerhard Stumpf

#### Grußwort

# Bischof em. Dr. Viktor Josef Dammertz

Nachdem der Heilige Vater im Juni letzten Jahres mein (wegen Erreichung der Altersgrenze eingereichtes) Rücktrittsgesuch angenommen hat, habe ich im vergangenen Herbst meinen Wohnsitz von der Bischofsstadt Augsburg an den Ammersee verlegt. Somit darf ich Sie heute hier als Bürger des Marktes Dießen besonders herzlich begrüßen.

1. Es ist inzwischen zu einer guten Tradition geworden, dass die Sommerakademie Jahr für Jahr aktuelle Themen aufgreift, die innerkirchlich oder auch in der Öffentlichkeit zum Teil sehr kontrovers diskutiert werden. Diesem Programm wird auch die diesjährige Tagung gerecht.

Sie werden in diesen Tagen über "Jesus Christus und die Religionen der Erde" diskutieren. Die immer stärker werdende Anwesenheit von Anhängern anderer Religionen, besonders von Muslimen, in unserer Gesellschaft hat zur Folge, dass das für uns heute kein Problem aus fernen Ländern mehr ist; wir erfahren es vielmehr hautnah in unserer eigenen Umgebung.

Da ist auf der einen Seite das berechtigte Anliegen, dass Angehörige aller Religionen friedlich nebeneinander – und möglichst auch miteinander – leben. Durch den Anschlag auf das *World Trade Center* in New York vor fünf Jahren und spätere Terrorakte in Madrid und London ist dieses Anliegen noch dringender geworden.

Aber nicht zuletzt wegen der Indifferenz mancher Christen besteht die Gefahr, dass dabei fundamentale Unterschiede zwischen den großen Religionen kaum noch wahrgenommen und gewürdigt werden. Aus meinem Erfahrungsbereich als ehemaliger Bischof von Augsburg möchte ich das an zwei Beispielen verdeutlichen:

2. Sie wissen vielleicht, dass die Stadt Augsburg alljährlich am 8. August das *Hohe Friedensfest* als öffentlichen Feiertag begeht.

Ursprünglich war es ein rein evangelisches Fest – seit 1650 fast ununterbrochen begangen als Dank dafür, dass die evangelischen Prediger im Jahre 1649 (nach dem Westfälischen Frieden) in die Stadt zurückkehren durften, aus der sie 1629 vertrieben worden waren. In den letzten beiden Jahrzehnten hat dieses Fest immer stärker ökumenische Züge angenommen: seit ein paar Jahren ist der Höhepunkt des Tages ein ökumenischer Gottesdienst in der lutherischen Hauptkirche St. Anna. So weit, so gut. Nun aber drängt die Stadt, in dieses Friedensfest auch die in Augsburg zahlreich vertretenen Muslime einzubeziehen. In großer Einmütigkeit wehren sich evangelische und katholische Christen, vor allem auch die Kirchenleitungen, gegen das Ansinnen, dieses Fest nun nur interreligiös zu begehen. Nur mit Mühe konnten wir den Verantwortlichen der Stadt den Unterschied zwischen interkulturell und interreligiös klar machen; eine Unterscheidung, die für uns Europäer eigentlich selbstverständlich ist, den Muslimen aber gar nicht einleuchtet! Wir haben schließlich mit der Stadt einen Kompromiss gefunden: An diesem für die Stadt Augsburg öffentlichen Feiertag wird um 9.00 Uhr ein ökumenischer Gottesdienst gefeiert (der traditionell auch im Hörfunk des BR übertragen wird); zur Mittagsstunde lädt der Oberbürgermeister Christen, Muslime und alle anderen Bürger zur "Augsburger Tafel" auf den Rathausplatz ein; dies könnte man als interkulturelle Begegnung bezeichnen. Die oft fehlende Unterscheidung zwischen interkulturell und interreligiös ist meines Erachtens symptomatisch für das Denken in unserer Gesellschaft.

3. Eine zweite Beobachtung: Seit mehreren Jahren gibt es im Allgäu eine Veranstaltungsreihe "Musica sacra". An verschiedenen Orten werden christliche, jüdische, muslimische und andere religiöse Gesänge und Tänze aufgeführt. Dafür werden gerne auch unsere Kirchen in Anspruch genommen. Bei aller Anerkennung des guten Willens der Veranstalter musste die Diözesanleitung einschreiten und klarmachen, dass eine katholische Kirche nicht als Aufführungsort etwa für Tänze eines Derwisches oder eine buddhistische Teezeremonie benutzt werden darf. Nachdem gutes Zureden wenig gefruchtet hat und die Pfarrer Jahr für Jahr stark bedrängt wurden, musste die Diözese ein förmliches Verbot veröffentlichen. Das hat heftige Proteste in Briefen an die Bistumsleitung und in Leserbriefen ausgelöst, weil vielen Christen das Verständnis für "heilige Orte" offensichtlich abhanden gekommen ist. (Können Sie sich eine Aufführung etwa von Bachs Matthäuspassion in einer Moschee vorstellen, von einem christlichen Mysterienspiel ganz zu schweigen?!)

Die Erklärung *Dominus Jesus* der Kongregation für die Glaubenslehre vom 6. August 2000 hat wichtige Grundsätze in Erinnerung gerufen. Sie werden sich in diesen Tagen damit intensiv befassen. Leider hat sich die Diskussion über diese Erklärung – nach meiner Wahrnehmung – bei uns fast ausschließlich auf das Kapitel IV über die Abgrenzung der katholischen Kirche von den anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften konzentriert. Dadurch ist das Hauptanliegen der Erklärung, nämlich "die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi", in den Hintergrund getreten und nicht gebührend wahrgenommen und diskutiert worden.

Dem will Ihre Tagung abhelfen. Ich wünsche Ihnen einen guten, fruchtbaren Verlauf und Gottes Segen.

Dießen, 08. September 2005 + Viktor J. Dammertz OSB Bischof em. von Augsburg

# "Gehet hinaus in alle Welt" Notwendigkeit, Ziele und Grenzen des interreligiösen Dialogs

## Manfred Spieker

Nach Notwendigkeit, Zielen und Grenzen des interreligiösen Dialogs zu fragen, legt eine Antwort in drei Schritten nahe. Warum ist der interreligiöse Dialog notwendig? Was sind seine Ziele? Wo liegen die Grenzen? Die folgenden Überlegungen halten sich – mit einer kleinen Ergänzung – an diese Gliederung, bedürfen aber schon am Anfang des Hinweises, dass sich diese drei Teilfragen nicht ganz säuberlich voneinander trennen lassen. Schon in den Überlegungen zur Notwendigkeit und zu den Zielen dieses Dialogs werden auch die Grenzen sichtbar werden. Die Ergänzung: es ist auch nach den Formen des Dialogs zu fragen.

## I. Die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs

Der interreligiöse Dialog ist notwendig. An dieser Notwendigkeit kann es aus der Sicht der katholischen Kirche keinen Zweifel geben. Wenn sich die Kirche, wie das II. Vatikanische Konzil gleich am Anfang seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche erklärt, als "Zeichen und Werkzeug" für die innigste Vereinigung des Menschen mit Gott und "für die Einheit der ganzen Menschheit" versteht,¹ dann gehört nicht nur die Ökumene mit allen Christen, sondern auch der interreligiöse Dialog zu ihren elementaren Pflichten. In seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen hat das Konzil vor genau 40 Jahren die Notwendigkeit dieses Dialogs betont. Es ermahnte die Katholiken, mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religi-

onen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens die geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich in anderen Religionen finden, anzuer-kennen und zu fördern.<sup>2</sup> Die Kirche hat mit dem von Papst Paul VI. schon 1964 errichteten Sekretariat für die Nichtchristen, das später zum Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog wurde, diesem Dialog auch einen institutionellen, d.h. auf Dauer angelegten Rahmen gegeben. In zahlreichen Dokumenten dieses Päpstlichen Rates, der Internationalen Theologenkommission und der Glaubenskongregation wurde seitdem die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs unterstrichen.<sup>3</sup>

Aber auch bei vielen anderen Gelegenheiten in päpstlichen Ansprachen und Enzykliken, die anderen Themen gewidmet waren, und in Dokumenten anderer vatikanischer Räte und Kongregationen wurde immer wieder auf die Dringlichkeit dieses Dialogs hingewiesen.<sup>4</sup>

Wie begründet die Kirche die Notwendigkeit dieses Dialogs? Warum begreift sie sich ebenso als Werkzeug für die Einheit der ganzen Menschheit wie für die innigste Vereinigung der Menschen – aller Menschen – mit Gott? Warum schließt das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe den interreligiösen Dialog ein? Weil "wir Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern"<sup>5</sup>.

Wir können auch noch einen Schritt weiter gehen und das Gebot des interreligiösen Dialogs mit der Inkarnation selbst begründen. Weil Gott in Jesus Christus selbst Mensch wurde und sich – aus Liebe – nicht zu schade war, Knechtsgestalt anzunehmen und uns gleich zu werden (Phil 2, 6-8), deshalb haben auch die Christen die Pflicht, sich aller Nöte in der Welt anzunehmen und auf alle Menschen – Angehörige anderer Religionen ebenso wie Ungläubige – zuzugehen und ihnen das Heil zu verkünden. Die Menschwerdung Gottes in Betlehem ist nicht nur die tiefste theologische Wurzel der Christlichen Gesellschaftslehre, sondern auch des interreligiösen Dialogs.

Betrachten wir den interreligiösen Dialog nicht nur aus der Sicht der Kirche und des Auftrages Jesu an seine Jünger, sondern auch aus der Sicht der Gesellschaft, dann zeigen sich auch hier verschiedene Imperative, die ihn unausweichlich machen. Die Nöte der Welt gebieten den Dialog zwischen den Religionen. Die Nöte der Welt beginnen in unserer eigenen Gesellschaft. Die Integration von weit über drei Millionen Muslimen und das Zusammenleben mit Menschen verschiedener Religionen und einer großen Zahl von Agnostikern und Atheisten - in Ostdeutschland mehr als zwei Drittel, in Gesamtdeutschland rund ein Drittel der Bevölkerung - gebieten nicht nur den Dialog mit der Welt, den Papst Benedikt XVI. als Kardinal immer wieder pflegte, sondern auch den interreligiösen Dialog, den Papst Johannes Paul II. pflegte wie kein Papst vor ihm. Die Integration gerade der Muslime in Deutschland, aber auch in anderen Ländern der EU, ist schwierig. Nicht nur der Kopftuchstreit hat dies vor aller Augen geführt, auch die Probleme des Moscheenbaus, des islamischen Religionsunterrichts und des Betens in Kindergärten mit Kindern islamischer Herkunft zeigen, dass der Alltag schwierig ist.

Auf globaler Ebene ist der Dialog nicht weniger von Bedeutung. Die Globalisierung ist nicht nur ein technischer und ökonomischer Vorgang, der sich seit Jahren entfaltet – mit vielen Chancen, aber auch mit manchen Gefahren. Sie ist auch ein kulturelles Problem und da Kulturen hauptsächlich von Religionen geprägt sind,<sup>6</sup> ist sie auch eine Herausforderung für den interreligiösen Dialog. Er hat eine zentrale Bedeutung für eine umfassende und humane Entwicklung der Menschheit, für soziale Gerechtigkeit, für den Frieden zwischen den Völkern und Kulturen, für die Achtung der Menschenrechte und den Kampf gegen den Terrorismus.<sup>7</sup> Schon das II. Vatikanische Konzil ermahnte die Katholiken, in ihren Beziehungen zu den Muslimen "das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter

und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen" und zum Abschluss des großen Jubiläums im Heiligen Jahr 2000 mahnte Johannes Paul II., den interreligiösen Dialog angesichts "eines immer ausgeprägteren kulturellen und religiösen Pluralismus" weiterzuführen, "um eine sichere Voraussetzung für den Frieden zu schaffen und das düstere Gespenst der Religionskriege zu vertreiben".

Das Ziel, das Johannes Paul II. dem interreligiösen Dialog hier gesetzt hat, könnte den Eindruck erwecken, als habe er sich das von Hans Küng ausgerufene "Projekt Weltethos" zu eigen gemacht.<sup>10</sup> Doch dieser Eindruck täuscht. Es geht Johannes Paul II. nicht darum, den interreligiösen Dialog dem Weltfrieden unterzuordnen, ihn auf die Suche nach den allen Religionen gemeinsamen ethischen Maximen zu beschränken, also gleichsam einen interreligiösen Superdekalog zu entwickeln. Eine solche Unterordnung würde den interreligiösen Dialog für einen politischen Zweck instrumentalisieren.<sup>11</sup> Sie würde ihm seinen Sinn entziehen. Die ebenfalls in Novo Millennio Ineunte enthaltene Mahnung des Papstes, den interreligiösen Dialog nicht auf den Indifferentismus zu gründen und in ihm immer Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die uns erfüllt, steht einer Reduzierung der Ziele auf den Weltfrieden entgegen.<sup>12</sup>

# II. Die Ziele des interreligiösen Dialogs

Um welcher Ziele willen wird der interreligiöse Dialog dann geführt? Ist der Weltfriede denn ein so geringes Gut, dass er nicht ausreicht, um die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs zu begründen? Dies wird zumindest von den Christen niemand behaupten wollen, hat doch Jesus selbst in der Bergpredigt die Friedensstifter selig gepriesen und Söhne Gottes genannt (Mt 5, 9). Den Frieden in der Welt und die Integration in multireligiösen und multikulturellen Gesellschaften zu fördern, die soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen, den Menschenrechten Geltung zu verschaffen und den Terrorismus zu bekämpfen, sind mithin

völlig legitime Ziele des interreligiösen Dialogs. Er wird deshalb immer Verständigung anstreben und das ins Auge fassen, "was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt"<sup>13</sup>. Die katholische Kirche lehnt deshalb nichts von dem ab, was in anderen Religionen "wahr und heilig" ist und "einen Strahl jener Wahrheit" erkennen lässt, die alle Menschen erleuchtet.<sup>14</sup> Schon der Apostel Paulus hat in seiner Rede auf dem Areopag den frommen Griechen, die einen unbekannten Gott verehrten, diese Anerkennung zukommen lassen (Apg 17, 22-34). Er hat ihnen aber auch verkündet, dass Gott allen Menschen, also auch ihnen, durch einen einzigen Menschen, Jesus Christus, das Heil geschenkt hat.

Damit berühren wir die Kernfrage des interreligiösen Dialogs. Welche Rolle spielt in ihm die Verkündigung des Evangeliums? Muss sie unterbleiben oder wenigstens ihr Skandalon, Menschwerdung, Kreuzestod und Auferstehung Jesu Christi, umgehen? Lässt sich sein Ziel, Frieden und Gerechtigkeit, nur erreichen, wenn die Frage nach der Wahrheit ausgespart und der Absolutheits- und Universalitätsanspruch preisgegeben wird? In der sogenannten Theologie der Religionen gibt es eine Reihe von Ansätzen, die eben dies fordern. "Die Universalitätsansprüche des christlichen Glaubens" dürfen, so Felix Wilfred, "nicht auf Kosten von Toleranz und Frieden erhoben werden".15 Diese Ansätze betrachten alle Religionen als grundsätzlich gleichrangig. Sie interpretieren sie als vielfältige Offenbarungen und als unterschiedliche Wege zum Reich Gottes. Nicht von Jesus Christus und der Kirche soll deshalb im interreligiösen Dialog die Rede sein, sondern von Spiritualität und Mystik. Die Theozentrik oder - noch allgemeiner - die Regnozentrik müsse die Christo- bzw. Ekklesiozentrik ablösen. "Auf der Suche nach dem theologischen Fundament des interreligiösen Dialogs ist ebenso die Universalität des Reiches Gottes hervorzuheben, dem auch die Anhänger anderer Religionen rechtmäßig angehören und an dem sie zusammen mit den Christen teilhaben". <sup>16</sup> Der Geist Gottes sei allgegenwärtig und wirke "im religiösen Leben der anderen und in ihren religiösen Traditionen ..., so wie es auch unter den Christen und in ihrer Kirche der Fall ist"<sup>17</sup>. Der Universalitätsanspruch des christlichen Glaubens und der Kirche wird abgelöst durch einen Universalitätsanspruch des Geistes Gottes, der, so Felix Wilfred, "aus den Tiefen des Geistes wie aus einer Quelle (entspringt) ... und wie ein mächtig aufsteigender Strom die institutionellen Ufer (überflutet)"<sup>18</sup>. Die Theologie der Religionen, wie sie diesem pluralistisch genannten Ansatz vorschwebt, müsse deshalb "mystischer Natur" sein.<sup>19</sup>

Der pluralistische Ansatz versteht sich als Kritik und Ablösung zweier anderer Ansätze der Theologie der Religionen, die im interreligiösen Dialog lange Zeit eine bedeutende Rolle spielten, des Exklusivismus einerseits und des Inklusivismus andererseits. Der Exklusivismus verurteilte alle anderen, nichtchristlichen Religionen als nicht zum Heil führende Irrwege. Als Hauptvertreter dieses Ansatzes gilt Karl Barth. Der Inklusivismus, als dessen Hauptvertreter Karl Rahner gilt, interpretiert die anderen Religionen als defiziente Formen der Offenbarung, als Samen der Wahrheit. Er vereinnahmt die Anhänger dieser Religionen, wenn sie ihrem Glauben treu bleiben, als anonyme Christen. Aus der Sicht des pluralistischen Ansatzes gelten beide als Formen eines christlichen Imperialismus, der dem interreligiösen Dialog den Boden entziehe. Dialog bedeutet in dieser Perspektive, so der Einwand von Joseph Ratzinger, "die eigene Position bzw. den eigenen Glauben auf eine Stufe mit den Überzeugungen der anderen zu setzen, ihm prinzipiell nicht mehr Wahrheit zuzusprechen als der Position des anderen". Der interreligiöse Dialog wird so "geradezu zum Inbegriff des relativistischen Credo und zum Gegenbegriff gegen ,Konversion und Mission".20

Zu den Vertretern dieses Ansatzes gehören Raimon Panikkar, Felix Wilfred und, mit Einschränkungen, Jacques Dupuis.<sup>21</sup> Panikkar definiert seine Position als eine "interkulturelle". Es sei kein Problem, "als Christ einer anderen Religion anzugehören, solange dies keine Verneinung des christlichen Glaubens bedeu-

tet und es nicht zum Skandal kommt". Schließlich seien Religionen, so seine etwas schlichte Begründung, "nicht wie Parteien, bei denen man nur jeweils in einer einzigen Mitglied sein kann". Er selbst habe einen Weg vom Christentum über den Hinduismus zum Buddhismus durchlaufen, "ohne jedoch aufgehört zu haben, ein Christ zu sein". 22 Das Christentum selbst ist für Panikkar eine "synkretistische Religion", ja eine Sekte, weil man ohne die "abrahamitisch-griechische Kultur de facto kein gewöhnlicher Christ sein kann".23 Auch Dupuis spricht von der "doppelten Religionszugehörigkeit". Man könne zugleich Christ und Hindu, Christ und Buddhist "oder etwas Ähnliches" sein. In der Theologie der Religionen könne man sich "nicht mit A-priori-Deduktionen aus traditionellen Doktrinen begnügen", sondern müsse "von der gelebten Wirklichkeit" ausgehen.<sup>24</sup> Im Klartext heißt dies: Es kommt nicht auf die Orthodoxie an, sondern auf die Orthopraxie, nicht auf die rechte Lehre, sondern auf das rechte Leben und Handeln. Die relativistische Theologie der Religionen folgt den Spuren Lessings, der in seiner Ringparabel Nathan den Weisen schon 1779 verkünden ließ, Judentum, Christentum und Islam unterschieden sich allenfalls in "Kleidung, Speis und Trank", nicht aber im Hinblick auf die Wahrheit, weshalb ihre Angehörigen nicht darüber wetteifern sollten, welche Religion nun die wahre sei. Vielmehr sollten sie mit Sanftmut, Verlässlichkeit und Wohltun um die besten Taten wetteifern 25

Dieser sich aufgeklärt dünkende Relativismus findet seinen zugleich klügsten und demütigsten Kritiker in Joseph Ratzinger, der gegen Lessings Ringparabel den Einwand erhebt, die Wahrheitsfrage durch die Frage nach der heilenden und reinigenden Wirkung der Religion zu ersetzen. Wenn aber "das Wahre nicht mehr erkennbar und vom Unwahren nicht mehr unterscheidbar ist, … wird auch das Gute unerkennbar; die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen verliert ihren Grund". Ratzinger verteidigt das Christentum schon in seinem frühen Opus Magnum, der 1968 erschienenen "Einführung in

das Christentum", als eine Religion der Vernunft, als eine Religion des Logos, des Wortes Gottes, das in die Geschichte eingetreten ist.<sup>28</sup> "Dass im Christentum letztlich alles an einem einzelnen, an dem Menschen Jesus von Nazaret hängt", sei für die übrigen Weltreligionen und für den Menschen von heute unbegreiflich.<sup>29</sup> Der christliche Glaube ist "die Option für die Priorität der Vernunft"30, ohne deshalb an die griechische Kultur gebunden zu sein, wie Vertreter der relativistischen Position in der Theologie der Religionen immer wieder behaupten. Der christliche Glaube hat deshalb immer an der Wahrheitsfrage festgehalten und er wird dies auch im interreligiösen Dialog immer tun müssen. "Wenn der Mensch nach den wesentlichen Dingen seines Lebens, nach seinem Woher und Wohin, nach seinem Sollen und Dürfen, nach Leben und Sterben nicht mehr vernünftig fragen kann, sondern diese entscheidenden Probleme einem von der Vernunft abgetrennten Gefühl überlassen muss, dann erhebt er die Vernunft nicht, sondern entehrt sie".<sup>31</sup> Wenn dem Christen im interreligiösen Dialog die Absolutheit der Mystik als letztverbindliche Größe aufgedrängt werde, wie im Symbolismus und Spiritualismus eines Radhakrishnan, sei das für ihn "keine geringere Zumutung als dem Nichtchristen die Absolutheit Christi entgegenzuhalten". 32 Das Fazit der Kritik Ratzingers lautet: "Der Pluralismus bricht klar mit dem Glauben, dass allein von Christus das Heil kommt und dass zu Christus seine Kirche gehört."33

Dies war auch die zentrale Botschaft von "Dominus Jesus", der Erklärung der Glaubenskongregation "über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche" vom 6. August 2000. Diese Erklärung, die ganz deutlich die Handschrift Ratzingers verrät,<sup>34</sup> kritisiert die relativistische Theologie der Religionen, "die den religiösen Pluralismus nicht nur de facto, sondern auch de jure (oder prinzipiell) rechtfertigen" will und in deren Folge zentrale Wahrheiten des christlichen Glaubens als überholt betrachtet werden, "wie etwa der endgültige und vollständige Charakter der Offenbarung Jesu Christi, die Natur des

christlichen Glaubens im Verhältnis zu der inneren Überzeugung in den anderen Religionen, die Inspiration der Bücher der Heiligen Schrift, die personale Einheit zwischen dem ewigen Wort und Jesus von Nazaret, die Einheit der Heilsordnung des Fleisch gewordenen Wortes und des Heiligen Geistes, die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi, die universale Heilsmittlerschaft der Kirche, die Untrennbarkeit – wenn auch Unterscheidbarkeit – zwischen dem Reich Gottes, dem Reich Christi und der Kirche, die Subsistenz der einen Kirche Christi in der katholischen Kirche".<sup>35</sup>

Das Anliegen der Erklärung der Glaubenskongregation besteht darin, auch im interreligiösen Dialog an der Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi festzuhalten und deutlich zu machen, dass die Kirche das "allumfassende Heilssakrament"<sup>36</sup> ist. mithin die These zurückzuweisen, dass die Kirche ein Heilsweg neben jenen in den anderen Religionen sei, "die komplementär zur Kirche, ja im Grunde ihr gleichwertig wären, insofern sie mit dieser zum eschatologischen Reich Gottes konvergierten"37. "Dominus Jesus" hält wie auch das Dokument von 1996 der Internationalen Theologenkommission "Das Christentum und die Religionen" am Universalitätsanspruch des Christentums fest. Der Vorschlag, "in der Theologie Ausdrücke wie "Einzigkeit", "Universalität" oder "Absolutheit" zu vermeiden, weil dadurch der Eindruck entstünde, die Bedeutung und der Wert des Heilsereignisses Jesu Christi würde gegenüber den anderen Religionen in übertriebener Weise betont", wird zurückgewiesen. "In Wirklichkeit bringen diese Worte die Treue nur zum zum Ausdruck, weil sie sich Offenbarungsgut Glaubensquellen selbst ergeben." Man müsse deshalb sagen, "dass Jesus Christus für das Menschengeschlecht und seine Geschichte eine herausragende und einmalige, nur ihm eigene, ausschließliche, universale und absolute Bedeutung und Wichtigkeit hat".38

Wie steht es angesichts dieser Kritik dann mit dem interreligiösen Dialog? Hat er noch einen Sinn? Können sich seine Partner noch auf gleicher Augenhöhe begegnen? Die seit dem II. Vatikanischen Konzil unterstrichene Notwendigkeit dieses Dialogs wird auch durch "Dominus Jesus" nicht zurückgenommen. Die Erklärung der Glaubenskongregation bezeichnet ihn als einen Teil des Evangelisierungsauftrages der Kirche, deren anderer Teil die Verkündigung des Glaubens ist. Der interreligiöse Dialog ist also nicht selbst schon Mission. Er zielt auf Verständigung. Die Partner wollen einander besser kennen lernen, den anderen und sich selbst besser verstehen, aber "in Gehorsam gegenüber der Wahrheit und mit Respekt vor der Freiheit"39. Parität. Liebe und Freiheit werden auch von "Dominus Jesus" als Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs bezeichnet. Aber die Parität "bezieht sich auf die gleiche personale Würde des Partners, nicht auf die Lehrinhalte und noch weniger auf Jesus Christus, den Mensch gewordenen Sohn Gottes, im Vergleich zu den Gründern der anderen Religionen".40 Die Anerkennung des Wahrheitsanspruchs ist die Basis jedes interreligiösen Dialogs, ja jeder Kommunikation.<sup>41</sup> Die Frage nach der Wahrheit um des Friedens willen zu minimalisieren, zu privatisieren oder ganz auszuklammern, fördert den interreligiösen Dialog nicht, sondern zerstört ihn. Alle Religionen als gleich wahr zu betrachten, wie in der pluralistischen Position der Theologie der Religionen, ist nämlich "gleichbedeutend mit der Erklärung, dass alle falsch sind" 42

Das Dokument von 1996 der Internationalen Theologen-kommission "Das Christentum und die Religionen" und die Erklärung der Glaubenskongregation "Dominus Jesus" von 2000 haben die Ziele des interreligiösen Dialogs hinreichend geklärt. Auch die "Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi", die der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog zusammen mit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker 1991 unter dem Titel "Dialog und Verkündigung" vorlegte, gehören in die Reihe jener Dokumente, die einerseits die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs betonen, andererseits

aber auch den Missionsauftrag und die Wahrheitsfrage nicht aussparen. Diese Überlegungen und Orientierungen lesen sich allerdings wie eine Korrektur eines anderen Dokuments, das vom Päpstlichen Sekretariat für die Nichtchristen 1984 unter dem Titel "Dialog und Mission" vorgelegt wurde.

In diesem Papier werden Wesen und Ziel des interreligiösen Dialogs so beschrieben, dass der Eindruck nicht ganz zu vermeiden ist, hier werde einer regnozentrischen und das heißt letztlich einer relativistischen Theologie der Religionen der Weg bereitet. Im Dialog erfahre der Mensch "seine eigenen Grenzen, aber auch die Möglichkeit, sie zu überwinden: Er findet heraus, dass er die Wahrheit nicht in vollkommener und totaler Weise besitzt. aber mit den anderen zusammen ihr vertrauensvoll entgegen gehen kann".43 Das Reich Gottes sei "das Endziel aller Menschen".44 Der interreligiöse Dialog wird als Ausdrucksform "des Suchens nach dem Absoluten" bezeichnet. Er führe "zu gegenseitiger Bereicherung und fruchtbarer Zusammenarbeit bei der Förderung und Wahrung der höchsten geistlichen Werte und Ideale des Menschen". 45 Im Kontext eines solchen Dialogs ließe sich "die Überlegung zum geistlichen Weg der Bekehrung nicht vermeiden", ja es könne sich "die Entscheidung ergeben, eine frühere geistliche oder religiöse Situation zu verlassen, um sich einer anderen zuzuwenden".46 Die Kirche soll in diesem Dialog "ein offenes Christentum ausstrahlen".<sup>47</sup> Zwar werden der Auftrag der Christen zur Mission und die Bedeutung der Kirche als "Keim und Beginn" des Reiches Gottes nicht verschwiegen, aber von der Wahrheitsfrage ist nirgends die Rede. Sie scheint das "gegenseitige Verlangen nach Wachstum"48 zu stören.

Das vom Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog gemeinsam mit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker erarbeitete Papier "Dialog und Verkündigung" erinnert demgegenüber an die Lehre des Konzils, dass alle Menschen verpflichtet sind, "die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren".<sup>49</sup> Der interreligiöse Dialog habe

deshalb "nicht nur gegenseitiges Verständnis und freundschaftliche Beziehungen zum Ziel". Er müsse vielmehr die "viel tiefere Ebene des Geistes" erreichen, "auf der Austausch und Teilhabe im gegenseitigen Glaubenszeugnis" möglich seien.<sup>50</sup> Die Aufrichtigkeit des interreligiösen Dialogs verlange, "dass jeder mit der ganzen Integrität seines Glaubens in den Dialog eintritt".51 Dazu gehört, nicht zu verschweigen, dass die Kirche gottgewollt von Christus eingesetzt und zum Heile notwendig ist.<sup>52</sup> Deshalb sei es unmöglich, "die Kirche vom Reich zu trennen, als ob erstere ausschließlich zur unvollkommenen Geschichte gehörte, während zweiteres die eschatologische Erfüllung des göttllichen Heilsplanes sei".53 Mit den einschlägigen Stellen aus allen vier Evangelien (Mt 28, 18-20; Mk 16, 15f.; Lk 24, 46-48; Joh 17, 18 und 20, 21) und der Apostelgeschichte (Apg 1, 8) unterstreicht das Dokument den Verkündigungsauftrag<sup>54</sup>, der "weder Gleichgültigkeit noch Vermischungen mit anderen Lehren oder falsche Anpassungen" erlaubt.55

So sehr das Dokument die Bedeutung der Wahrheitsfrage unterstreicht, so deutlich spricht es auch über die Hindernisse, die den interreligiösen Dialog erschweren und über die verschiedenen Formen, in denen er stattfindet. Es spricht von der "göttlichen Pädagogik", die Jesus dazu führte. seinen Hörern schrittweise" die Bedeutung des Reiches und des göttlichen Heilsplanes zu offenbaren.<sup>56</sup> Es mahnt, die "Fehlbarkeit der Glaubensboten" nicht zu vergessen.<sup>57</sup> Die in Jesus Christus geschenkte Fülle der Wahrheit gebe "nicht jedem einzelnen Christen die Garantie, dass er in deren Vollbesitz sei". Die Wahrheit sei nicht eine Sache, die wir besitzen, sondern eine Person, der wir zugestehen müssen, von uns Besitz zu ergreifen. Dies ist ein nicht endender Prozess. Ohne ihre Identität zu verlieren, müssen Christen dazu bereit sein, von und durch andere Menschen die positiven Werte ihrer Traditionen kennen zu lernen und zu empfangen. Der Dialog kann sie dazu bewegen, verwurzelte Vorurteile aufzugeben, vorgefasste Meinungen zu revidieren und manchmal sogar einer Reinigung ihres Glaubensverständnissses

zuzustimmen.<sup>58</sup> Die Tugend der Demut gehört mithin genauso zu den Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs wie die Wahrheitsfrage.

#### III. Formen und Grenzen des interreligiösen Dialogs

Die Diskussion über die Ziele des interreligiösen Dialogs hat in der Regel den Dialog der theologischen Experten im Auge, die sich über die verschiedenen religiösen Bekenntnisse und Traditionen unterhalten. Neben dieser Form des Dialogs gibt es aber noch weitere Formen, den Dialog des Lebens, den Dialog des Handelns und den Dialog der religiösen Erfahrung.<sup>59</sup> Im Dialog des Lebens geht es um das Zusammenleben mit Menschen anderer Konfessionen und Religionen in einer offenen Gesellschaft, um das Teilen alltäglicher Probleme in der Nachbarschaft, in Schule und Beruf, in Vereinen, Krankenhäusern und Altenheimen. Wer hat dort nicht schon Menschen anderer Religionen und Kulturen angetroffen, die genauso von Freude und Leid betroffen sind wie wir? Da Christsein sich weder auf die Liturgie noch auf den Sonntag beschränken kann, ist die Heiligung des Alltags, die Christusnachfolge in Familie, Beruf und Gesellschaft, die Anteilnahme an Freude und Leid des Nächsten eine Form der Nächstenliebe und eine erste Stufe des interreligiösen Dialogs.

Im Dialog des Handelns arbeiten die Angehörigen verschiedener Religionen zusammen, um die Lebenslage der Menschen zu verbessern. Die Bewältigung von Naturkatastrophen, die Förderung einer umfassenden Entwicklung der Völker, der Schutz der Menschenrechte, kurz Gerechtigkeit und Frieden, gebieten eine solche Zusammenarbeit. Sie ist möglich ohne Einheit im Glauben, wie sie auch schon seit langem möglich ist unter den verschiedenen christlichen Konfessionen. Den legitimen Pluralismus in temporalibus, d.h. in politischen und wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Angelegenheiten – mit gewissen Grenzen, auf die noch zurück zu kommen ist – zu akzeptieren, ist

eine Voraussetzung des Dialogs des Handelns. Schon bei den Katholiken bedeutet der gemeinsame Glaube ja nicht, dass sie auch in Fragen der Nachrüstung, der EU-Erweiterung, der Arbeitsmarkt- oder Steuerreformen die gleichen Positionen vertreten würden. Der Schutz der Menschenwürde gebietet jedoch den Dialog des Handelns, um Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit zu fördern. Immer wieder haben die Päpste, das II. Vatikanische Konzil und insbesondere Johannes Paul II. zu dieser Zusammenarbeit aufgerufen<sup>61</sup> und für diese Zusammenarbeit die Soziallehre der Kirche als besonders geeignetes Instrument empfohlen.<sup>62</sup>

Die vierte Form des interreligiösen Dialogs schließlich ist der Dialog der religiösen Erfahrung. In ihm teilen sich Angehörige verschiedener Religionen, "die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind", ihren spirituellen Reichtum mit.<sup>63</sup> Eine im 20. Jahrhundert gegründete katholische Bewegung, die sich dieses Dialogs besonders angenommen hat und sich der Einheit unter den Gläubigen verschiedener Religionen widmet, ist die von Chiara Lubich 1944 gegründete Fokolarbewegung. Sich über das Gebet und die Betrachtung, den Glauben und die Suche nach Gott auszutauschen, ist der Sinn dieser Form des Dialogs. die sich mit dem Dialog der theologischen Experten überschneiden kann. Dieser Dialog der religiösen Erfahrung kann auch, wie mehrmals bei den Friedensgebeten von Assisi geschehen, in den Dienst eines gemeinsamen Zieles, eben des Friedens in der Welt, gestellt werden.<sup>64</sup> Wird in diesem Dialog der religiösen Erfahrung gebetet, geht es nicht um ein gemeinsames Gebet zu einem synkretistischen höheren Wesen, sondern darum, dass sich jeder gemäß seiner eigenen Tradition dem Gebet widmet. 65 Die Christen beten zu ihrem dreifaltigen Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat.

Wenn abschließend nach den Grenzen des interreligiösen Dialogs zu fragen ist, dann ist zunächst festzuhalten, dass von der wichtigsten Grenze schon ausführlich die Rede war. Diese Grenze ist die Wahrheitsfrage. Die Wahrheitsfrage um der Verständi-

gung oder der political correctness willen zu vermeiden, entzieht dem interreligiösen Dialog sein Fundament. Das hat zur Folge, dass auch der Einsatz für eine humane Gesellschaft, der Wetteifer um die besten Taten, der in der Tradition Lessings wichtiger sein soll als die Wahrheitsfrage, unmöglich wird. Es gibt keine Orthopraxie ohne Orthodoxie. Die Frage nach dem Wahren und die Frage nach dem Guten sind eben nicht voneinander zu trennen.

Eine zweite wichtige Grenze für den interreligiösen Dialog ergibt sich aus dem ihm gesetzten Ziel, für Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit einzutreten. Gerade wenn der interreligiöse Dialog dazu beitragen soll, "gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, … des Friedens und der Freiheit für alle Menschen", wie es das II. Vatikanische Konzil im Hinblick auf das Verhältnis von Christen und Muslimen formuliert hat, <sup>66</sup> dann muss im Dialog auch über jene Elemente einer Religion gesprochen werden, die der Förderung der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens und der Freiheit für alle Menschen entgegenstehen. Solche Elemente gibt es und es sind in manchen Religionen wie dem Islam nicht wenige.

Der Koran enthält nun einmal eine Reihe von Versen, die die Entwicklung einer humanen und das heißt gerechten, friedlichen und demokratischen Gesellschaft erschweren. Die Vorstellung von Gott als dem alleinigen Gesetzgeber auch in zeitlichen Dingen ist mit einer demokratischen politischen Ordnung nicht vereinbar. Sie negiert die Trennung von Religion und Politik und führt dazu, dass sich die Staatsgewalten der Exekutive, der Legislative und der Judikative immer den Ayatollahs, dem Rat der Glaubenswächter unterordnen müssen, und dass die Scharia in vielen islamischen Staaten das öffentliche Leben, mithin auch das Leben der Nichtmuslime, reglementiert. Der Koran enthält eine Reihe von Suren, die der Frau die gleiche Würde wie dem Mann absprechen, ja dem Mann das Züchtigungsrecht gegenüber der Frau einräumen und dazu führen, dass die Frau im Zivilrecht, vor allem im Ehe-, Erb- und Prozessrecht benachteiligt

wird.<sup>67</sup> Bei aller Vielfalt, ia Widersprüchlichkeit, enthält der Koran zahlreiche Suren, die den Glauben der Christen und Juden als defiziente Vorläuferformen des Islams, ja als häretische Formen eines Gottesglaubens denunzieren, die die Christen und Juden den Ungläubigen gleichstellen und dazu führen, dass es in islamischen Ländern keine Religionsfreiheit und auch kein volles Bürgerrecht für Juden und Christen gibt.<sup>68</sup> Er enthält zahlreiche Suren, die den Muslim zur Gewaltanwendung gegenüber Ungläubigen auffordern,69 die sie schon unmittelbar nach Mohammeds Tod im 7. Jahrhundert zu einer gewaltsamen Eroberung nichtmuslimischer Gebiete veranlassten und bis heute zu einer Militarisierung islamischer Staaten führten.<sup>70</sup> Der Koran enthält schließlich eine Sure, die dem, der im Kampf für Allah stirbt, das Paradies und im Paradies den Vorrang vor denen verspricht, die zuhause sterben.<sup>71</sup> Diese Sure scheint die religiöse Ouelle zu sein für das Phänomen der Selbstmordattentäter, das es fast nur in islamischen Gesellschaften gibt und das zur Geisel des 21. Jahrhunderts zu werden scheint.

Über diese Elemente des Islams im interreligiösen Dialog zu sprechen, gilt oft als inopportun. Dies scheint den Frieden zu stören. Einige dieser Elemente werden zwar in der Schrift der Deutschen Bischofskonferenz "Christen und Muslime in Deutschland" vom 23. September 2003 angesprochen,<sup>72</sup> aber in Vorträgen und Podiumsdiskussionen zum Thema Christen und Muslime in Pfarreien und kirchlichen Bildungswerken gern ausgespart. Auch im Hinduismus gibt es Elemente, die der Förderung einer humanen, demokratischen Gesellschaft abträglich sind, so z.B. die Witwenverbrennung und das die Menschenrechte und die Menschenwürde missachtende Kastensystem. Auch der Glaube an die Wiedergeburt scheint ein Hindernis für eine tatkräftige Gestaltung der Welt zu sein.

Der Friede wird nicht durch das Gespräch über derartige Elemente in einer Religion gestört, sondern durch diese Elemente, sei es der Religion selbst, sei es der von ihr geprägten Kultur. Es gibt nun einmal "degenerierte und kranke Religionsformen, die

den Menschen nicht aufbauen, sondern entfremden".<sup>73</sup> Auch der Ökumenische Rat der Kirchen stellt in seinen Leitlinien für den interreligiösen Dialog 2002 fest, dass andere Religionen, auch wenn sich in ihnen "Weisheit, Liebe, Mitleid und das Leben der Heiligen" widerspiegeln, "keinesfalls immun gegenüber Torheit, Boshaftigkeit und Sünde (sind)".<sup>74</sup>

Und die Christen? Sind sie frei von Torheit, Boshaftigkeit und Sünde? Hier gilt es zu unterscheiden zwischen dem Evangelium und dem Glauben der Christen einerseits und den Christen andererseits. Das Evangelium, das den Menschen in der Verkündigung oder im interreligiösen Dialog nahezubringen der Auftrag der Kirche ist, darf in Anspruch nehmen, den Menschen alle Menschen - zu seinem ewigen Heil zu führen und Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit in der Welt zu fördern. Es ist ohne Torheit, Boshaftigkeit und Sünde. Jesus wurde in Betlehem uns gleich in allem außer der Sünde. Das Leben und Handeln der Christen aber ist oft genug auch in der Kirche von der Sünde verdunkelt. Die Kirche ist, so hat es Benedikt XVI. in der Vigilfeier beim Kölner Weltjugendtag am 20. August formuliert, "ein Netz mit guten und schlechten Fischen, ein Acker mit Weizen und Unkraut", und er hat an das Schuldbekenntnis Johannes Paul II. im Heiligen Jahr 2000 erinnert, in dem der Papst um Verzeihung bat "für das, was durch das Handeln und Reden von Menschen der Kirche an Bösem in der Geschichte geschehen ist".75 Benedikt XVI. forderte dazu auf, es den drei Königen gleich zu tun, die nach Betlehem gekommen waren, um dem König der Juden zu huldigen und nur ein kleines Kind im Stall fanden, vor dem sie dennoch niederfielen, um es anzubeten. Diese geheimnisvollen Weisen aus dem Orient, von denen wir so wenig wissen, waren vermutlich die ersten, die den interreligiösen Dialog vor zwei Jahrtausenden gepflegt haben schon bevor sie sich auf den Weg nach Jerusalem machten und erst recht danach, als sie auf einem anderen Weg heimkehrten in ihre Länder mit anderen Religionen und Kulturen.

\_\_\_

#### Anmerkungen

- <sup>1</sup> II. Vatikanisches Konzil, Lumen gentium 1.
- <sup>2</sup> II. Vatikanisches Konzil, Nostra Aetate 2.
- <sup>3</sup> Vgl. Sekretariat für die Nichtchristen, Dialog und Mission vom 10.6.1984, in: Der Apostolische Stuhl 1984, S. 1864 ff.; Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung vom 19.5.1991, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (VAS), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 102, Internationale Theologenkommission, Das Christentum und die Religionen vom 30.9.1996, in: Arbeitshilfen, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 136; Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, Dominus Jesus vom 6.8.2000, in: VAS 148.
- <sup>4</sup> Vgl. die von Francesco Gioia im Auftrag des Päpslichen Rates für den interreligiösen Dialog herausgegebende Sammlung "Interreligious Dialogue. The official Teaching of the Catholic Church (1963-1995)", Boston 1997. Diese Sammlung enthält für die Jahre 1963 bis 1995 320 Dokumente.
- <sup>5</sup> II. Vatikanisches Konzil, Nostra Aetate 5.
- <sup>6</sup> Nicht nur Samuel Huntington hat auf dieses Faktum hingewiesen in: Der Kampf der Kulturen, München <sup>2</sup>1997, S. 99f., sondern auch Joseph Kardinal Ratzinger in: Glaube Wahrheit Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg <sup>3</sup>2004, S. 46 ff.
- <sup>7</sup> Dialog und Verkündigung, a.a.O., Ziffer 44.
- <sup>8</sup> II. Vatikanisches Konzil, Nostra Aetate 3.
- <sup>9</sup> Johannes Paul II., Novo Millennio Ineunte 55.
- <sup>10</sup> Hans Küng, Projekt Weltethos, München 1990.
- Vgl. auch Robert Spaemann, Weltethos als "Projekt", in: Merkur 1996, Heft 9/10, S. 893 ff.
- <sup>12</sup> Johannes Paul II., Novo Millennio Ineunte 56.
- <sup>13</sup> II. Vatikanisches Konzil, Nostra Aetate 1.
- <sup>14</sup> II. Vatikanisches Konzil, Nostra Aetate 2.
- Felix Wilfred, Eine neue Weise Christ zu sein: die Begegnung mit Andersgläubigen, in: Concilium, 35. Jg. (1999), S. 44.
- Jacques Dupuis, Der interreligiöse Dialog als Herausforderung für die christliche Identität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft, 88. Jg. (2004), S. 11.
- <sup>17</sup> A.a.O., S. 9.
- <sup>18</sup> Felix Wilfred, a.a.O., S. 43.
- <sup>19</sup> A.a.O., S. 46.
- <sup>20</sup> J. Kardinal Ratzinger, Glauben Wahrheit Toleranz, a.a.O., S. 97.
- Mit dem Werk von Jacques Dupuis hat sich auch die Glaubenskongregation befasst, da ihm "bei aller Treue zur Einzigkeit Jesu Christi dennoch ein Gefälle zu

- pluralistischen Positionen" zu entnehmen war, auch wenn die Pluralisten ihn als "Inklusivisten" einstufen, so Joseph Kardinal Ratzinger in Glaube Wahrheit Toleranz. a.a.O., S. 43 f. Der Dialog habe zu einer "Notifikation", d.h. einer einvernehmlichen Klärung geführt.
- <sup>22</sup> Raimon Panikkar, "Vom Herzen her sprechen", Interview über den interreligiösen Dialog; in: Herder-Korrespondenz, 55. Jg. (2001), S. 448.
- <sup>23</sup> A.a.O., S. 453.
- <sup>24</sup> J. Dupuis, a.a.O., S. 15.
- <sup>25</sup> Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise, 1779, 3, Aufzug, 7, Auftritt.
- J. Kardinal Ratzinger, Glaube Wahrheit Religion, a.a.O., S. 157. Vgl. auch Hanna-Barbara Gerl, Wahrheit, Toleranz, Weltethos. Zum Verhältnis der Religionen; in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio, 32. Jg. (2003), S. 286f.
- <sup>27</sup> A.a.O., S. 173.
- <sup>28</sup> J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München <sup>2</sup>1972, S. 92 f.
- <sup>29</sup> A.a.O., S. 180.
- <sup>30</sup> J. Kardinal Ratzinger, Glaube-Wahrheit-Toleranz, a.a.O., S. 146.
- <sup>31</sup> A.a.O., S. 127.
- <sup>32</sup> A.a.O., S. 26.
- <sup>33</sup> A.a.O., S. 43.
- 34 Sein 2003 erschienenes Buch "Glaube-Wahrheit-Toleranz" liest sich wie ein Kommentar zu "Dominus Jesus".
- 35 Dominus Jesus, Ziffer 4; vgl. auch die Kritik in den Ziffern 6, 9, 10, 12, 19, 21 und 22.
- <sup>36</sup> A.a.O., 20. Hier zitiert "Dominus Jesus" die Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils. Lumen Gentium 48.
- <sup>37</sup> A.a.O., 21.
- A.a.O., 15. Etwas nebelhaft bleibt die Kritik von Karl Lehmann am Begriff "Absolutheitsanspruch des Christentums". Der Begriff "der zunächst so unschuldig und durchaus brauchbar erscheint", sei "letztlich unzureichend" und verstelle eher die bestehende Aufgabe einer Theologie der Religionen, in: Das Christentum eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive, Vortrag vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 23.9.2002, S. 27. Warum er unzureichend sein soll und welche Aufgabe er hat, wird nicht klar gesagt.
- <sup>39</sup> A.a.O., 2.
- <sup>40</sup> A.a.O., 22.
- <sup>41</sup> Internationale Theologenkommission, Das Christentum und die Religionen. a.a.O., Ziffer 103.
- <sup>42</sup> A.a.O., 13.
- <sup>43</sup> Dialog und Mission, a.a.O., Ziffer 21.
- 44 A.a.O., 25.
- <sup>45</sup> A.a.O., 35.

- <sup>46</sup> A.a.O., 37.
- <sup>47</sup> A.a.O., 44.
- <sup>48</sup> A.a.O., 40. Ein Besuch in einem interreligiösen Ashram in Kanchipuram bei Madras am 15.1.2005, dessen katholischer Leiter sich gerade an diesem Papier orientiert, bestätigte den Eindruck, dass die Wahrheitsfrage in der Perspektive dieses Papiers eher stört.
- <sup>49</sup> Dialog und Verkündigung, a.a.O., Ziffer 41. Das Konzilsdokument, das hier zitiert wird, ist die Erklärung über die Religionsfreiheit "Dignitatis Humanae" von 1965, Ziffer 1.
- <sup>50</sup> A.a.O., 40.
- <sup>51</sup> A.a.O., 48.
- <sup>52</sup> A.a.O., 33. Hier verweist das Dokument mehrmals auf Lumen Gentium.
- <sup>53</sup> A.a.O., 34. Hier zitiert das Dokument eine Ansprache Johannes Pauls II. an indische Bischöfe bei einem Ad-limina-Besuch am 14.4.1989.
- <sup>54</sup> A.a.O., 55.
- <sup>55</sup> A.a.O., 66.
- <sup>56</sup> A.a.O., 69.
- <sup>57</sup> A.a.O., 70.
- <sup>58</sup> A.a.O., 49.
- <sup>59</sup> A.a.O., 42. Vgl.auch Dialog und Mission, a.a.O., 28ff.
- Vgl. Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen, Forum Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Gottes Gaben Unsere Aufgabe, Die Erklärung von Stuttgart vom 22.10.1988, in: Arbeitshilfen Nr. 70, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1989, S. 59ff.
- <sup>61</sup> Johannes XXIII. Mater et Magistra (1961), 239; Pacem in Terris (1963) 157; II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes 92; Johannes Paul II., Sollicitudo Rei Socialis 47; Centesimus Annus 60.
- <sup>62</sup> Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Compendium of the Social Doctrine of the church, Vatikanstadt 2004, Ziffer 537.
- <sup>63</sup> Dialog und Verkündigung, a.a.O., 42.
- <sup>64</sup> Zum ersten Weltgebetstag für den Frieden am 27.10.1986 in Assisi vgl. George Weigel, Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II., Eine Biographie, Paderborn 2002, S. 534ff.
- <sup>65</sup> Vgl. auch die Leitlinien der Deutschen Bischofskonferenz für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen vom 25.1.2003, Arbeitshilfen 172, Bonn 2003, S. 19.
- <sup>66</sup> II. Vatikanisches Konzil, Nostra Aetate 4.
- <sup>67</sup> Der Koran, Übersetzung Max Henning, Einleitung Annemarie Schimmel, Stuttgart 1960, Sure 4,34 (Männer sind den Frauen überlegen; bei Widerspenstigkeit dürfen Frauen verbannt und geschlagen werden); 4,2-3 (Polygamie); 2,282 (zwei weibliche Zeugen entsprechen einem männlichen); 4,11 (Mann erbt doppelt so viel wie die Frau).

- <sup>68</sup> Sure 5,73 (Ungläubig sind die, die an die Dreifaltigkeit glauben); 9,30 (Ungläubig sind die, die an die Inkarnation glauben. Allah schlag sie tot).
- <sup>69</sup> Sure 4,89 (Ergreift die Ungläubigen und schlagt sie tot); 5,33 (Gegner Mohammeds werden getötet oder verstümmelt); 47,4 (Herunter mit dem Haupt der Ungläubigen); 2,191 (Erschlagt sie); 8,39 und 60 (Gewaltsame Ausbreitung des Islams).
- Samuel Huntington, a.a.O., S. 420f. stellt fest, dass Muslime mehr Kriege austragen als Menschen jeder anderen Kultur, dass Anfang der 90er Jahre zwei Drittel bis drei Viertel aller interkulturellen Kriege solche zwischen Muslimen und Nichtmuslimen waren, und dass die muslimische Neigung zum gewalttätigen Konflikt aus dem Grad der Militarisierung von muslimischen Gesellschaften hervorgehe. Anfang der 80er Jahre hätten muslimische Länder Militärquoten (Anzahl von Militärpersonen pro 1000 Kopf der Bevölkerung) und Rüstungsindizes (Militärquote in Relation zu Wohlstand eines Landes) gehabt, die im Durchschnitt doppelt so hoch waren wie in christlichen Ländern.
- <sup>71</sup> Sure 4,95 ("Und nicht sind diejenigen Gläubige, welche daheim ohne Bedrängnis sitzen, gleich denen, die in Allahs Weg streiten mit Gut und Blut. Allah hat die, welche mit Gut und Blut streiten, im Rang über die, welche daheim sitzen, erhöht. Allen hat Allah das Gute versprochen; aber den Eifernden hat er vor den daheim Sitzenden hohen Lohn verheißen.")
- <sup>72</sup> Christen und Muslime in Deutschland, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 172, Bonn 2003.
- <sup>73</sup> J. Kardinal Ratzinger, Glaube Toleranz Wahrheit, a.a.O., S. 165.
- <sup>74</sup> Ökumenischer Rat der Kirchen, Leitlinien für den Dialog und für die Beziehungen mit Menschen anderer Religionen, in: Ökumenische Rundschau, 52. Jg. (2003), S. 348f.
- Penedikt XVI., Ansprache bei der Gebetsvigil mit den Jugendlichen auf dem Marienfeld am 20.8.2005, in: Osservatore Romano (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 26.8.2005.

#### Gottes letztes Wort?

#### Der Islam aus katholischer Sicht

## Florian Kopp

Für den Christen bedeutet es eine Herausforderung besonderer Art, dass eine zweite Weltreligion den wahren Glauben an den einen und einzigen Gott beansprucht, die es auch zahlenmäßig mit dem Christentum aufnehmen kann. Rund eine Milliarde Erdenbürger hängen dem Islam an, der auch in unseren Breiten Zulauf erfährt, – und zwar nicht nur in Form von muslimischen Zuwanderern, sondern auch als entschiedene Hinwendung eingesessener Europäer zu einer alternativen Form des Monotheismus.

Will man einem Christen die islamische Glaubenslehre verständlich machen, so mag es legitim sein, das Christentum quasi als Folie zu nutzen. Wenn man einen groben Einblick in die Eigenart und Syntax einer fremden Sprache vermitteln will, wird man sich wohl auch seiner eigenen Muttersprache bedienen. Das gilt auch für die religiöse Sprache. Im Folgenden soll der Islam also bewusst aus christlicher Perspektive betrachtet werden; nicht um die Unterschiede zu verwischen, sondern gerade um das Profil einer fremden Gedankenwelt am Bekannten und Vertrauten zu messen. Religiöser Analphabetismus und spirituelle Sprachlosigkeit erschweren dagegen das wirkliche Verstehen des anderen. Die eigene Identität ist vielmehr Voraussetzung für echte Toleranz, gesundes Selbstbewusstsein die Grundlage eines ehrlicher Dialogs.

Dazu kommt, dass schon die Grundschrift des Islams, der Koran, sich explizit auf das Christentum bezieht und sich als ultimative Vollendung und Läuterung der biblischen Offenbarung versteht. So stellt sich bei jedem Thema die Frage, welche Be-

deutung es für den interreligiösen Dialog haben könnte. Eine Schwierigkeit besteht allerdings darin, dass uns diese Weltreligion in einer schillernden Vielzahl von Ausprägungen begegnet, so dass man kaum von "dem" Islam sprechen kann. Wir beschränken uns daher auf die wesentlichen Glaubenslehren der Sunniten, wie sie auf der al-Azhar-Universität gelehrt werden.

#### 1. Kirche und Islam: Ein spannungsvolles Verhältnis

## Die Wahrnehmung des Islams im Abendland

Seit nunmehr vier Jahren zittert die westliche Welt vor dem Gewaltpotenzial des muslimischen Kulturkreises. Das dritte Jahrtausend scheint mit dem lange prophezeiten "Krieg der Kulturen" zu beginnen. Und spätestens seit den Anschlägen in Madrid und London fragen sich auch die Europäer: Handelt es sich bei den Tätern lediglich um "ein paar Spinner, die den wahren Islam pervertieren" oder liegt das eigentliche Problem in den militanten Texten des Koran und der Nachahmung Mohammeds, dessen Vorbild sogar europäische Muslime zum Kampf inspiriert.1

Eine zweite Frage beschleicht zunehmend die Medien und Herzen der Verunsicherten: Ist die Migration nordafrikanischer und vorderasiatischer Völker, – die (nebenbei gesagt) Westeuropa vor der demographischen Stagnation zu bewahren scheint – in Wahrheit eine latente "Landnahme" und "das Resultat gezielter Strategie der Eroberung",² oder sind sie nicht eher das Ergebnis "einer von den eingesessenen Bewohnern Europas zu verantwortenden demographischen Entwicklung und ihrer Setzung von gesellschaftlich-wirtschaftlichen Prioritäten"?³

Die Frage nach der Expansion und Gewaltbereitschaft des Islams beschäftigt das Abendland, seitdem es das Morgenland gibt. Die Gestalt des Propheten Mohammed war von Anfang an

Gegenstand christlicher Polemik. Der Islam wurde wahrgenommen als eine neue Religion, die das Christentum verdrängen will und seine Hauptdogmen in Abrede stellt (Trinität, Inkarnation, Erlösung). Da die Offenbarung als abgeschlossen galt, wurde der Koran dämonisiert.

#### Paradigmenwechsel

Zwar hatte das Abendland dem arabischen Kulturkreis auch viele Errungenschaften in Medizin, Wissenschaft und Philosophie zu verdanken, zwar wurde er zur Zeit der Aufklärung auch idealisiert und romantisiert; doch erst Mitte des 20. Jhs. gelang es Prof. Louis Massignon ein Umdenken in kirchlichen Kreisen anzubahnen.4 Der katholische Orientalist war durch Studium eines muslimischen Mystikers (al-Halladsch gest. 922) gläubig geworden und suchte seitdem das Echte und Gültige des Islams aufzuspüren und die lebendig machende Wahrheit im Zentrum der muslimischen Lehre zu entdecken. Er sah in den drei monotheistischen Weltreligionen die drei göttlichen Tugenden in jeweils besonderer Form verkörpert: So galt ihm Israel als Religion der Hoffnung, das Christentum als Religion der Liebe und der Islam als Religion des Glaubens; seine spezifische Berufung sah er in der Betonung der absoluten Rechte Gottes über den Menschen

# Die Muslime im Spiegel des II. Vatikanischen Konzils

Dieser Paradigmenwechsel wurde vor 40 Jahren auch von den Konzilsvätern vollzogen. So heißt es in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche:<sup>5</sup>

"Die Heilsabsicht umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Festhalten am Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einzigen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird."

Knapp ein Jahr später wurde die Erklärung zu den Religionen verabschiedet. Sie äußert sich etwas zurückhaltender, was die gemeinsame Gottesverehrung betrifft, betont aber die Gemeinsamkeiten.<sup>6</sup> Die Kirche begegnet den Muslimen mit "Hochachtung", da diese

- Gott als den einzigen, lebendigen, in-sich-seienden, barmherzigen, allmächtigen Schöpfer verehren und dessen Offenbarung achten,
- sich wie Abraham Seinen verborgenen Ratschlüssen unterwerfen.
- Jesus, zwar nicht als Gott, so doch als Propheten anerkennen,
- seine Mutter Maria als Jungfrau verehren,
- an Auferweckung und Gericht glauben
- und sich um eine sittliche Lebenshaltung bemühen (Beten, Fasten, Almosen).

Dann ermahnt das Dekret die Gläubigen, die Konflikte der Vergangenheit beiseite zu lassen (*Vergebung*), sich um ein aufrichtiges gegenseitiges Verstehen zu bemühen (*Dialog*) und gemeinsam für soziale Gerechtigkeit, Werte, Frieden, Freiheit einzutreten (*Engagement*).

Kritik entzündete sich weniger an diesen positiven Aussagen des Konzils als vielmehr an dem, was verschwiegen wurde; (die einzige negative Aussage betrifft die Göttlichkeit Jesu). Sie kam aus zwei Richtungen: Die einen hätten gerne weitere Gemeinsamkeiten herausgestellt (z.B. dass Jesus im Koran "Geist" oder "Wort" Gottes genannt wird). Die anderen beklagten eine falsche Irenik gegenüber der koranischen Moral, vor allem was die Stellung der Frau betrifft (Polygamie, Verstoßung durch den Ehemann). Daher sah das Konzil von einer Würdigung der familiären und sozialen Moral ab. Da das Dokument als Grundlage eines aufrichtigen Dialogs dienen sollte, wollte man das Trennende weder zementieren noch verklären, auch wenn dadurch der Wesenskern des islamischen Glaubens unberücksichtigt bleiben musste.

Wie steht es nun andererseits mit der Wertung des Christentums von Seiten des Islams? Sie steht wie gesagt auf einer kanonischen Grundlage. Christen und Juden werden im Koran als "Leute der Schrift" bezeichnet und gelten als Schutzbefohlene (*Dhimmis*). Da auch die "Schriftbesitzer" Gottes Wort hören, gelten sie prinzipiell als Brüder, die nicht zur Konversion gezwungen werden sollen (vgl. 2:148 / 2:256 / 16:125).

Mohammeds Einstellung gegenüber Juden und Christen war allerdings nicht einheitlich. In der Frühzeit erkannte er die Gültigkeit ihrer Wege an und versuchte, sie durch Dialog und Predigt zu überzeugen, dass ihre Religionen im Prinzip eins seien. Er war um ein freundschaftliches Miteinander und Vermittlung bemüht: gegenüber Christen betonte er den Wert der Thora und des Monotheismus, gegenüber Juden hob er das Prophetentum Jesu und die Reinheit seiner Mutter Maria hervor. In der Vielzahl an Religionen sah er eine von Allah gewollte Prüfung der Menschen, die zum Islam als der natürlichen Religion finden sollten. Seine Einstellung änderte sich mit der deprimierenden Erfahrung, dass sich die Adressaten seiner Botschaft verschlossen. Nun argumentierte er, die Schriftbesitzer hätten ihre ursprünglich mit dem Koran übereinstimmenden Schriften in wesentlichen Teilen verfälscht, indem sie die Klarheit des Eingottglaubens verdunkelten. Den Islam verstand er als gottgewollte Alternative zum Christentum. "Die muslimische Gemeinschaft hat den Auftrag, die Welt nicht nur vom Schatten der Gottvergessenheit und Götzenverehrung, sondern auch von den Irrlehren der Juden und Christen zu befreien, um der Hegemonie des Islams zum Durchbruch zu verhelfen. Die 'Duldung' der Christen ist somit keine grundsätzliche, sondern eine pragmatische, auf evtl. Überwindung der Irrtümer abzielende."8 Doch wie kamen ausgerechnet die Araber zu der Ehre, Gottes privilegierte Adressaten zu sein?

"Auch die Söhne Ismaels stehen nicht außerhalb der Offenbarung" – so lautete die ursprüngliche Version des oben zitierten Konzildekrets, die dann aber geändert wurde,<sup>9</sup> weil man nicht den Eindruck erwecken wollte, die Kirche würde den Koran als Offenbarung anerkennen. An Abrahams ersten Sohn Ismael erging bekanntlich die Verheißung, er werde zwar kein Land erben, aber eine großen Nachkommenschaft bekommen (Gen 16,12): "Er wird ein Mensch sein wie ein Wildesel. Seine Hand gegen alle – aller Hände gegen ihn. Allen seinen Brüdern setzt er sich vors Gesicht."

Wildeselmensch bedeutet: frei und ungebunden leben, aber auch gestoßen und umhergetrieben werden in der Wüste. Doch "fehlte den Wildeselmenschen nicht nur das beheimatende Land ... Im Gegensatz zu Juden und Christen hatten sie keine Heilige Schrift, kein Wort der Verheißung, auf das sie bauen konnten. Die Juden waren das auserwählte Volk. Die christliche Botschaft von der Aufhebung der Trennwände zwischen Juden und Heiden, Erwählten und Nichterwählten aber muss die Menschen in der Wüste nicht erreicht haben".¹¹¹ In einer alten muslimischen Überlieferung (Hadith) heißt es: "Der Islam ist in der Fremde geboren und er wird als Fremder enden; selig sind die, die sich zu diesem Schicksal unter Fremden bekennen." Man kann sich vorstellen, welchen Eindruck die Seligpreisung der "draußen, in der Ferne, in der Wüste" Lebenden bis heute auf die unterprivilegierten Völker und Rassen der Erde macht.¹¹¹

Vier Zustände, vier Pole sind es nach Fritjof Schuon, zwischen denen sich die Seele des arabischen Menschen erstreckt: die Wüste, das Schwert, die Familie – und Gott. "Die arabische Seele ist aus Armut gemacht; vor diesem Hintergrund heben sich die Eigenschaften der Großmut, des Mutes und der Ergebenheit, [aber auch] die Fehler des Ehrgeizes, der Gewalttätigkeit und der Unüberlegtheit ab. Alles entspringt der Armut ... Deshalb richtet sich auch die Sittenrüge des Islams gegen die Reichen. An sich

ist jene Armut weder gut noch böse; doch enthält sie offensichtlich eine Anlage zur Heiligkeit in Verbindung mit dem Ideal der geistigen Armut und Askese."<sup>12</sup> Der islamische Kult der Armut enthalte eine allgemein gültige Botschaft, die man ebenso im Evangelium findet: "Der Mensch wird daran erinnert, dass die Norm nicht in einem Höchstmaße von Bequemlichkeiten und folglich von Bedürfnissen besteht (denn das ist ein Teufelskreis), sondern … in einem gut ausgeglichenen Mindestmaße." Die Armut hat aber nur Sinn "in einer Gesellschaft, welche dieses Bewusstsein besitzt und eine Umwelt schafft, in welcher die Schlichtheit des Lebens das Streben nach Gott und die ihm entsprechenden Tugenden begünstigt".<sup>13</sup>

Diese innere Haltung heißt arabisch "iSLaM": Ergebenheit, Hingabe, Unterwerfung, Gehorsam gegenüber Gottes Willen. Wer sie praktiziert ist "muSLiM" (pers. moSLeM). Beide Nomina leiten sich von der Wurzel des arab. Vers "aSLaMa" ab: die Konsonanten S-L-M bezeichnen das "Heil-, Ganz-, Unversehrt-sein", also die Integrität des Gott ergebenen Menschen, und ist mit dem arab. Wort "SaLaM" (Frieden, Heil – vgl. hebr. SchaLoM) verwandt.

# 2. Das koranische Offenbarungsverständnis

# Mohammed: Das Siegel der Propheten

Im Zentrum des Islams steht also keine Person, sondern der Anruf und Anspruch Gottes, der sich in einer Schrift konkretisiert. Wenn Mohammed das "Siegel der Propheten" genannt wird (33:40), dann ist damit gemeint, dass er durch *Musa* (Moses) in der *Thora* (gemeint ist das AT) und *Isa* (Jesus) im *Indschil* (Evangelium ~ NT) angekündigt ist und als letzter von Gottes Gesandten die Reihe der Propheten abschließt, 14 um die Offenbarung zu reinigen und zu vollenden. Dabei versteht sich Mohammed lediglich als Sprachrohr, das den Menschen das

Hören des göttlichen Wortes ermöglicht: durch die Rezitation (*qoran*) des göttlichen Wortes zum *Gehorchen*. Mohammeds Person tritt in den Hintergrund: "Im Islam ist es die Botschaft – die reine und unbedingte Wahrheit –, welche dem Boten ihren Glanz leiht. Dieser ist vollkommen in dem Maße, als die Botschaft es ist, oder *weil* die Botschaft es ist."<sup>15</sup> Deshalb wehren sich die Muslime auch gegen die Bezeichnung "Mohammedaner".

Die spätere Verehrung des Propheten findet u.a. ihre Begründung in der koranischen Aufforderung: "Gehorchet Gott und seinem Gesandten!" (8,1 u.a.). In der Volksfrömmigkeit entwickelte sich sogar der Brauch, zu Mohammed zu beten und ihn um Fürsprache bei Allah zu bitten; allerdings sah sich die saudische Reformbewegung der Wahabiten veranlasst, den Kult um seine Grabstätte einzuschränken. Denn diese Verehrung gefährdet das oberste theologische Prinzip des Islams: die Tawhid, die Einheit und Einzigartigkeit Gottes. Und doch dienen Lebensweise und Aussprüche des Propheten den Gläubigen als Richtschnur. Das Bild Mohammeds in der Tradition der Sunna, die in sog. Hadithen überliefert ist, zeichnet einen Mann, der die von ihm verkündete Botschaft auch selber vorgelebt hat.

Deshalb empfinden ihn die Muslime in verschiedensten Lebensbereichen als Lehrer und Vorbild und reagieren pikiert, wenn man die Person des Propheten verunglimpft und in den Schmutz zieht. Auch im kritischen Dialog mit den Muslimen und in der Mission sollte man daher das idealisierte Bild, wie es die Sunna von Mohammed zeichnet, würdigen. Denn es kann m.E. nicht fruchtbar sein, den Muslimen das Konstrukt eines "historischen Mohammed" entgegenzuhalten, welches sie nicht teilen; vor allem nicht, wenn es von Spekulationen oder gar von Polemik und apologetischen Ressentiments gespeist ist.

Dies mag an einem Beispiel verdeutlicht werden. Nach dem Tod seiner ersten Frau *Khadidscha*, die ihm sieben Kinder schenkte, nahm Mohammed die erst neunjährige *Aisha* zur Frau. Für die Ohren eines modernen Europäers ein unerhörtes Ärgernis, ein

kaum nachvollziehbares Skandalon, zumindest aber ein moralisch fragwürdiger Stein des Anstoßes. Allerdings stellt sich die Frage, ob es wirklich statthaft ist, Mohammed deshalb der Pädophilie zu bezichtigen. Es ist ein Gebot historischer Redlichkeit, Fakten aus den Bedingungen der jeweiligen Zeit heraus zu verstehen. Wenn es um die retrospektive Bewertung der Kirchengeschichte geht, verwahren wir uns mit Recht dagegen, die Maßstäbe einer fernen Epoche und eines fremden Kulturkreises anzulegen.

Man male sich einmal aus, zu welchen bösartigen Spekulationen man aufgrund der Umstände der Empfängnis Jesu, die ja historisch kaum nachvollziehbar sind, gelangen könnte und gelangt ist, (zumal das Evangelium selbst andeutet, dass diese für die Betroffenen so abwegig nicht sind)! Auch das vermeintliche Alter Mariens ist für uns heute ungewöhnlich und erklärungsbedürftig. Polemik solcher Couleur steht einem Christen nicht an – schon mit Rücksicht auf unsere eigene Überlieferung und Geschichte. Mit der vom Konzil gebotenen "Hochachtung" vor anderen Überzeugungen hat sie nichts zu tun. Und doch (oder gerade deshalb) muss der Dialog mit und die Mission bei den Muslimen ehrlich geführt werden; soll heißen: die Frage muss erlaubt sein und diskutiert werden, ob die Aisha-Geschichte dazu dient, Polygamie und Zwangsverheiratung bzw. die Ehelichung Unmündiger zu legitimieren.

Was die Person Mohammeds angeht, so muss uns klar sein, dass er dem christlichen Ideal eines Heiligen in keiner Weise entspricht; insofern ist die Bedeutung seiner Eigenschaften und seines Charakters hinsichtlich ihrer Vorbildfunktion für die Gläubigen des Islams durchaus kritisch, aber sachlich zu hinterfragen. Dabei wird deutlich, dass uns Koran und Sunna durchaus einen Mann vor Augen stellen, der selber eine Geschichte hat, der sich verändert und dessen Verhalten auch Widersprüche aufweist. Durch den historischen Kontext und den situativen Hintergrund seiner Botschaft erklären sich auch manche Spannungen im Koran. Zudem hatte Mohammed nur unzuverlässige Kunde vom

Evangelium; und sein Verständnis des vermeintlichen Glaubens der Christen weicht stark von der tatsächlichen Lehre der Kirche ab: Sah er anfangs noch Übereinstimmungen, wo oft keine waren, traf seine Polemik gegen das Christentum später teilweise ins Leere. Dies nachzuweisen würde den Moslems erlauben, den Koran neu zu lesen und evtl. bestehende Vorurteile gegenüber Christen (und Juden) abzubauen. Kaum überwindbare Schwierigkeiten bereitet allerdings das grundlegend verschiedene Offenbarungsverständnis.

#### Der Koran: Allahs letztes Wort

Der Islam ist im Gegensatz zum Christentum eine Schriftreligion. Wir verstehen die Bibel als "Gottes Wort in Menschenwort". Wir sind uns bewusst, dass ihre Schriften in tausend Jahren entstanden und in ganz unterschiedlichen historischen Situationen abgefasst sind, dass sie verschiedenste Literaturformen und Gattungen umfassen und zum Teil in bearbeiteter und redigierter Form auf uns kamen. Gott offenbart sich nach jüdischchristlichem Verständnis primär durch sein Heilshandeln in der Geschichte, das dann im Nachhinein von Menschen immer wieder neu reflektiert wird. Offenbarung ist also das inspirierte menschliche Ergebnis eines langen historischen Prozesses, in dem sich das Wesen Gottes als Jahwe und Immanuel widerspiegelt. Deshalb ist eine kritische Analyse des jeweiligen historischen Kontexts und der soziokulturellen Situationen zwingende Voraussetzung für eine sachgemäße Interpretation. Schon lange vor der Entdeckung der historisch-kritischen Exegese und der Scholastik hatten die christlichen Kirchenväter und die jüdischen Rabbiner um die rechte Auslegung des Wortlauts und die Interpretation von Spannungen und Widersprüchen innerhalb der Schrift gerungen. Ja im Neuen Testament selbst spiegeln sich Auseinandersetzungen.<sup>16</sup>

Der Koran dagegen wird als letzte und reinste Offenbarung verstanden, in der Gott seinen Willen (nicht sein Wesen!) unmiss-

verständlich, authentisch und ohne Dolmetsch kundtut. Er ist Wort für Wort, also verbal inspiriertes Diktat und gilt als exakte Abschrift eines prä-existenten Urbuchs, einer himmlischen Matrix. Obwohl die Muslime sich bewusst sind, dass auch der Koran in 23 Jahren (zuerst in Mekka, dann in Medina) den jeweiligen Notwendigkeiten und Anlässen entsprechend nach und nach abgefasst wurde und erst Jahre nach Mohammeds Tod eine Endredaktion erfuhr, und obwohl viele Wissenschaftler in ihm das Ergebnis einer generationenlangen Gemeindetradition sehen, dürfen seine Aussagen, sofern sie den Glauben betreffen, nicht historisch-kritisch interpretiert und damit "relativiert" werden. Koran heißt "das zu Rezitierende" – nicht das zu Deutende! Selbst der islamische Historiker, der mit westlichen Forschungsmethoden vertraut ist, kann seine Geschichte nicht losgelöst von der Offenbarung betrachten. Um die Einheit von religiöser und politischer Geschichte zu wahren, gibt er gegenüber der kritischen Analyse einer idealisierenden Methode den Vorzug.<sup>17</sup> In den heutigen islamischen Gesellschaften herrscht ein Absolutheitsanspruch des Glaubens; es gibt (noch) keine rational-analytische Kultur, wie sie sich im Westen herausgebildet hat.

Und doch wäre es ein Fehler, das äußere Erscheinungsbild islamischer Gesellschaften mit der koranischen Offenbarung gleichzusetzen. Diese undifferenzierte Sichtweise erschwert eine offene Auseinandersetzung unter Muslimen und ruft unvermeidlich Abwehr und Apologetik hervor. Man sollte nicht übersehen, dass Aufklärung und Religionskritik unbeabsichtigt eine läuternde Nebenwirkung auf die Gestalt des abendländischen Christentums hatten: eine Rückbesinnung auf die Anthropozentrik der Bibel und die Überwindung eines allzu buchstäblichen Schriftverständnisses. In der arabischen Kulturtradition hatte es bereits im Mittelalter zaghafte Ansätze dazu gegeben. An das Erbe der Philosophen Averroës (Ibn-Rushd) und Avicenna (Ibn-Sina), die als Vermittler aristotelischen Gedankenguts sogar zu Wegbereitern der abendländischen Renaissance wurden, könnten auch - so hofft der muslimische Kulturdolmetsch Basam Tibi – einem modernen europäischen Islam wichtige Impulse verleihen.

#### 3. Gottesbild und Glaubensbekenntnis

Der Islam ist seinem Wesen nach theozentrisch. Wenn wir nach Gottesbild und Credo fragen, entdecken wir vordergründig zunächst zahlreiche Analogien zum Christentum; diese scheinbaren Gemeinsamkeiten offenbaren aber bei näherem Hinschauen oft tiefgreifende Unterschiede und Gegensätze. Bei einer differenzierten Betrachtung ihrer historischen Entwicklung und dogmatischen Diskussion treten allerdings Spannungen und Ambivalenzen ans Licht, zu denen es interessante Parallelen in der christlichen Dogmengeschichte gibt. In allen Religionen gibt es Entwicklungen und Klärungsprozesse, die einen Rahmen für den theologischen Dialog eröffnen. Dies soll am Beispiel der wesentlichen islamischen Glaubensaussagen verdeutlicht werden.

### Allah, der Erbarmer

Die drei monotheistischen Offenbarungsreligionen achten das Bilderverbot (wenngleich auf verschiedene Weise) und verzichten darauf, Gott mit einem Namen zu belegen. Jahwe ist kein Name, sondern ein Programm, ein Versprechen: "Ich werde da sein", und "al-Lah" heißt schlicht "der Gott". Dennoch huldigen die Muslime Allah mit hundert "Schönen Namen": das sind Titel und Attribute, die seine edelsten Eigenschaften benennen. Das wichtigste dieser Prädikate ist ar-Rachman ar-rachim: "der barmherzige Erbarmer". Indem Mohammed den Gott al-Lah, mit ar-Rachman, dem Erbarmer, identifiziert, hat er die beiden Hauptgottheiten der arabischen Halbinsel zu einem einzigen unteilbaren Gott verschmolzen und damit die Verehrung eines einzigartigen Individuums begründet. 18

Wer nun argumentiert. Muslime verehrten in Wirklichkeit einen arabischen Götzen. auf die verweist zwar religionsgeschichtlichen Wurzeln seines Namens, verzerrt jedoch dessen Bedeutung in ihr glattes Gegenteil. Derselben populistischen Methode bedienen sich übrigens illustrierte Magazine, die in pseudowissenschaftlich recherchierten Artikeln behaupten, der Jahwe des Alten Testaments sei in Wahrheit eine kanaanitische Gottheit und habe eine Gemahlin. Selbst wenn die Hypothese stimmen sollte, dass der Name Jahwe dem Pantheon der Kanaaniter entliehen ist, trifft sie so in keiner Weise das Wesen des Gottes, den die Hebräer verehrt haben!

Was verbinden Muslime nun mit dem Attribut der Barmherzigkeit? Wie in der christlichen Theologie korrespondiert Gottes Erbarmen mit seiner Gerechtigkeit; es mildert diese ab und bewahrt den reuigen Sünder vor der eigentlich verdienten Strafe. Die pure Gerechtigkeit würde Allah eine Verhaltensweise vorschreiben; es geht aber nicht an, dass sich Gott einem höheren Prinzip unterwirft. Erbarmen dagegen räumt seiner göttlichen Souveränität mehr Spielraum, mehr Entscheidungsfreiheit ein. Auch wenn sich Allah "das Erbarmen selber vorgeschrieben hat" (6:54), auf das der Gläubige auch vertrauen darf, so sind sein Wille und Gericht doch nicht kalkulierbar. Allah ist zwar kein despotischer Willkürherrscher, doch ist und bleibt er der absolute Souverän. Er verfügt in absoluter Freiheit über das Schicksal: Heilsgewissheit ist allenfalls den Märtyrern des Dschihad in Aussicht gestellt (2:154). Die Sunniten glauben daher an eine gewisse Prädestination des Menschen.

Allahs Gnade ist also nicht zu verwechseln mit der sich verströmenden Liebe des christlichen Gottes, sondern vielmehr Ausdruck des monarchischen Prinzips. Das Wohlwollen des Herrschers äußert sich vor allem in der sog. "Rechtleitung" des Gläubigen. Sie begründet ein Treueverhältnis und erinnert an die gegenseitige Loyalität orientalischer Vasallenverträge. Wer dagegen in Sünde verharrt, muss damit rechnen, dass Allah ihm die Rechtleitung verweigert, indem er den Stolzen verstockt, den

Frevler verblendet und den Sünder in die Irre führt. Listiges Verhalten ist eine Eigenschaft, die nicht erst von den Arabern, sondern schon von den alten Griechen und Germanen geschätzt und Göttern zugeschrieben wurde.

### Absoluter Monotheismus

Die wichtigste Konsequenz des monarchischen Prinzips ist jedoch der radikale Monotheismus. Die schlimmste aller Sünden ist die Vielgötterei, die sog. "Beigesellung" (shirk – vgl. 4:171 / 5:72ff). Wenn in Sure 112 steht: "Er hat weder gezeugt noch ist er gezeugt worden" (vgl. 17:42 / 23:91) dann klingt das gegen die Christen gemünzt, für die der Sohn Gottes "gezeugt, nicht geschaffen" ist. Doch galt diese Polemik ursprünglich gar nicht den Christen sondern den Polytheisten in Mekka, die glaubten, dass ihr Gott Töchter habe. Erst nach der Eroberung Mekkas münzte man diesen Vers gegen dualistische und zyklische Modelle (Manichäer, Markion; östliche Lehren) und letztendlich auch gegen das Christentum: "Isa al-Masih [Jesus der Messias], der Sohn der Maryam [Maria], ist nur der Gesandte Gottes und Sein Wort und Geist von Ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht 'Dreiheit'!" (4:169) Jesu Göttlichkeit wird hier ganz klar abgelehnt (vgl. 5:17). Gleichzeitig wird aber mehrfach die Jungfräulichkeit Mariens betont! Das wirft die Frage auf, was denn die Muslime unter "Wort Gottes" (kalimat) und "Geist Gottes" (ruch) verstehen.

### Totale Transzendenz

Im Evangelium hat das ewige Wort durch das Wirken des Geistes Fleisch angenommen. Auch die islamische Theologie bekennt sich dazu, dass Gottes Rede auf Erden Gestalt angenommen hat – nämlich im Koran. Insofern könnte man fast sagen, dass auch der Islam eine ungeschaffene "Hypostase" Gottes kennt, so dass man parallel zur Inkarnation von "Inlibration"

gesprochen hat.<sup>19</sup> Dies relativiert allerdings das "Dogma" von der Bildlosigkeit und totalen Transzendenz Gottes. Gottes Rede ist zwar immateriell; eine Stimme hat keine Gestalt. Doch obwohl sich der Islam strengstens davor hütet, Gott zu "qualifizieren", hat die Tradition sogar die Idee der visio beatifica entwickelt: wenigstens die gefallenen Glaubenskämpfer sollen im Paradies Gott schauen dürfen. Da Allah "zugleich sichtbar und verborgen" sei (57:3), spricht der Koran auf menschliche Weise von seiner Person und bedient sich metaphorischer Rede und anthropomorpher Bilder: Gott "sitzt", er "kommt", hat Augen, Hände, Antlitz (55:26f). Und obwohl Gott in sich eins, absolut unabhängig und letztlich von seinen Geschöpfen sogar im Jenseits völlig getrennt bleibt, ist er dem Menschen zugleich "näher als die Halsschlagader" (50:60). Wie kommt der Moslem mit diesen Widersprüchen zurecht? Für den Christen hat Gott drei wesentliche Aspekte: Er ist eben sowohl der absolut jenseitige Schöpfer, als auch der in der Schöpfung gegenwärtige Geist, der im Menschen wohnt und Gestalt annimmt. Transzendenz. Immanenz und Menschwerdung begründen die Trinität des einen und einzigen Gottes.

# Der Schöpfer: Weltbild

Die verborgene Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung wird im Koran durch seine immerwährende Schöpfertätigkeit ausgedrückt. Die Schöpfung ist kein einmaliger abgeschlossener Akt; Allah ruht nicht am siebten Tag – deshalb gibt es auch kein Sabbathgebot – sondern wirkt unentwegt durch ständige Eingriffe, durch "Zeichen und Wunder" seiner Allmacht und Verfügungsgewalt (27:60ff). Ebenso ist es ein Wunder, wenn Allah einmal von seinen "Gewohnheiten" abweicht und die scheinbare Kontinuität des Schöpfungsgeschehens unterbricht. Die Welt kennt daher keine Schöpfungsordnung, keinen Ordo, keinen "Kosmos". Da die Natur ohne eigenständige Kraft ist, gibt es weder Naturgesetze noch ein Naturrecht. Daraus folgt:

Technischer Fortschritt und Menschenrechte sind ausschließlich vom Willen Allahs abhängig!<sup>20</sup>

Für den Menschen bedeutet das einerseits: Jeder einzelne Mensch wird von Gott individuell im Mutterleib geschaffen (in mehreren Phasen). Mit dem Tod zerfällt diese Einheit; aber Allah wird den Menschen auferwecken, indem er ihn wieder erschafft und neu zusammensetzt. Andererseits wird dadurch die Identität und Individualität des Menschen in Frage gestellt. Die für Gott so vehement behauptete Einheit und Unteilbarkeit, wird dem Menschen abgesprochen, (wenn auch nach dem Tod eine gewisse Kontinuität der Seele in einer Art Fegefeuer angenommen wird).<sup>21</sup> Insofern ist der Mensch nicht Ebenbild Gottes, zumal es ja von Allah auch gar keine Bilder geben kann!

#### 4. Menschenbild und Moral

Dass der Islam trotz der islamistischen Terrorwelle nach wie vor vielen Europäern attraktiv scheint, liegt an der Einfachheit seiner Lehre: ein unitarischer Gott ist eben leichter zu begreifen als die Dreifaltigkeit; der Koran muss nicht erst von Theologie und Lehramt interpretiert werden; und auch der Mensch muss nicht erst (durch das blutige Opfer einer inkarnierten Hypostase) erlöst werden, weil seine Natur im Prinzip unversehrt ist. Dieses optimistische Menschenbild scheint vielen attraktiver als das Sündenbewusstsein der schuldbeladenen Christenheit. Sünden lassen sich vermeiden, da die Gebote des Koran klar, eindeutig und leicht zu halten sind; die Rechtleitung Gottes muss nicht erst (durch Klerus, Sakramente, Heilige) vermittelt werden; der Moslem steht seinem Gott un(ver)-mittelbar gegenüber – aber gerade dadurch ist die Distanz auch unüberbrückbar.

# Keine Erbsünde – Keine Erlösung

Gott hat, wie gesagt, kein Ebenbild. Auch hat Allah weder geistliche noch leibliche Kinder (10:68 / 112): Gott und Mensch sind

sich vielmehr völlig wesensfremd. Gott setzt Adam als Stellvertreter bzw. Statthalter (*Khalifa*) auf Erden ein. Doch vor allem ist der Mensch Knecht / Diener Gottes (*Abd-allah*) und sollte als solcher *muslim*, d.h. ergeben / gehorsam sein. Von ihm wird Unterwerfung verlangt. Adam hat zwar gegen Allahs Willen gesündigt und wurde dafür aus dem Paradies vertrieben, doch trennt ihn diese Sünde nicht von Gott (2:35-39). Sünde schadet dem Sünder (7:23), Gott bleibt davon unberührt. Sie ist auch nicht auf die Nachkommen übertragbar; insofern gibt es keine "Erbsünde". Der Tod ist also Wille Gottes, nicht Folge eines Sündenfalls. Sünde ist ein Verstoß gegen ein Gebot, das jederzeit durch Reue und gute Werke ausgeglichen werden kann. Jeder Mensch ist stets fähig, die Gebote zu halten und durch gute Taten Gottes Wohlwollen zu erlangen.

Da seine Natur vollkommen und unverletzt ist, bedarf der Mensch auch keiner Erlösung. Ein ausgeprägtes Sündenbewusstsein ist dem Moslem fremd. Der Christ dagegen ist sich der Diskrepanz zwischen seiner ursprünglichen Bestimmung als Ebenbild Gottes und seinem grundsätzlichem Unvermögen, ihr aus eigener Kraft gerecht zu werden, bewusst. Schuldgefühle überwindet er. indem er auf die verwandelnde Kraft der Liebe Christi setzt. Der Moslem wird seiner Würde als Allahs Knecht durch die gewissenhafte Erfüllung von Gottes Geboten gerecht.<sup>22</sup> Seine Haltung ist jener der Zeugen Jehovas verwandt. Benedikt XVI. hat auf dem Weltjugendtag 2005 in Köln unterstrichen, dass die christliche Anbetung über die Proskynesis (Unterwerfung) hinausgehen muss: Gott möchte vor allem Ad-oratio, d.h. liebenden Dialog "von Mund zu Mund". Diese intime Gemeinschaft ist aufgrund der totalen Wesensverschiedenheit von Gott und Mensch im Islam undenkbar.

Gerade hier, am Schnittpunkt von Gottesbild und Menschenbild, liegt der größte Gegensatz zwischen Christentum und Islam: Dass Gott Mensch wird, um die göttliche Natur des Menschen wiederherzustellen und zu vollenden, ist für Muslime die größte

Häresie. Jesus ist in ihren Augen ein Gesandter Gottes, den Allah vor dem Kreuzestod bewahrt und in den Himmel entrückt hat. Sein Leiden wäre eine Niederlage und nicht mit Gottes Gerechtigkeit, geschweige denn mit seiner Majestät vereinbar gewesen (4:157f). Jesus sei vielmehr erfolgreich gewesen wie alle Propheten vor ihm. Der Gerechte leidet nicht; er setzt sich durch. Nach den Hadithen soll Jesus wiederkommen, um dem Islam zum Sieg zu verhelfen und alle Kreuze zu vernichten; er werde dann eines natürlichen Todes sterben und wie alle anderen Gläubigen zum Jüngsten Gericht auferweckt.

### Das Ethos der Fünf Säulen

Von daher ist verständlich, dass der Islam eine Gesetzesreligion ist. Orthopraxie ist wichtiger als Orthodoxie. Jesus dagegen wirbt um die Menschen und wirkt durch sein Vorbild. Er dekretiert nicht. Ihm geht es vor allen Geboten um die Gewissensbildung und Glaubenshaltung der Gottes- und Nächstenliebe. Im Islam ist es anders: "Die Gottesliebe ist nicht notwendiger Ausgangspunkt sondern Gnadengeschenk. Ausgangspunkt ist nur die Gesetzesbefolgung und der aufrichtige Einheitsglaube. Daraus ergibt sich die Gottesliebe – und zwar nicht aufgrund unserer Liebe zu Gott, sondern durch Gottes Liebe zu uns."<sup>23</sup> Durch eine sinnvolle Regelung alles Menschlichen, auch des Kleinsten soll eine gottgewollte Grundlage für geistiges Heldentum geschaffen werden.

Die religiösen Grundpflichten des Moslems stellen die sog. Fünf Säulen dar. Drei davon sind allen Weltreligionen gemeinsam und werden auch im Evangelium (und im oben zitierten Konzilstext) genannt: Beten, Fasten und Almosen. Im Christen sollen sie eine Verinnerlichung des dreifachen Liebesgebotes bewirken: Durch das Gebet wird die Gottesliebe vertieft, durch Almosen die Nächstenliebe, durch Fasten die Selbstannahme. Während diese drei Übungen bei uns ins Belieben des Einzelnen gestellt

sind, entfalten sie unter Muslimen durch ihren kollektiven Verpflichtungscharakter eine enorme integrative Kraft.

Zum rituellen Gebet (salat) sind die Gläubigen fünfmal am Tag aufgerufen; es ist vermutlich von der alten kirchlichen Praxis des Stundengebets inspiriert (Laudes, Terz, Sext, Non, Vesper). Das Fasten (zaum) fällt in den Monat Ramadan. Während es beim biblischen Almosen eher um eine Übung der Barmherzigkeit geht (griech. elemosyne = Erbarmen), ist im Koran damit eine Pflichtabgabe für die Armen gemeint (zakat: 2,5 Prozent des Einkommens). Dazu kommt noch die Wallfahrt nach Mekka, die nach Möglichkeit jeder einmal im Leben gemacht haben soll (hadsch), und das Glaubenszeugnis (shahada: "Es gibt keinen Gott außer Gott, und Mohammed ist sein Prophet.") Diese spirituellen Methoden der Sinnfindung prägen wie Ordensregeln den Alltag der Muslime und rufen ihn ständig in die Gegenwart Gottes. Sie vereinen darüber hinaus die Gläubigen aller großen Religionen in dem Bemühen das Menschsein zu entfalten. Das oben zitierte Konzilsdekret Nostra Aetate ruft aber zu weiteren Schritten der Annäherung auf. Im letzten Abschnitt sollen Möglichkeiten und Hindernisse aufgezeigt werden.

### 5. Brücken und Grenzen

Wir verlassen nun die rein theologische Ebene, um uns aktuellen Problemen zu stellen, die einer Annäherung der beiden großen monotheistischen Offenbarungsreligionen im Wege stehen. Die sich daraus ergebenden Herausforderungen können in der gebotenen Kürze nur vorgestellt werden. Überlegungen, in welche Richtung ein Annäherungsprozess in Gang zu setzen wäre, können hier lediglich angerissen werden und verstehen sich daher eher als Denkanstöße.

### Dschihad als Mission

Bisweilen wird (abweichend von der Tradition) auch der Dschihad zu den Fünf Säulen gezählt. Dieser schillernde Begriff versammelt recht unterschiedliche Mittel und Methoden, um der Hegemonie des Islams zum Durchbruch zu verhelfen. Ursprünglich verstand man darunter die "Anstrengung / Mühe", den "Einsatz" von Leib und Leben für den Islam und seine Sozialordnung, also Mission und Martyrium im Sinne von Glaubensverbreitung und Glaubenszeugnis. Mit Blick auf die Geschichte des frühen Islams versteht sich von selbst, dass dabei die Möglichkeit, sein Leben - sei es durch Hinterhalt oder in der Schlacht – zu verlieren, nicht auszuschließen war; doch impliziert der Terminus nicht primär gewaltsame oder gar bewaffnete Auseinandersetzungen und schon gar keinen "Heiligen Krieg". Erst in neuerer Zeit wird dieser "Kleine" vom "Großen Dschihad" unterschieden, womit der Kampf gegen die eigenen schlechten Eigenschaften gemeint sei, den jeder Gläubige aufnehmen müsse. Obwohl dem Islam die Idee eines "Heiligen Krieges" tatsächlich fremd ist, wird Dschihad seit den siebziger Jahren von radikalen Islamisten pauschal als Kampf gegen alle Ungläubigen verstanden. Auch der Begriff des Märtyrers wurde zunehmend politisch missbraucht und schließlich (para)militärisch pervertiert. Möglicherweise ist dieses radikale Verständnis auch als Gegenreaktion auf die irenisierende Deutung des (Großen) Dschihad entstanden. Um breite Akzeptanz zu erzielen und Missverständnissen vorzubeugen, sollte man daher im Dialog mit Muslimen von der ursprünglichen Bedeutung von Dschihad ausgehen und ihren Sinn diskutieren.

# Religion und Politik

Indes stellt das Verhältnis von Religion und Politik die eigentliche Gretchenfrage im interreligiösen Dialog dar. Die soziale und kollektive Ausrichtung des Islams hängt damit zusammen, dass er seinem Wesen nach eine politische Dimension besitzt und sich als din-wa-daula, d.h. Religion und Staat in einem begreift: eine Idee, die dem Christentum ursprünglich fremd war, - selbst als Staatsreligion kannte die Kirche Politik nur als weltliche Beifügung, - die dem Islam aber in die Wiege gelegt ist. Mohammed beanspruchte von Anfang an die religiöse Prägung und Ordnung des gesamten Gemeinwesens (umma), da dem Herrschaftswillen des einen Gottes unmöglich der Bereich des Gemeinwesens vorenthalten werden durfte: und so sahen es auch seine Nachfolger. Da aber die Politik ihrem Wesen nach Gegensätze mit sich bringt, "weil sie stets verschiedene Lösungen anbietet und weil dabei verschiedenartige menschliche Begabungen im Spiele sind", mussten Kalifen und Imame zwangsläufig verschiedener politischer Meinung sein: "Jeder stand mit ,heiligem Starrsinn' für seine eigene Schau des Wirklichen, Guten und Wirksamen ein."24

Die anscheinend unlösbare Verquickung von "Kirche" und Staat stellt eine unendliche Quelle von Konflikten und eine ungeheure Belastung für den politischen wie religiösen Dialog dar. Gerade bei der Entwicklung und Integration eines europäischen Islams führt aber an der Trennung von Kirche und Staat kein Weg vorbei: Weder die Gesellschaft noch die Glaubensgemeinschaften können darauf verzichten. Hierin besteht m.E. die größte und dringlichste Herausforderung für die westlichen Demokratien und die muslimischen Moscheenvereine.

# "Verkirchlichung" des Islams

Viele Muslime und Vereine sträuben sich jedoch gegen eine solche "Verkirchlichung" des Islams und entziehen sich der berechtigten Forderung, in wichtigen Fragen mit einer Stimme zu sprechen. Nicht einmal jeder fünfte Moslem in Deutschland gehört einem Moscheenverein oder einer Moslemgemeinde an: Über achtzig Prozent der Muslime sind religiös nicht organisiert und damit vom offiziellen Dialog ausgeschlossen. Dazu kom-

men Spannungen und Konflikte innerhalb und zwischen den Organisationen, die oft noch in enger Verbindung mit Gruppen oder Parteien in ihren Ursprungsländern stehen. Erst wenn sich der deutsche Islam als Partner des pluralistisch-demokratischen Staates versteht, "der mit zuverlässigen, repräsentativen Stimmen spricht und dem Staat die Regelung der politischen Sphäre des Lebens anvertraut",<sup>25</sup> wird Integration möglich. Solange es dem Staat nicht gelingt, die Zuwanderer in sein Netzwerk einzugliedern und zur Anerkennung seiner Sprache, Gesetze und grundlegenden Lebensformen zu erziehen, muss jede Privilegierung notwendig zur Bildung von Parallelgesellschaften und Ghettoisierung führen, zumal viele Einwanderer aus Ländern kommen, "in denen die sozialen Normen von nur einer Religion bestimmt sind, und wo Religion und Staat ein Ganzes formen."

### Scharia und andere Wege

Ein Problem stellt auch das islamische Rechssystem der Scharia (Weg) dar. Hierunter versteht man die Summe der göttlichen Gebote, wie sie im Koran und den Hadithen offenbart wurden. Sie regeln nicht nur die Gottesbeziehung, sondern das gesamte gesellschaftliche Leben in seinen politischen, sozialen, privaten und öffentlichen Belangen, also auch das Verwaltungs-, Straf-, Finanz-, und Handelswesen. Jede Handlung wird dabei einer moralischen Kategorie zugeordnet und als verpflichtend, empfohlen, erlaubt, geduldet oder verboten qualifiziert. Diese Vorschriften gelten als unfehlbar und werden von den vier orthodoxen Rechtsschulen (Madhahib) ausgelegt. Die Scharia lässt sich mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung nicht vereinbaren.

Es wäre jedoch schon viel gewonnen, wenn man den historischen Blick dafür schärft, dass die Scharia nicht zu jeder Zeit in allen islamischen Staaten absolute Gültigkeit besaß. Dafür haben bisweilen andere Quellen moralischer Orientierung das Bewusstsein geprägt. Neben dem "Weg" des Rechts wurde auch

der Weg der Mystik (*tariqa*) beschritten, die im 19. Jahrhundert eine außerordentliche Popularität erfuhr. Und im Mittelalter hatte die islamische Philosophie (*falsafa*) ihre Blütezeit gehabt. Beide Wege führten Muslime sogar zu der Erkenntnis, dass Gottes Wesen in der Liebe besteht!

Die Philosophie hat sich darum bemüht, Offenbarung und Vernunft (°aql) in Übereinstimmung zu bringen. Es bildete sich eine Streitkultur heraus, die bemüht war, die "Quellen des Rechts" und die "Wurzeln des Verstehens" gegeneinander abzuwägen; dabei orientierte man sich nicht nur an Koran und Sunna, sondern auch am Urteilsvermögen, am Konsens, an den Fachleuten, am Gemeinwohl und an den Erfordernissen der jeweiligen Situation. Gegenüber dem fundamentalistischen Beharren auf der Scharia böte die Philosophie intersubjektive Verständigungsmöglichkeiten.

### Das Kreuz mit dem Kopftuch

Der politisch-religiösen Einheitskultur des Islams ist auch die Konfusion um das Kopftuch zu verdanken: Beamtinnen wurde das Tragen desselben im Staatsdienst untersagt, da es sich um ein politisches Symbol handle, so die Begründung. Ist demnach alles, was mit dem Islam zu tun hat, politisch einzustufen? Das Kopftuch sei kein religiöses Symbol, weil es nicht vom Koran geboten werde, so die Ausführungen. Aber was ist dann mit dem Schulkreuz oder Kirchturmglocken? Diese werden doch auch nicht in der Bibel erwähnt!

Das Kopftuch sei Ausdruck mangelnder Emanzipation und stehe für Ansichten, die mit unserer Wertordnung nicht vereinbar seien, so ein weiterer Einwand. Aber kann man gebildeten Frauen, die selbstbewusst für das Tragen des Kopftuchs eintreten, ernsthaft Emanzipation absprechen? Steht das Kopftuch nicht vielleicht sogar für Werte, die bei uns längst ins Wanken geraten sind, wie der Schutz der Intimsphäre, der von westlichen Medien und Moden so ausgehöhlt wurde, dass sich eine orientalische

Frau ohne Kopftuch entblößt vorkommen muss? Diese moralisch-religiöse Funktion kommt schließlich auch der christlichen Ordenstracht zu. Ein laizistisches Verständnis von Religionsfreiheit, wonach das religiöse Bekenntnis aus der Öffentlichkeit zu verbannen sei, widerspricht allerdings unserer Grundordnung. Häufig wird noch das Reziprozitätsprinzip ins Feld geführt: Solange der Kirchenbau in islamischen Ländern erschwert werde, dürfe auch bei uns keine Moschee errichtet werden, – Toleranz im Tauschhandel des "do ut des". Christen sollten sich aber besser an der Goldenen Regel orientieren, wonach man anderen die Rechte einräumt, die man selber gerne für sich in Anspruch nähme; soll freilich nicht heißen, dass wir unser Stadtbild von Minaretten dominieren lassen müssen.

### Dialog und Vergebung

Wie schon erwähnt, hat die Toleranz des Korans pragmatischen Charakter. Dialog zielt bisweilen auf Bekehrung und Mission ab. Manche Christen werden Opfer einer falschen Irenik und gehen blauäugig der diplomatischen Rhetorik ihrer fundamentalistischen Dialogpartner auf den Leim. Daher sollte man sich genau erkundigen, mit wem man es zu tun hat, und sich vergewissern, dass hier nicht die Kunst der Verstellung (takia) geübt wird. Andererseits sollte man auch nicht Muslime unter Generalverdacht stellen, zumal ihr Verhältnis zur westlichen Welt durch historische und politische Entwicklungen nicht gerade unbelastet ist. Noch vierzig Jahre nach Nostra Aetate haben die Worte des Theologen Georges Anawati aus Kairo nichts von ihrer Gültigkeit verloren, der meinte: "Wenn auf abendländischer Seite der sowohl ökonomische als auch geistige Fortschritt es möglich macht, die Ereignisse der Vergangenheit mit viel Geistesfreiheit zu betrachten, so gilt das gleiche nicht vom Standpunkt der muslimischen Länder aus, die noch im Kampf gegen eine abendländische Bedrängnis stehen, welche sie zu oft mit einer ,christlichen' Bedrängnis verwechseln. Die Wunden von einst

sind noch lange nicht geheilt, und manche führende Muslime ... haben Mühe ... nicht an die Angriffe aus dem Abendland ... zu erinnern."<sup>26</sup> Spätestens seit dem Irakkrieg können wir nachvollziehen, warum man dem Einsatz für die Menschenrechte, den westliche Führer mit einem Kreuzzug verglichen, im Nahen Osten so viel Misstrauen entgegenbringt.

Demgegenüber mahnt das Konzil, die Fehler der Vergangenheit zu "vergessen" (oblivisci), was sicher als "vergeben" zu verstehen ist, da man ja nur aus Fehlern lernt, deren man sich noch erinnert. Jedenfalls hat Johannes Paul II. als bedeutendster Interpret des Konzils mutige (und manchmal auch einseitige) Schritte auf dem Weg der Versöhnung getan. Wiederholt hat der Papst betont, dass Vergebung und Gerechtigkeit die beiden unbedingten Voraussetzungen für den Frieden zwischen den Kulturen sind. Sein Pontifikat ist geprägt von Gesten der Versöhnungsbereitschaft gegenüber unseren muslimischen "Brüdern" im Glauben.<sup>27</sup> Seine Botschaft lautet: Die beiden Völker Gottes müssen die von Kriegen gezeichnete Vergangenheit, die sie spaltet, überwinden, was ihnen nur auf dem Weg gegenseitiger Vergebung gelingen kann. Ausdrücklich würdigt der Papst in diesem Zusammenhang das Glaubenszeugnis der sieben im Frühjahr 1996 von Islamisten ermordeten algerischen Mönche. Der Prior der Ordensgemeinschaft scheint sein Martyrium bereits geahnt zu haben; denn zwei Jahre zuvor hatte er seinem künftigen Mörder bereits "insch'allah" vergeben und für ihn zu Gott, "unserem gemeinsamen Vater", gebetet.<sup>28</sup>

### Interkulturelle Moderation

Versöhnung als Grundlage des interreligiösen Dialogs wird nur gelingen, wenn die Christen wieder mehr als Anwälte des Evangeliums wahrgenommen werden, denn als Vertreter der westlichen Welt. Als "Salz der Erde" und "Licht der Welt" wäre das Christentum der ideale Vermittler zwischen Orient und Okzident; auf drei Gebieten könnte es sich als der ehrliche Makler eines interkulturellen Dialogs profilieren:

- 1. Das christliche Offenbarungsverständnis steht zwischen atheistisch-autoritätsfeindlicher Traditionskritik und der buchstäblichen Auslegung von Gottesdiktaten. Es beurteilt seine heiligen Schriften kritisch, ohne deren Autorität grundsätzlich in Frage zu stellen.
- 2. Die christliche Soziallehre steht zwischen autonomem Individualismus und kollektivem Gesetzesgehorsam. Sie verbindet die personale Freiheit des Einzelnen mit seiner sozialen Verantwortung. Die von Muslimen oft angemahnten Gottesrechte lassen sich nicht gegen die Menschenrechte ausspielen, sondern bedingen diese.
- 3. Die Botschaft vom Reich Gottes steht zwischen pragmatischem Machbarkeitsoptimismus und deterministischem Fatalismus. <sup>29</sup> Sie bewahrt einen realistischen Blick für die Vorläufigkeit, Bedingtheit und Unzulänglichkeit menschlichen Tuns und vertraut es der göttlichen Mitwirkung und Vollendung an.

Je schärfer die christliche Werte in unserer Zivilisation zum Tragen kommen, desto mehr Respekt vor den Werten der westlichen Welt werden Muslime haben, und: desto mehr wird im Westen das Verständnis für die Werte des Islams wachsen. Christen müssen begreifen, dass sie sich nicht (mehr) einfach mit der westlichen Gesellschaft und ihrem Wirtschaftssystem identifizieren können, – ohne die christlichen Wurzeln und Werte des Abendlands zu übersehen. Andererseits sollten sie eine "kritische Sympathie" für die religiösen und ethischen Übereinstimmungen mit dem Islam entwickeln, – ohne die Unterschiede bezüglich ihrer theologischen Begründung und praktischen Anwendung zu übersehen. Christen sind längst Grenzgänger, die zwischen beiden Stühlen sitzen, Wanderer zwischen zwei Welten. Vom Profil des unterscheidend Christlichen hängt es maßgeblich ab, ob der drohende Zivilisationskonflikt zugunsten ei-

ner ethischen und sozialen Globalisierung abgewendet werden kann.

#### Mission als Inkulturation

Christen haben vor allem ein großes Problem mit dem Islam: Er ist später entstanden und beansprucht die Vollendung und Korrektur der biblischen Offenbarung. Dadurch baut er auf christlichen Glaubensvorstellungen auf, scheint sie aber zu verdrehen und zu verfälschen. Dieses Problem stellt sich bei den anderen Weltreligionen nicht: weder beim Judentum als "älterem Bruder" und "Wurzelgrund" des Christentums, noch beim Buddhismus, der zwar jünger ist, aber nicht auf unserem Glauben basiert, und schon gar nicht bei den uralten polytheistischen Formen des Hinduismus.

Diese Schwierigkeiten relativieren sich jedoch, wenn davon ausgeht, dass Mohammed keine ausreichenden und korrekten Kenntnisse vom Christentum hatte, weil er gar keine (dämonische) Gegenreligion dazu begründen, sondern die Polytheisten der arabischen Halbinsel zum Eingottglauben bekehren wollte. Wenn man ihm ferner eine lautere Motivation und einen frommen Impuls - dem eines Sokrates oder Buddha vergleichbar - unterstellt, und den moralischen und religiösen Fortschritt der Araber in Betracht zieht, (der in unseren Augen freilich hinter dem christlichen Ethos zurückbleibt), darf man den Islam getrost wie andere Religionen würdigen und anerkennen, dass auch er Ausdruck einer aufrichtigen Suche nach der bleibenden ewigen Wahrheit ist. Ja, man wird sich sogar darüber freuen dürfen, dass "die katholische Kirche nichts von dem ablehnt, was in den [anderen] Religionen wahr und heilig ist" (NA 2). Auf diese Grundlage sind spätestens seit dem Konzil Dialog und Mission zu stellen.

In der Kirchengeschichte gab es von Anfang an zwei verschiedene Methoden der Mission: den Weg der Polemik und den der Inkulturation. Die Polemik ist bemüht, die Nichtigkeit der heid-

nischen Götter aufzuzeigen; sie hat ihre Wurzeln im Judentum, das zwar nicht missionarisch war, sich aber gegen die Verunreinigung durch kanaanitische, babylonische und hellenistische Kulte schützen musste, indem es sich (u.a. durch Reinheitsvorschriften) davon strikt abgrenzte und Fremdeinwirkung ausschloss. Den Erfolg dieses Vorgehens beweist beispielsweise der hl. Winfrid-Bonifatius, der sein Missionswerk durch das Fällen der Donareiche bei Geismar krönte. Ich will diese Methode daher das *Bonifazmodell* nennen.

Der Völkerapostel Paulus hat dagegen den Weg der Inkulturation beschritten. Er hat die abgrenzenden Vorschriften des Judentums bewusst aufgegeben, um das Evangelium in die hellenistische Welt zu tragen, und auf Polemik weitgehend verzichtet. Vielmehr knüpfte er in seiner Rede auf dem Athener Areopag bewusst an die Ideenwelt seiner Zuhörer an. Wie erfolgreich diese Methode sein kann, beweist der hl. Patrick, der den Iren die christliche Lehre erschlossen hat, indem er ihre kulturellen Werte und religiösen Vorstellungen aufgriff und weiter entwickelte, wie z.B. die trinitarische Deutung des Kleeblatts belegt.

Das *Patrickmodell* der Inkulturation ist offensichtlich weniger anfällig für Rigorismus, Intoleranz, Fundamentalismus und Ideologie. Wenn es dagegen gilt, synkretistische Tendenzen abzuwehren, so erweist sich das kompromisslose Bonifazmodell nur scheinbar als immuner; wie die Missionierung der Sachsen oder der Indios belegt, kann unter der christlichen Oberfläche der heidnische Aberglaube munter weiterwuchern, wenn der neue Glaube nicht aus Überzeugung angenommen und vertieft wird. Die Gefahr des Synkretismus kann aber für die Begegnung mit dem Islam ohnehin getrost ausgeschlossen werden.

Das Konzil sieht im Islam kein dämonisches Zerrbild des Christentums, das es zu bekämpfen gilt, sondern eine *präparatio* evangelica, in der das Gute und Wahre zu suchen ist. Es kann nicht darum gehen, die Existenz Allahs zu widerlegen, sondern das islamische Gottesbild behutsam zu befragen, damit der

Gläubige nicht vom Glauben abfällt, sondern ihn weiterentwickelt und zu einer tieferen Erkenntnis Gottes gelangt.

\_\_\_\_\_

### Anmerkungen

- Der Prophet Mohammed führte das Schwert gegen seine ... Widersacher in etlichen Scharmützeln und Schlachten ... Seine Nachfolger, die Kalifen, dehnten den Herrschaftsbereich des Islams mit Waffengewalt aus und schufen in wenigen Jahrzehnten ein Weltreich."
- <sup>2</sup> FAZ 25.7.05, S.42.
- <sup>3</sup> Prof. Christian W. Troll vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog (Subkommission Muslime) und Beauftragter der Deutschen Bischofskonfetrenz, in: Die Tagespost Nr. 94 vom 9.8.2005, S.9.
- Georges C. Anawati: Exkurs zum Konzilstext über die Muslime. In: H. Vorgrimler (Hrg.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Kommentare, Teil II (LThK 13) Freiburg 1967. S. 485-487.
- 5 Lumen Gentium (21.11.1964) 16 = Katechismus der Katholischen Kirche, Art. 842.
- <sup>6</sup> Nostra Aetate (28.10.1965), Kap. 3.
- <sup>7</sup> Vgl. Mailänder Rede des Kardinals Carlo M. Martini "Wir und der Islam" vom 6.12.1990; vgl. Waldenfels 108f.
- <sup>8</sup> Troll.
- <sup>9</sup> Karl-Josef Kuschel: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, Düsseldorf 2001.
- <sup>10</sup> Hans Waldenfels: Phänomen Christentum, Freiburg 1994, 102f.
- 11 ebd. 104.
- Fritjof Schuon: Das Ewige im Vergänglichen. Von der einen Wahrheit in den alten Kulturen, Weilheim 1970 (Blick auf den Islam) 122ff. Vgl. Sure 15: "O ihr Menschen, ihr seid die Bedürftigen Gottes, und Gott ist der Reiche, dem alles Lob gebührt."
- <sup>13</sup> ebd.
- Adam, Noah/Nuh, Abraham/Ibrahim, Joseph/Jusuf, Hiob/Ijob, David, Salomon/Suleiman, Jona.
- <sup>15</sup> Schuon, 119.
- Man denke an Jesus und die Schriftgelehrten, Sadduzäer und Pharisäer, an die Erfüllungszitate der Evangelisten und Paulus. Schon innerhalb des Alten Testaments wird nicht zuletzt an Redaktionen und Dubletten deutlich, wie das Wort in neuem historischen Kontext je neu gedeutet und verfasst wird (vgl. z.B. die beiden Quellen der Exoduserzählung Ex 14 oder die beiden Fassungen des Dekalogs Ex 20 und Dtn 5).

- <sup>17</sup> Tworuschka, 80.
- <sup>18</sup> Vgl. van Ess, 53.
- 19 ebd
- <sup>20</sup> Interessant ist vor diesem Hintergrund, wie Muslime die Tsunamikatastrophe im Indischen Ozean Ende 2004 verarbeitet haben: Da sie am stärksten davon betroffenen waren, sahen viele die Ursache in Allahs Unmut gegen sein Volk oder in einer gottgewollten Prüfung.
- <sup>21</sup> Vgl. Uwe Herrmann: Zwischen Hölle und Paradies. Todes- und Jenseitsvorstellungen in den Weltreligionen, Gütersloh 2003 (GTB 120) S. 67-94.
- Vgl. Schuon 119: Schwerpunkt des Christentums ist die göttliche Äußerung in Christus und die menschliche Verinnerlichung seiner Liebe. Schwerpunkt des Islams ist die göttliche Einheit: er gebietet den vollständigen und verwandelnden Glauben an Gottes Wahrheit. "Das Christentum überbrückt das Elend des aus dem irdischen Paradies verstoßenen Menschen durch die erlösende Person Christi; der Islam stützt sich auf das unverderbliche Wesen des Menschen …" Er rettet ihn "nicht dadurch, dass er ihm ein neues Wesen verleiht, sondern dadurch, dass er ihm vermittels der normalen Inhalte seines unwandelbaren Wesens seine ursprüngliche Vollkommenheit zurückgibt."
- <sup>23</sup> Schuon, 121.
- Schuon, 112: "All diese Gegensätze lagen im Wesen der Dinge, man denke nur an die blutige Geburt der lateinischen Christenheit zur Zeit Chlodwigs und Karls des Großen, und nichts berechtigt dazu diese Kämpfe ... auf persönliche Triebgründe zurückzuführen. Die Geschichte beweist das Gegenteil, indem sie uns zeigt, dass neben dem Spiel der geschichtlichen Zwangsläufigkeiten eine Entfaltung höchster sittlicher Werte", kultischer Formen und staatlicher Einrichtungen einherging. "In Großen und Ganzen laufen die Kämpfe zwischen Omayaden und Aliden auf den Gegensatz zwischen Heiligkeit und politischer Wirksamkeit hinaus, das heißt auf die Unmöglichkeit, beides unter allen Umständen zu vereinigen. ... Wie dem auch sei, es gab seit den Anfängen des Islams eine Minderheit von geistig und eine Mehrheit von politisch Gesinnten: Aus der ersten Gruppe gingen die Sufi hervor." (ebd. 114f).
- 25 Troll.
- <sup>26</sup> a.a.O.
- <sup>27</sup> Luigi Accattoli: Wenn der Papst um Vergebung bittet, 111-118.
- <sup>28</sup> ebd. zitiert aus: Il Regno 13/1996, S. 429.
- <sup>29</sup> Der Korrektheit halber sei hier angemerkt, dass der islamischen Theologie ein defätistischer Zug nicht angelastet werden kann. Der Schicksalsglaube (Kismet) wurzelt zwar in der Volksfrömmigkeit; doch scheint die dem Orientalen nachgesagte Passivität im privaten und politischen Bereich vor allem kulturelle und klimatische Ursachen zu haben. Im Kalvinismus hat die Prädestinationslehre sogar eine unternehmerische Dynamik beflügelt.

#### Verwendete Literatur

Accattoli, Luigi: Wenn der Papst um Vergebung bittet, Innsbruck 1999, 111-118

Anawati, Georges C.: Exkurs zum Konzilstext über die Muslime. In: H. Vorgrimler (Hrg.): Das Zweite Vatikanische Konzil. Kommentare, Teil II (LThK 13) Freiburg 1967, S. 485-487.

Bibel heute (Katholisches Bibelwerk, Stuttgart) 3/1991, Heft 107: Koran und Bibel Busse, Heribert: Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtigen Beziehungen, Darmstadt 1991.

KHOURY, Adel Th.: Toleranz im Islam, Altenberg <sup>2</sup>1986.

KHOURY, Adel Th.: Der Islam, Freiburg 1988.

Ruh, Ulrich: Johannes Paul II. – Gewissen der Welt, (Herder-spectrum 2334) Freiburg 2002, S. 192-219.

Schuon, Fritjof: Das Ewige im Vergänglichen. Von der einen Wahrheit in den alten Kulturen, Weilheim 1970 (Blick auf den Islam, S. 111-129).

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrg.): Christen und Muslime in Deutschland (Arbeitshilfen 172), Bonn 2003.

THORVAL, Yves: Lexikon der islamischen Kultur, Darmstadt 1999.

Tworuschka, Monika: Islam-Lexikon, Düsseldorf 2002.

VAN Ess, Josef: Gott im Islam. In: E. Klinger (Hrg.): Gott im Spiegel der Weltreligionen, Pustet 1997, S. 36-59.

Waldenfels, Hans: Phänomen Christentum, Freiburg 1994, S. 99-120.

Welt und Umwelt der Bibel (Katholisches Bibelwerk, Stuttgart) 1/2000, Heft 15: Der Koran und die Bibel.

WIDMANN, Michael: Das Kopftuch. Gefahr für die plurale Gesellschaft? Augsburg 2005.

WIMMER, Stefan J. / LEIMGRUBER, Stephan: Von Adam bis Muhammad. Bibel und Koran im Vergleich, Stuttgart 2005.

# Die spannungsreiche Beziehung von Christentum und Islam

von den Anfängen (636) bis zu den Türkenkriegen (1683/1716 – 1718)

#### Gerhard B. Winkler

Die "spannungsreiche Geschichte" im Verhältnis des Christentums zum Islam¹ beginnt mit einer politisch-militärischen "Kollaboration". D. h. die Unterworfenen ließen die Eroberer nur nach lahmem Widerstand gewähren. Der militärische Siegeszug der islamischen Streitscharen (636 – 711/734) war teilweise insofern von den Christen mit verschuldet, als ihre vielen Spaltungen ethnischer und dogmatischer Art sie gelähmt hatten. Viele betrachteten die neuen Religionskrieger als das geringere Übel und als Befreier von Byzanz.² Dabei unterschätzten die orientalischen Ethnien die Bedeutsamkeit der Glaubensunterschiede. So wurden sie unfähig zu einem wirksamen Widerstand gegen die Streitscharen des Islam. Die schier unwiderstehliche Expansion brach sich wohl nicht zufällig im katholischen Frankenreich (734), nachdem das u. a. vom Arianismus geschwächte Westgotenreich (711 ff.) nicht mehr standhalten konnte.³

# I. Gründe für die ersten Siegeszüge des Islams

Als Jerusalem, das fünfte Patriarchat, 638 kapitulierte, war schon Damaskus in Syrien gefallen (635). Wie Dominosteine fielen Mesopotamien (gleichfalls 638) und das koptische Alexandrien (641), Kaukasus (643), Karthago (698) und das neue persische Reich.<sup>4</sup> Die Ursachen, die in analoger Weise

auch für die beiden römischen Provinzen Nordafrikas gelten, liegen auf der Hand:

erstens politisch: die Schwäche des Basileus (Melech) in Byzanz; die Unfähigkeit der kaiserlichen Zentralgewalt, sich in den "Provinzen" glaubhaft als Ordnungsmacht darzustellen, um Landfrieden und Berechenbarkeit zu gewährleisten;

zweitens gab es eine ethnische Ursache: die Geneigtheit der Eroberten, die heterodoxen Eroberer als stammesverwandt und Befreier anzusehen;

eine dritte Ursache war kirchenpolitischer Art: die Unfähigkeit von Byzanz, die "Orthodoxie" der Konzilien nicht als bloße Konfession des "Melech" erscheinen zu lassen; die Folge war eine heterodoxe Sprachverwirrung, d. h. nestorianische, monophysitische, donatistische und arianische Bestrebungen und Spaltungen im gesamten Reich, die jetzt den islamischen "Siegeszügen" zugute kamen.

Ohne pauschalierend zu vereinfachen, darf man demnach den "Siegeszug" auch als Ergebnis der innerkirchlichen Spaltungen und Häresien verstehen. Der Konzils-"Dissent" in Syrien, in Palästina, in Ägypten und daher die Zerrissenheit der orientalischen Christen kam dem spätgnostischen Ideengut der islamischen Eroberer nicht gerade entgegen, leistete ihm aber auch keinen nennenswerten Widerstand.

Das gilt auch für die Kopten, die ihre Identität in Ägypten am stärksten bis in die Gegenwart hinein bewahren konnten. Die nestorianischen Syrer erlebten sogar eine missionarische Blüte in den ersten Jahrzehnten unter islamischen Kalifen. Mit großer Sicherheit gilt das Gesagte für die völlige Erledigung des traditionsreichen Christentums des lateinischen Afrika – eines Tertullian (†220), Cyprian (†258) und Augustin (†430). Die am meisten latinisierte aller Kirchenprovinzen (auf dem Boden der beiden römischen Provinzen Numidien und Mauretanien in Nordafrika) war durch Vandalenverfolgung, Flucht, Exilierung, Donatistengezänk, Terror und Hochmut so geschwächt, dass sie im 11. Jahrhundert von der Landkarte verschwunden war.<sup>5</sup> Das

beweist, dass nicht erst im 20. Jahrhundert das Sterben großer Teilkirchen zu beklagen ist.

Die "befreiten" Nestorianer, Monophysiten und Donatisten mussten zwar bald begreifen, dass sie unter den Kalifen Bürger zweiter Klasse waren und dass sie trotz der Duldung als "Ungläubige" (infideles) galten, auch wenn von ihnen der Verfasser des Korans als von den "Religionen des Buches" sprach.

Aber sie trösteten sich mit dem Gedanken, dass die neuen Herren keine wirklichen "Heiden", sondern vielleicht nur eine Variante des ihnen vertrauten Nestorianertums waren (was noch der große Cusanus, †1464, vertrat), aber sie vergaßen dabei, dass sie sich mit dem Islam eine neue "Gnosis" mit all ihrer "Piraterie" eingehandelt hatten. Schon Irenäus von Lyon hatte mit Entrüstung den "parasitären Charakter" der Gnosis angeprangert, dass sich katholische Christen durch einen völlig ungeschichtlichen Offenbarungsbegriff, durch Esoterik, durch religiösen Synkretismus, durch eine gefährliche Leugnung der Freiheit, der Menschwerdung des ewigen Logos und durch ein verzerrtes Gottesbild täuschen ließen.<sup>7</sup>

# II. Erste Schritte zur Reconquista

Der fränkische Hausmeier Karl Martell hatte 734 bei Tours und Poitiers einen historischen Abwehrkampf gegen die islamische Expansion gewonnen, indem er durch seine "Säkularisation" von Kirchengut eine hundertjährige kirchliche Aufbauarbeit riskieren musste.<sup>8</sup> Aber die junge Missionskirche des Frankenreiches hatte wieder ihre "Identität" gefunden. Vollends erreichte das der "Großneffe" des Hausmeiers, Karl der Große, als er aus der Defensive durch die Gründung der spanischen Mark heraustrat. Von da an war der erste Schritt der Reconquista (d. h. der Rückeroberung) des christlichen Spanien gesetzt, die erst 1492 mit dem Fall von Granada beendet war. Niemand fand

diese Art von "Kreuzzug" anstößig, nicht einmal Erasmus von Rotterdam (†1536).

In dieser neu gewonnenen Position der Stärke konnte es Karl der Große wagen, mit dem Kalifen von Jerusalem diplomatische Beziehungen aufzunehmen und sogar eine friedliche Lösung für die christlichen Pilger in Jerusalem auszuhandeln. Der Kaiser des Westens wurde somit als defensor, d. h. als Schutzmacht der Christenheit im Heiligen Land überhaupt anerkannt. D. h., die islamische Welt des südlichen Mittelmeerraumes bildete demnach keinen undurchlässigen "eisernen Vorhang", solange die Abmachungen gehalten wurden.

In diesem Klima des Friedens, der wohlgemerkt erst nach militärischen Erfolgen und sonstigen Demonstrationen der Stärke möglich war, konnte auch in Spanien etwas wie die Kultur der "Drei Ringe", ein singuläres Phänomen der Iberer entstehen. Juden wie Christen fingen an, Aristoteles in arabischer Sprache und von Arabern gedeutet und vermittelt zu lesen. Das war der Anfang der sog. "Aristotelesrezeption" im 13. Jahrhundert, die Neuorientierung entscheidende der europäischen Geistigkeit mit sich brachte.9 Hier wurde die Scholastik des Hohen Mittelalters von arabischen und jüdischen Gelehrten vorbereitet. Hier seien nur für viele Avicenna (†1037), Averroes (Ibn Rushd 1198) und Moses Maimonides (1204) genannt. Arabische Gelehrte hatten noch Zugang griechischen zu Vorfahren Handschriften. Ihre gehörten ja einst zum hellenistischen Kosmos. Sie beherrschten aber noch die griechische Sprache soweit, dass sie die griechischen Texte - im westlichen Kollegen Unterschied zu ihren Muttersprache übersetzen konnten. Auf dem Weg über den arabischen Aristoteles etwa, wurden jetzt unbekannte Texte der Antike unter den Gelehrten des Westens bekannt. Der arabische Aristoteles mit seiner Methode und Denkweise kam nun dem Bedarf des Hohen Mittelalters genau gelegen.

Gemessen an der tausendjährigen Symbiose von Christen und Muslimen waren die 200 Jahre *Kreuzfahrerzeit von 1098 – 1288* eine eher kürzere Periode, die weniger das Verhältnis der "Franken" zum Islam als zu den Kirchen des Ostens belastet hat. Es ist grotesk, dass *Regionen wie Persien und der Irak*, die in ihrer Geschichte nie einen Kreuzfahrer sahen, geschweige denn einen "Kreuzfahrerstaat" als Kolonie auf ihrem Territorium hatten, *bis heute mit dieser Chiffre Propaganda machen*.

Die Idee der Kreuzzüge hatte bekanntlich einen zweifachen Anlass, einen innerkirchlichen und einen "außenpolitischen". Es ging bei der "bewaffneten Pilgerschaft" im Großen und Wiederherstellung Ganzen um die einer gestörten Rechtsordnung. Als in Südfrankreich um 1000 erstmals die Idee einer bischöflichen Miliz auftauchte, ging es um die Bekämpfung des Fehdewesens, d. h. um die gesellschaftliche Überwindung der Privatjustiz. D. h., zunächst spielte von Anfang an der Missionsgedanke kaum, wenn überhaupt, eine Rolle. Es sei denn, man betrachtet die "Gottesfrieden"- oder die "Treuga-Dei"-Bewegung als eine ..Bekehrung" der Gesellschaft.

Als nun im 11. Jh. die turkmenischen Seldschuken allmählich das ganze byzantinische Reich infiltrierten und auch die Herrschaft über die Heiligen Stätten antraten, waren diese Vorgänge durchaus mit den übrigen asiatischen Völkerbewegungen (der Hunnen, Awaren, Magyaren und später Mongolen) zu vergleichen, nur dass diese Turkvölker sehr rasch den Islam annahmen und stabile Herrschaft bei den Völkern des nahen Ostens erlangten.

Sie unterschieden sich daher erheblich von den islamischen Arabern – vor allem auch durch die Schwierigkeiten, die sie den Jerusalemwallfahrern der Christenheit machten. Der Jahrhunderte andauernden Rechtssicherheit war jetzt die Unberechenbarkeit gefolgt. Im 12. Jh. betrachtete man die neue

Herrschaft als widerrechtlich, usurpatorisch und tyrannisch. Gegen eine solche galt Widerstand für legitim.

bei den Kreuzzügen zu militärischen wenn es Eigenmächtigkeiten, Grausamkeiten, ja nach heutigen Begriffen ..Kriegsverbrechen" gekommen sein sollte, war Motivation eine total andere als etwa bei den Judenmassakern des Propheten in Medina (622). Auch ist der Begriff des "dschihad" um Jahrhunderte älter als der für die kirchliche Ritterschaft, die bewaffnete Pilgerschaft und das passagio. Die Ausbreitung des Glaubens durch "Feuer und Schwert" war nie eine christliche Missionsidee gewesen; auch nicht in der sog. "Schwertmission"<sup>10</sup> Karls des Großen. Die Sachsenkriege (772 ff.) hatten primär nicht die Taufe der aufständischen Sachsen, sondern das Ende der Überfälle, die politische Unterwerfung und die Befriedung der Grenzen zum Ziel. Die Taufe mag bedauerlicherweise oft nur Mittel zum Zweck der "Befriedung" gewesen sein.11

Für Ludwig den Heiligen (†1270) waren die beiden letzten Kreuzzüge und schließlich sein Tod bei der Belagerung von Karthago für das Volk weder ein Grund noch ein Hindernis, ihn als größten Heiligen der Nation zu verehren. Die Gläubigen achteten an ihm, dass er trotz überstandener Gefangenschaft jahrelang im Heiligen Lande geblieben war, um für die "fränkischen" Christen Erleichterungen zu erwirken. 12 Die letzten Kreuzzüge waren eine rein politische Angelegenheit geworden. Der König wurde gepriesen, weil er versuchte, Küsten und Meere von islamischen Piraten freizuhalten. Recht und Ordnung war die Aufgabe der Staatskunst, besonnene Ritterlichkeit ihr Ideal.

Das eigentliche Ärgernis der Kreuzzüge war für die Menschen des Mittelalters, dass sich die christlichen Mächte 1453 nicht mehr aufraffen konnten, Byzanz in seinem Kampf auf Leben und Tod beizustehen. Hätten die Christen dieses Bollwerk gehalten, hätten sich die Osmanen sicher nicht schon 1454 ganz Serbiens bemächtigt, das noch im 19. Jahrhundert um seine

Selbständigkeit zu kämpfen hatte; sie hätten 1526 Ungarn nicht überrannt, nicht 1529 Wien belagert, nicht das ganze 16. Jahrhundert Innerösterreich terrorisiert und 1683 mit einem Massenheer das Wiener Becken und das heutige Niederösterreich überschwemmt. 13

### IV. Der Abwehrkampf bis ins 18. Jahrhundert

Von 1526 bis 1718 führte Österreich mit wechselnder Hilfe des Reiches innerhalb von fast 200 Jahren acht große Türkenkriege, denen immer wieder Waffenstillstände, Territorialverluste (1737/39), wiederholte Verluste Belgrads und Friedensschlüsse folgten. 1529 standen die Türken, wie gesagt, das erste Mal vor Wien. Die friedlichen Zwischenzeiten waren aber durch ständige Überfälle, Streifzüge und Terrormaßnahmen der türkischen und tartarischen Reiterei gekennzeichnet.

Die Türkengefahr wurde von den protestantischen Oppositionellen des Kaisers benützt, um diesen für konfessionelle Zugeständnisse zu erpressen. "Die Türken wurden zu den besten Bundesgenossen der Lutheraner!" sagten die Zeitgenossen. 

Diese leidvolle Geschichte pflegt niemand zu erwähnen, der über die 200jährige Kreuzfahrerzeit seine Nase rümpft.

Die Schlacht um Wien (1683) gegen ein osmanisches 200.000 Mann-Heer (den Tross nicht gezählt) wurde bald als Verteidigungskampf um die abendländisch-christliche Identität gesehen. Es ist den osmanischen Heeren nicht gelungen, auf dem Stephansdom den Rossschweif des Propheten aufzupflanzen. Jeder zweite Verteidiger Wiens starb den Heldentod, jeder dritte Wiener starb an Seuchen.

Die Siege des Prinzen Eugen von Savoyen, "des edlen Ritters" (1716 – 1718), zuerst in Peterwardein (1716), dann in Belgrad (1717) brachte Österreich und der gesamten Christenheit den überaus willkommenen Frieden von Passarowicz (1718), der unter Vermittlung von England und Holland zustande gekommen war. Österreich bekam sogar eine Zeit lang Teile der Wala-

chei und Serbiens, die Osmanen erhielten dafür die Peloponnes und Ragusa zurück.

De facto war der Balkan außer Serbien wieder "europäisch" geworden. Den Serben blieb der Mythos der Schlacht am Amselfeld im Kosovo und das etwas einseitige Bewusstsein, die eigentliche und einzige Last bei der Befreiung von der osmanischen Fremdherrschaft bis ins frühe 19. Jahrhundert getragen zu haben.

Die akute Bedrohung der Christenheit durch das osmanische Reich war damit allerdings ein für alle Male gebannt. Ja, es entstand sogar etwas wie eine konstruktive Nachbarschaft der islamischen und der christlichen Großmächte. Dabei sollen die ständigen Konflikte mit dem christlichen Russland über den Krimkrieg und Ersten Weltkrieg hinaus nicht verschwiegen werden.

#### Anmerkungen

- Der aufmerksame Leser wird in der Auffassung des Themas und seiner Durchführung Anklänge an das letzte Buch des verstorbenen Papstes, "Tradition und Identität", und seine Friedensidee festellen.
- <sup>2</sup> Joseph Hajjar, Zwischen Rom und Byzanz. Die unierten Christen des Nahen Ostens, Mainz 1972, 56-63 "Die morgenländische Christenheit im Angesicht des islamischen Sturmes".
- <sup>3</sup> Gerd Kampers, Art. "Westgoten", in: LexMA 9 (1998), 27 30 ("Innere Krise und arabische Eroberung"): Innere Zerrissenheit im Parteienstreit habe blind für die voraussehbare Gefahr gemacht. Die siegreiche islamische Streitmacht am 23. Juli 711 sei vergleichsweise klein gewesen.
- <sup>4</sup> Jean Guitton, Great Heresies and Church Councils, London 1965, 99 -117. Der Verfasser verwendet den Häresiebegriff nur im weiteren Sinn für den Islam. Der Autor spricht etwas idealisierend davon, dass die Scharen des Islams "ohne Armeen" den Siegeszug bis Indien im Osten und bis Gibraltar im Westen gewonnen hätten. Richtig ist, dass vielfach der Widerstandswille vor allem auch in den römischen Provinzen fehlte. Ders., ebd., 105: "best army of the times": leichte Reiterei, Bogenschützen, Belagerungsmaschinen aus Persien.
- <sup>5</sup> Über das Schicksal der afrikanischen Kirche im 7. Jahrhundert: Gerhard B. Winkler, Das Papsttum. Entwicklung der Amtsgewalt von der Antike bis zur Gegenwart, Innsbruck 2002, 46, Anm. 87. Joachim Gruber, Art. "Afrika", in LexMA 1 (1982), 197. Der Untergang der afrikanischen Kirche des Altertums gehört zu

den Menetekeln der Christenheit. Gründe dürften sein: 1. Sozialstruktur. Das lateinische Afrika hatte eine typische Kolonialstruktur mit einer sehr wohlhabenden, römisch-nationalen, kulturbewussten Oberschicht. 2. Die Kirche hatte auch einen aristokratischen Zug, wo sich die eingeborene Bevölkerung der Berber, Donatisten und Circumzellionen etwas schwer tat. 3. Diese Kirche war trotz aller Romverbundenheit eher autokephal bestimmt. 4. Der Vandaleneinfall wirkte sich katastrophal aus. Die katholischen Familien verließen fluchtartig das Land; Hunderte Bischöfe wurden von den Vandalen in die Verbannung geschickt. 5. Die Donatisten nahmen den Islam in einer Mischform an. – Schon in den Bonifatiusbriefen findet sich ein römisches Formular mit dem Verbot, Afrikaner zu Bischöfen zu weihen. Man traute ihrer Lehre nicht mehr. Das war das Ende der Kirche Cyprians und Augustins. 11. Jahrhundert, Jean Guitton, Heresies, aaO, 105: "by the eleventh century the Christendom of Africa had disappeared, not to emerge again for eight hundred years".

- <sup>6</sup> Irenäus von Lyon, Gegen die Häresien (Adversus haereses), Buch 1 5, übers. und eingel. Norbert Brox, in: Fontes Christiani Bd. 8/1 5, 1 (1993), 8 (Einleitung).
- <sup>7</sup> Vgl. jüngst das Plädoyer zur Wachsamkeit: Wolfram Schrems, Islam und Christentum, in:\*\*\*/5, Ms., Wien 2005, 1 4.
- <sup>8</sup> Ulrich Nonn, Art. Karl Martell, in: LexMA 5 (1991), 954 956.
- <sup>9</sup> F. Van Steenberghen, Art. "Aristoteles" (Lateinisches Mittelalter), in: LexMA 1 (1980), 935 938, 937. Richard W. Southern, Scholastic Humanism and the Unification of Europe, vol. 1 (Foundations), Oxford 1997.
- <sup>10</sup> Karl Bihlmeyer/Hermann Tüchle, Kirchengeschichte, II(Mittelalter), Paderborn, 16. Aufl., 1948/1958, 21 f.
- Eugen Ewig, "Die Abrundung des fränkischen Großreiches", in: Hubert Jedin 2, 73 f.: über Sachsenpolitik, Widukinds Aufstand, Hinrichtungen, Blutgericht von Verden (782).
- <sup>12</sup> Jean Richard, Art. "Ludwig IX. der Hl.", in: LexMA 5 (1991), 2184 2186.
- <sup>13</sup> Jean Guitton, Heresies, aaO, 114: "The armed forces of Islam has declined since it stood under the walls of Vienna, but the number and the conviction of its adherents has not".
- Ständische Konfessionsfreiheit und Türkengefahr: In den österreichischen Erbländern wurden bis zum Tod des Kaisers Maximilian II (H1576) laufend die sog. "Religionsassekuranzen" gemacht, d.h. Gewährung der freien Religionsausübung für die weltlichen Landstände auf ihren Schlössern, um ihr Mitwirken bei der Türkenabwehr zu erreichen. Josef Wodka, Kirche in Österreich, Wien 1959, 210-215.

# Religionskunde: Der Buddhismus

# Josef Kreiml

# 1. Einleitende Bemerkungen

In den westlichen Ländern hat die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Buddhismus erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begonnen. Sie versteht sich als die Erforschung aller historischen und aktuellen Erscheinungsformen des Buddhismus in Asien, wozu heute auch eine Berücksichtigung der Rezeptionsgeschichte moderner Formen des Buddhismus in Europa, Amerika und Australien tritt. Trotz einer wachsenden Spezialisierung innerhalb der Buddhologie ist die Erforschung des indischen Buddhismus als der gemeinsamen Quelle aller späteren Formen bis heute ein zentrales Anliegen geblieben.<sup>1</sup> Die Glaubensgrundsätze des Buddhismus kann man in Kurzform so beschreiben: Das Leben ist Leiden, und dieses Leiden kann nur enden, wenn der Mensch Hass, Gier und Unwissenheit überwindet. Im frühen Buddhismus wird die Existenz eines transzendenten Gottes geleugnet. Die Frage nach dem Ursprung von Welt und Mensch wird nicht gestellt. Im späten Buddhismus wird mit transzendenten Nothelfern (Bodhisattvas) gerechnet. Der Mensch ist das Produkt von fünf Daseinsfaktoren (Körper, Empfindungen, Wahrnehmungen, Geistesformationen und Bewusstsein). Sein Geschick wird vom Karma (= gute und schlechte Taten in früheren Leben) bestimmt. Eine dauerhafte Seele des Menschen existiert nicht. Das Ich-Bewusstsein beruht auf einer Illusion. Der Tod ist – so die buddhistische Lehre – der Anfang eines neuen Lebens im Sinne der Wiedergeburt. Der Geburtenkreislauf endet erst mit der Erleuchtung und dem Eintritt ins "Nirvana" (bedeutet wörtlich: "Verlöschen", "Verwehen").<sup>2</sup>

Weltweit bekennen sich heute ca. 350 Millionen Menschen als Anhänger des Buddhismus. Die Gesamtzahl der in Deutschland lebenden Buddhisten asiatischer Herkunft betrug 1999 rund 110.000 Personen, Unter ihnen sind Tibeter, Vietnamesen, Thailänder und Japaner am stärksten vertreten. Das Spektrum der Glaubensformen umfasst fast alle Traditionen, vom Zen über Reines-Land-Schulen bis zum Theravada. Sprachbarrieren und kulturelle Besonderheiten führen dazu, dass die asiatischen Buddhisten in der Mehrzahl eigene Gemeinschaften bilden und - von Ausnahmen abgesehen - keine allzu engen Kontakte zu ihren ca. 40 000 deutschen Glaubensgenossen unterhalten. Deren Dachverband, der Deutschen Buddhistischen Union (DBU), gehören die asiatischen Gruppen nicht an, u. a. wegen Meinungsverschiedenheiten im Hinblick auf das Verständnis des Sangha (d. h. der buddhistischen Gemeinschaft). Während deutsche Buddhisten zwischen Mönchen und Laien kaum formale Unterschiede machen, wollen die meisten Asiaten die traditionelle Zweiteilung beibehalten. Das Interesse der Deutschen am Buddhismus setzte im 19. Jahrhundert ein und ist v. a. der intensiven Auseinandersetzung des Philosophen Arthur Schopenhauer (1788-1860) mit dem Buddhismus zu verdanken. Seine Deutungen der buddhistischen Lehre fanden großen Anklang, und Schopenhauer kann ohne Übertreibung als der Wegbereiter des Buddhismus in Deutschland betrachtet werden. Auch andere Philosophen und Sprachwissenschaftler beschäftigten damals intensiver mit dieser asiatischen Religion. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war es die Theosophische Gesellschaft, die breitere bürgerliche Kreise mit buddhistischem Gedankengut bekannt machte.3

#### 2. Der Buddha

Der Begründer des Buddhismus war Siddhartha Gautama, der Sohn einer vornehmen Familie in Nordindien. Sein Vater war Vorsteher der Adelsversammlung eines Fürstentums im heutigen Grenzgebiet zwischen Indien und Nepal. Den Namen, unter dem er später bekannt wurde, erhielt Gautama erst, nachdem er die Erleuchtung erlangt hatte. Dieses Ereignis wird als das "Erwachen" bezeichnet und umschreibt Gautamas Erkenntnis, dass alles Leid des menschlichen Lebens eine Ursache hat, und seine Erkenntnis, welcher Weg zur Überwindung des Leids führt. Fortan hieß Siddhartha "der Buddha", was "der Erwachte" bedeutet.4 Das Geburtsjahr Siddharthas ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Üblicherweise wird es im Zeitraum zwischen 570 und 560 v. Chr. angesetzt. Doch nach neueren Untersuchungen ist es wahrscheinlicher, dass Siddhartha etwa hundert Jahre später, also um die Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr., geboren wurde. Seine Kindheit und Jugend verliefen unbeschwert und ohne materielle Not. Als Angehöriger einer wohlhabenden Familie mangelte es ihm nicht an Möglichkeiten zur Zerstreuung und Unterhaltung. Mit 16 Jahren heiratete er, aber erst mit 28 Jahren wurde er Vater eines Sohnes. Bald nach der Geburt seines Sohnes wählte Siddhartha das Leben eines Asketen. Als Grund für diesen Entschluss nennt die Überlieferung vier einschneidende Erlebnisse.

Demnach unternahm Gautama mit seinem Diener vier Ausfahrten, auf denen er nacheinander die Erfahrungen von Alter, Krankheit, Tod und Seelenfrieden machte. Bei der ersten Ausfahrt begegnet ihm ein Greis, und als er von seinem Diener belehrt wird, dass jeder Mensch dem Schicksal des Alterns unterliegt, befiehlt Siddharta bestürzt die Rückkehr zum Palast. Ebenso reagiert Siddhartha bei den folgenden zwei Ausfahrten, die ihn mit einem Kranken und einem Toten konfrontieren. Bei seiner vierten Ausfahrt trifft er auf einen Bettelmönch, der ihn durch Seelenruhe und heitere Gelassenheit beeindruckt. Im mönchischen Leben entdeckt Siddhartha nun die Lösung für die ihn bedrängenden Fragen nach dem Sinn seines Lebens. An historisch gesicherten Fakten lässt sich den Erzählungen über den Werdegang Siddharthas nur wenig entnehmen. Viele Begebenheiten sind ins Wundersame überhöht. Sie sollen v. a. die Einzig-

artigkeit und Besonderheit des Religionsstifters dokumentieren. Die vier legendenhaften Ausfahrten des Siddhartha sind im Licht der buddhistischen Lehre zu sehen, wonach Alter, Krankheit und Tod die unausweichlichen, leidvollen Erfahrungen aller Menschen sind, welche es durch rechte Erkenntnis zu überwinden gilt.

Siddhartha schloss sich der damals in Indien aufkommenden Asketenbewegung an. Diese Bewegung entstand u. a. als Reaktion auf den religiösen Absolutheitsanspruch der hinduistischen Brahmanen. Da nur die Brahmanen die heiligen Texte des Veda rezitieren durften und als einzige den wichtigen Opferkult vollziehen konnten, hatte ihre Bedeutung in der damaligen Gesellschaft stetig zugenommen. Viele Menschen wollten sich nicht länger mit der Dominanz der Brahmanen abfinden und unterstützten Bewegungen, die nach neuen religiösen Wegen suchten. Es ging um die Fragen, was mit dem Menschen nach seinem Tod geschieht, warum er an den Geburtenkreislauf (Samsara) gefesselt ist, wie er diesem entrinnen und Befreiung (Moksha) erlangen kann, welche Rolle seine guten und schlechten Taten (Karma) dabei spielen und in welcher Beziehung die menschliche Einzelseele (Atman) zur letzten Wirklichkeit (Brahman) steht. Um Antworten auf diese Fragen zu finden, zogen sich Yogis und Asketen an einsame Orte zur Meditation zurück.

Auch Gautama war anfangs einer dieser Sinnsucher, die sich zu verschiedenen spirituellen Lehrmeistern begaben, um von ihnen unterrichtet zu werden. Doch die Erfahrungen, die er bei zwei Yogis macht, erfüllen nicht seine Erwartungen. Deshalb entschließt er sich, sechs Jahre lang als Einsiedler zu leben. Er begibt sich nach Bodh-Gaya, lässt sich am Ufer eines Flusses unter einem Feigenbaum nieder und will dort so lange ausharren, bis ihm die ersehnte Einsicht zuteil wird. Nach intensiven Bemühungen stellt sich Erfolg ein. In Siddhartha leuchtet die Erkenntnis über die wahre Natur aller Dinge auf, und von nun an ist er der Erwachte, der Buddha. Ursprünglich hatte Siddhartha das Heil innerhalb des Hinduismus gesucht. Es war nicht seine Ab-

sicht, eine neue Religion zu gründen. Erst die Unzufriedenheit über die Ergebnisse der bereits bestehenden Meditationsmethoden und Yogatechniken ließ ihn seinen eigenen Weg finden. Zu Beginn seiner Missionstätigkeit ist der Buddha 35 Jahre alt, als Achtzigjähriger stirbt er an einer Lebensmittelvergiftung.

### 3. Der Dharma (Die buddhistische Lehre)

Die zentrale Einsicht, zu der der Buddha in seiner Erleuchtung gelangte, wirkt auf den ersten Blick sehr einfach: Alles Leben ist Leiden. Diese Vorstellung war den hinduistischen Denkern ebenfalls bekannt. Für sie bestand das Leiden darin, im Geburtenkreislauf gefangen zu sein und in immer wiederkehrenden Existenzen leben zu müssen. Dieselbe Ansicht vertrat auch der Buddha, aber er gründete darauf eine ganze Lehre (Dharma). In den Vier Edlen Wahrheiten benennt er die Arten des Leidens, seine Entstehungsursache sowie das Mittel zu seiner Aufhebung.<sup>5</sup>

"Dies, ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden. Mit Ungeliebtem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, das Nichterlangen von Begehrtem ist Leiden ... Dies, ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens: Der Lebensdurst, der zur Wiedergeburt führt und der mit Freude und Leidenschaft verbunden ist, der Durst nach Begierden, nach Werden und nach dem Aufhören des Werdens ... Dies, ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit vom Ende des Leidens: Das völlige Aufhören des Lebensdurstes, das Aufgeben aller Leidenschaften, das Freiwerden von Gier ... Dies, ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit vom Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt: Es ist der Achtfache Pfad des rechten Verstehens, des rechten Denkens, des rechten Redens, des rechten Handelns, des rechten Lebens, des rechten Strebens, der rechten Achtsamkeit und der rechten Versenkung. Solcherart ist der Weg zur Aufhebung des Leidens."6

Die beiden ersten Elemente des Achtfachen Pfades (rechtes Verstehen und Denken) beziehen sich auf die Anerkenntnis der buddhistischen Lehre, die als Weisheit verstanden wird. Die nächsten drei Elemente (rechtes Reden, Handeln und Leben) umfassen die buddhistische Ethik, und die letzten drei Elemente (rechtes Streben, rechte Achtsamkeit und Versenkung) beziehen sich auf die Meditation. Wenn in der Versenkung die Erleuchtung erlangt wird, dann enden alle Leiden und alle Wiedergeburund Weisheit. Ethik Meditation sind wechselseitig aufeinander bezogen und bilden eine Gesamtheit. Meditation ohne Weisheit und Ethik hat keine feste Grundlage, und umgekehrt dienen Weisheit und Ethik dem Ziel der Erleuchtung. Die Vier Edlen Wahrheiten legte der Buddha erstmals in seiner Lehrpredigt von Benares dar. Dabei sprach er auch über den sog. Mittleren Weg und das Nicht-Selbst. Der Mittlere Weg liegt zwischen den Extremen ungehemmter Genusssucht und übertriebener Askese. Sich den weltlichen Freuden hinzugeben, ist dem Erlösungsstreben ebenso hinderlich wie die Unterdrückung aller Lebenstriebe.

Die Auffassung, der Mensch habe kein Selbst bzw. kein Ich, ist der Kerngedanke des Buddhismus. Was äußerlich als Mensch und innerlich als Ich wahrgenommen wird, lässt sich in fünf Daseinsfaktoren zergliedern, die einem ständigen Wandel unterworfen sind: Körper, Empfindungen, Wahrnehmungen, Geistesformationen und Bewusstsein. Diese fünf Faktoren machen in ihrem Zusammenwirken die Erscheinungsform "Mensch" aus. Sie haben jedoch keine Substanz und lösen sich nach dem körperlichen Tod wieder auf. Der Buddha hielt Fragen nach dem Ursprung von Welt und Mensch und jegliche metaphysischen Spekulationen für überflüssig und hinderlich, da sie keinen Nutzen für den Erlösungsweg haben. Anstatt über solche Dinge nachzudenken, soll der Mensch sein Bemühen auf das Verständnis der Lehre und deren Umsetzung in der Praxis richten.

Der Dharma hat für alle Buddhisten Gültigkeit. Allerdings fügten spätere Schulen neue Elemente hinzu und entwickelten eige-

ne Denksysteme. Mahayana-Buddhisten z. B. führten zusätzlich noch das Bodhisattva-Ideal ein, welches besagt, dass es nicht allein darauf ankomme, selbst erleuchtet zu werden, sondern dafür Sorge zu tragen, alle Wesen aus dem Geburtenkreislauf (Samsara) zu befreien. Tibetische Buddhisten wiederum betonen die Notwendigkeit eines Lehrers, in dem sie einen "lebenden Buddha" sehen.<sup>7</sup> Die Anhänger der Amida-Lehre erhoffen sich Erlösung durch die Gnade eines überweltlichen Buddha.

# 4. Der Sangha (Die buddhistische Gemeinschaft)

Ein Übertritt zum Buddhismus wird durch das dreimalige Aussprechen der Zufluchtsformel vollzogen: "Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha! Ich nehme meine Zuflucht zum Dharma! Ich nehme meine Zuflucht zum Sangha!" Der Buddha, die Lehre und die Gemeinschaft gelten als die "drei Juwelen" (Triratna) des Buddhismus und sind die Stützpfeiler aller buddhistischen Schulrichtungen. Der Buddha selbst hatte seine Anhänger aufgefordert, auf sich allein gestellt den Heilsweg zu beschreiten und dabei allein die Lehre (den Dharma) zur Richtschnur zu nehmen. Seiner eigenen Person maß er keine Bedeutung bei. Er wollte weder zu Lebzeiten noch nach seinem Tod verehrt werden, sondern stellte lediglich fest: "Wer die Lehre sieht, sieht mich." Auch die Gemeinschaft erwähnte er nicht gesondert, denn solange er lebte, war er die entscheidende Autorität. Auf Dauer iedoch hätte der Buddhismus ohne eine nach bestimmten Prinzipien geordnete Gemeinschaft keinen Bestand gehabt.8 Schon zu Lebzeiten des Buddha kam es zur Gründung kleinerer, lokaler Sanghas. Eine solche Ortsgemeinde musste mindestens vier Personen umfassen und stand unter der Führung älterer und erfahrener Mönche. Sie waren für einen eigenen Bezirk zuständig, innerhalb dessen Grenzen die Mitglieder der jeweiligen Ortsgemeinde ihre Bettelgänge unternahmen und missionierten. Der Bettelgang fand am Vormittag statt, die Mönche zogen dabei von Haus zu Haus und mussten sich von dem ernähren, was die

Leute ihnen in ihre Almosenschale legten. Den Lebensunterhalt durch eigene Arbeit zu verdienen, verboten die Ordensvorschriften. Als der eigentliche Geber galt jedoch der Mönch, weil er es dem Spender ermöglichte, sich durch seine Almosengabe religiöse Verdienste und gutes Karma zu erwerben. Deshalb oblag den Spendern, sich zu bedanken, während die Mönche schweigend weitergingen. Die Mönche führten auch Streitgespräche mit Vertretern anderer Religionen, insbesondere mit den Brahmanen und Jainas. Die Diskussionen gingen z. B. darum, ob der Mensch eine Seele habe oder nicht. Nach hinduistischer Auffassung tritt die Befreiung aus dem Geburtenkreislauf dann ein, wenn der unzerstörbare und ewige Kern des Menschen, der Atman, sich seiner wesensmäßigen Identität mit dem Brahman (der "Weltseele") bewusst wird. Der Buddha hingegen leugnete die Existenz eines Atman und behauptete, alle Dinge seien leer und ohne Eigennatur.

Nicht alle, die mit der Lehre des Buddha sympathisierten, schlossen sich der Gemeinschaft als Mönche an. Es gab auch zahlreiche Laienanhänger, durch deren Engagement der Aufbau des Sangha überhaupt erst möglich wurde. Denn die Laienanhänger versorgten die Mönche, die selbst kein Eigentum besitzen durften, mit dem Lebensnotwendigen. Obwohl nur die Mönche das endgültige Heilsziel des Nirvana erreichen konnten, hatten auch die Laien Anteil am religiösen Leben. Aufgrund ihrer verdienstvollen Taten durften sie hoffen, in einer zukünftigen Existenz selbst ein Leben als Mönch führen zu können. Anteilsmäßig überwogen sowohl unter den Mönchen als auch unter den Laienanhängern Vertreter der oberen Kasten. Dies lag einerseits daran, dass sich der Buddha mit Vorliebe an die Gebildeten wandte, weil er seine Lehre für sehr anspruchsvoll hielt. Andererseits war es nicht erlaubt, Sträflinge, Schuldner, Leibeigene oder Soldaten in den Sangha aufzunehmen. Denn um Konflikte mit den weltlichen Instanzen zu vermeiden, blieb all denjenigen, die in einem Abhängigkeitsverhältnis standen, der Zugang zum Sangha verwehrt. Davon waren v. a. die Angehörigen der unteren Schichten betroffen, weil aus ihren Reihen die Sklaven, Diener und Arbeiter stammten.

Wer sich an den Buddha mit der Bitte um Aufnahme in den Sangha wandte, erhielt eine Belehrung über die Grundzüge des Heilsweges. Die Belehrung erfolgte stufenweise. Zuerst gab es Anweisungen zum richtigen Umgang mit den Almosen, zu den angemessenen sittlichen Verhaltensweisen und zum Verzicht auf sinnliche Freuden. Konnte der Kandidat dem zustimmen, folgte eine Unterweisung in der eigentlichen Lehre, also die Darlegung der Vier Edlen Wahrheiten. Anschließend musste er sich entscheiden, ob er Mönch oder Laienanhänger werden wollte. Im letzteren Fall sprach er die Zufluchtsformel und erklärte seine Bereitschaft, fünf Sittenregeln einzuhalten: kein Lebewesen zu töten, nicht zu stehlen, sich keinen Ausschweifungen hinzugeben, nicht zu lügen und sich nicht zu berauschen.

# 5. Die beiden Hauptrichtungen des Buddhismus: Theravada und Mahayana

# a) Theravada ("Der Weg der Alten")

Nach dem Tod des Buddha bestand die Notwendigkeit, dem Sangha feste Strukturen zu verleihen und die Lehrreden möglichst wortgetreu zu überliefern. Zu diesem Zweck kam vermutlich schon bald nach dem Tod des Buddha eine Anzahl von Mönchen in Rajagriha zusammen, um sich darüber zu verständigen, welche Worte des Gründers als authentisch anzusehen seien. Diese Mönchsversammlung gilt als das erste buddhistische Konzil, bei dem 500 Teilnehmer sieben Monate lang die ihnen bekannten Buddhaworte zusammengetragen haben sollen. Ort und Datum sind jedoch historisch ebenso wenig belegbar wie die Zahlenangaben.

Eine Aufwertung als Konzil erfuhr die Versammlung wohl erst rückwirkend. Gesichert ist hingegen, dass das zweite Konzil rund 100 Jahre später in Vaishali stattfand. In der Zwischenzeit hatte sich der Buddhismus über Nord- und Mittelindien ausgebreitet, und da es keine zentrale Führungsautorität gab, war es in den zahlreichen lokalen Sanghas zu unterschiedlichen Auffassungen und Praktiken gekommen, insbesondere was die Mönchsdisziplin betraf. Einige Sanghas legten die Ordensregeln offenbar recht großzügig aus und erlaubten ihren Mitgliedern Verhaltensweisen, die von den Vertretern eher konservativer Sanghas ausdrücklich missbilligt wurden. Der Verlauf des Konzils machte schon länger bestehende Spaltungstendenzen sichtbar, die sich bald darauf deutlich verstärkten. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen standen v. a. drei Fragenkreise: das Verhältnis von Mönchen und Laien, die Stellung der Arhats (Heilige) und das Wesen der Buddha-Natur.

Als Arhat wird ein Mönch bezeichnet, der zur Erleuchtung gelangt ist. Mit diesem Status waren Privilegien verbunden, weil die Arhats die immer zahlreicher entstehenden Klöster leiteten. Da jeder Mensch selbst für sein Heil verantwortlich ist und den Weg zur Erlösung allein gehen muss, verstanden sich die Arhats als eine Art religiöse Elite, die dieses Ziel bereits verwirklicht hatte. Sie betonten den Vorrang der Mönche und räumten den Laien geringere Rechte ein. Dagegen wurden nun von Seiten einiger Sanghas Einwände erhoben, indem sie den Anspruch der Arhats in Frage stellten. Der Dissens schlug sich äußerlich in der Bildung zweier eigenständiger Gemeinschaften nieder. Auf der einen Seite standen die Mahasanghikas (Mitglieder der Großen Gemeinschaft), auf der anderen die Sthaviravadins (Anhänger der Schule der Alten).

Während die Sthaviravadins, zu denen sich die Arhats und ihre Gefolgschaft zählten, für sich beanspruchten, als einzige die Lehre des Buddha unverfälscht zu bewahren, behaupteten die Mahasanghikas, der buddhistische Heilsweg stehe prinzipiell allen Menschen und nicht nur den Mönchen offen. Außerdem betrachteten sie den Buddha nicht länger nur als Menschen, sondern sahen in ihm die irdische Verkörperung eines ewigen, über-

weltlichen Buddha. Dadurch erhielten lebende Lehrmeister eine höhere Bedeutung, denn ein ewiger Buddha kann zu allen Zeiten wirken und sich in verschiedenen Manifestationen zeigen. Das dritte Konzil, dessen Historizität wiederum zweifelhaft ist. soll um 250 v. Chr. in Pataliputra abgehalten worden sein. Auf ihm bestätigte sich formell die in Wirklichkeit bereits vollzogene Aufspaltung des frühen Buddhismus in zwei konkurrierende Flügel: in die Richtung der liberalen, mehr auf Breitenwirkung bedachten Mahasanghikas und in die Richtung der traditionsbewussten Sthaviravadins. Neben diesen beiden Gruppen gab es noch weitere Schulen, die sich auf jeweils eine der beiden Hauptrichtungen bezogen. Zu den Sthaviravadins gehörten die Theravadins, die als einzige Schule dieser Richtung überdauerten. "Theravada" heißt der "Weg der Alten". Diese Bezeichnung soll zum Ausdruck bringen, dass die Anhänger dieser Richtung in der ursprünglichen Tradition des Buddha stehen. Damit war jedoch weniger die Lehre selbst gemeint als vielmehr die Interpretation der Ordensregeln, welche die Theravadins strenger Mahasanghikas. Ferner behielten als die auslegten Theravadins die Trennung zwischen Mönchen und Laien und das Arhat-Ideal bei.

Die Ausbreitung des Buddhismus über ganz Indien und schließlich auch in die Nachbarländer erforderte eine schriftliche Fixierung der Lehre, die zuvor ungefähr vier Jahrhunderte lang nur mündlich überliefert worden war. Dabei hatten die Mönche die Aussagen des Buddha, welche von den Konzilien als echt angesehen wurden, sorgfältig auswendig gelernt und an ihre Schüler weitergegeben. Ebenso erfolgte dann auch die Niederschrift der Überlieferung, welche erstmals Theravada-Mönche im ersten Jahrhundert v. Chr. in Sri Lanka vornahmen. In der mittelindischen Sprache Pali verfassten sie einen Kanon (Tripitaka), den sog. Pali-Kanon.

Unter Ashoka (268-233 v. Chr.), dem dritten Herrscher der Maurya-Dynastie, die um 320 v. Chr. zur Vormacht Indiens aufgestiegen war, erlebte der Buddhismus einen großen Auf-

schwung. Ashoka ließ viele Stupas zur Erinnerung an den Dharma errichten. Ein Stupa, ursprünglich ein Grabhügel, ist eine meist aus Ziegeln gemauerte Gedenkstätte, die Reliquien oder andere heilige Gegenstände enthält und den Gläubigen helfen soll, sich die buddhistische Lehre zu vergegenwärtigen. Auch die sterblichen Überreste des Buddha wurden nach dessen Einäscherung in solchen Stupas beigesetzt. Für den Buddhismus bedeutete die staatliche Protektion unter Kaiser Ashoka einen erheblichen Vorteil. Nun konnte er sich in Indien endgültig etablieren und bald darauf auch in anderen Ländern Fuß fassen. Die von Ashoka entsandten buddhistischen Missionare verzeichneten ihre ersten Erfolge in Sri Lanka.

Das besondere Kennzeichen des Buddhismus auf Sri Lanka war über Jahrhunderte hin seine enge Beziehung zu den politisch Herrschenden. Die Allianz zwischen Buddhismus und singhalesischem Nationalismus dauert bis in unsere Tage an. Nach der Unabhängigkeit Sri Lankas im Jahr 1948 betrachteten es viele Mönche als ihre Aufgabe, politisch tätig zu werden und andere Religionen wie das Christentum und den Hinduismus zurückzudrängen. Nach Burma kam der Buddhismus um das 5. Jahrhundert n. Chr. Nachdem anfänglich alle Hauptrichtungen vertreten waren, gewann ab dem 11. Jahrhundert der Theravada-Buddhismus die Oberhand. Auch in Burma lehnten sich die Buddhisten eng an die Herrschenden an. König Alaungpaya (1752-1760) führte gar im Namen des Buddhismus Krieg gegen das benachbarte Thailand, und einige seiner Nachfolger taten es ihm gleich. Neben Sri Lanka, Burma, Laos und Kambodscha zählt auch Thailand zu den Ländern, in denen der Theravada-Buddhismus vorherrschend ist. Die Thai-Herrscher bedienten sich ebenfalls des Buddhismus zur Verfolgung politischer Ziele und betrachteten sich wie die Könige des burmesischen Reiches teilweise selbst als vollendete Buddhas. Anhand vieler weiterer Beispiele könnte gezeigt werden, dass der Buddhismus nicht unberührt blieb von Verstrickungen in machtpolitische Interessen. Ganz so friedfertig, wie es das Klischee vom gewaltfreien Buddhismus

glauben machen will, ist dessen Geschichte weder in Thailand noch anderswo verlaufen.

### b) Das Mahayana ("Großes Fahrzeug")

Die Entstehung des Mahayana ("Großes Fahrzeug") war wesentlich von den Ideen der Mahasanghikas (= Mitglieder der Großen Gemeinschaft) inspiriert, hatte darin aber nicht seinen alleinigen Ausgangspunkt. Erst in Verbindung mit dem Gedankengut weiterer Schulen entwickelte sich der Mahayana-Buddhismus zu seiner eigenständigen Gestalt.

So wurden z. B. Einflüsse der Sarvastivadins und Lokottaravadins aufgenommen. Die Sarvastivadins. Sonderrichtung innerhalb des Sthaviravada, lehrten. alle Phänomene seien real, wenn auch nur von flüchtiger Dauer. Und nach Ansicht der Lokottaravadins, die sich zu den Mahasanghikas zählten, besaß der Buddha lediglich einen Scheinleib. Demnach war er kein Mensch, sondern die irdische Erscheinung eines überweltlichen Buddha. Anfänglich brachten die unterschiedlichen Auffassungen noch keine äußere Trennung mit sich. Die Vertreter der einzelnen Denkschulen lebten gemeinsam in den Klöstern und akzeptierten die Meinungen der jeweils anderen. Doch dann nahmen die Differenzen immer mehr zu, und spätestens ab dem ersten Jahrhundert v. Chr. standen sich Theravada und Mahayana auch nach außen erkennbar als zwei verschiedene buddhistische Systeme gegenüber.

Anhänger des Mahayana bezeichneten den Theravada abschätzig als "Kleines Fahrzeug" (Hinayana), das weniger geeignet sei als ihr "Großes Fahrzeug", mit dem viel mehr Menschen aus dem Samsara gerettet werden könnten. Denn in ihrem Fahrzeug hätten alle Platz und nicht nur die Mönche und Arhats. Diese Kritik am sog. Hinayana-Buddhismus ging Hand in Hand mit einer Entwicklung des Buddhismus hin zu einer Massenbewegung. Statt einsam nach Erlösung streben zu wollen, verlangten nun viele eine anschauliche, im täglichen Leben hilfrei-

che und auch für geringer Gebildete begreifbare Religion. Außerdem gab es viele volksreligiöse Vorstellungen, die in das Lehrgebäude integriert werden mussten. Dem begegnete das Mahayana mit drei entscheidenden Neuerungen: dem Bodhisattva-Ideal, dem transzendenten Buddha und einer stärkeren Berücksichtigung der Laien.

Ein Bodhisattva ist ein Wesen (Sattva), das nach dem spirituellen Erwachen (Bodhi) trachtet bzw. bereits erwacht ist. In den im Pali-Kanon enthaltenen Erzählungen über die verschiedenen Existenzen des Buddha wird dieser als ein solcher Bodhisattva dargestellt. Vor seiner Herabkunft als der irdische Buddha durchlebte er viele Daseinsformen, in denen er verdienstvolle Taten vollbrachte. Aufgrund seines guten Karma wurde er schließlich zu einem Bodhisattva, einem Anwärter auf die Erleuchtung. Als er dann als Mensch auf die Welt kam, war er spirituell schon so weit herangereift, dass er nur noch den letzten Schritt vollziehen musste, um ein vollkommen Erwachter zu werden. Mit dieser Lehre über die Vorgeburten des Buddha wollte man verständlich machen, wie ein Mensch in einem einzigen Leben das so schwierig zu erlangende höchste Ziel erreichen konnte. Die Bodhisattva-Idee an sich war auch den Theravadins bekannt, aber das Mahayana gestaltete diese Idee weiter aus, indem es auch den Laien in Aussicht stellte, die Bodhisattva-Laufbahn einschlagen zu können.

Bodhisattvas gelten nicht nur als Nothelfer, sondern sie können auch das vom Karma verursachte Leid des Menschen erleichtern und diesem eine bessere Wiedergeburt verschaffen. In ihrem grenzenlosen Mitleid verzichten sie auf das Verlöschen im Nirvana und werden freiwillig so lange wiedergeboren, bis das letzte leidende Wesen erlöst ist. Wegen ihres hilfreichen Eingreifens und tätigen Beistands erfreuen sich die Bodhisattvas in allen Ländern des Mahayana-Buddhismus großer Beliebtheit. Der Gläubige kann sich mit Vertrauen und Hingabe an sie wenden, erfährt Unterstützung in seinen Alltagsnöten und ist nicht allein auf die schwierige Meditationspraxis angewiesen.

Schriftlich niedergelegt wurden die neuen Lehren des "Großen Fahrzeugs" in den in Sanskrit verfassten Sutras, die ab dem ersten Jahrhundert v. Chr. entstanden. Die Mahayana-Autoren behaupteten, die Zeitgenossen des Buddha und damit auch die Anhänger des Theravada seien nicht imstande gewesen, den Dharma in seiner vollen Bedeutung zu erfassen. Es sei dem Mahayana vorbehalten geblieben, den wahren Sinn der Worte des Buddha zu offenbaren. Die geschichtlichen Entwicklungen innerhalb des Mahayana fanden vorwiegend im Norden und Westen Indiens statt, weshalb diese Richtung auch als "Nördlicher Buddhismus" im Gegensatz zum Theravada als "Südlichem Buddhismus" bezeichnet wird.

Vom Nordwesten Indiens aus erfolgte dann die Ausbreitung des Buddhismus in die mittel- und ostasiatischen Länder. Allmählich drang diese Religion immer weiter nach Norden vor und erreichte ab dem ersten Jahrhundert n. Chr. China. In der Zeit, als der Buddhismus in China ein bestimmender Faktor war, kam es zur Bildung mehrerer Schulen, von denen zwei eine besondere Bedeutung erlangten: die Schule des Reinen Landes und der Chan-Buddhismus. Das wesentliche Charakteristikum des Chan-Buddhismus (japanisch: Zen-Buddhismus) ist das intuitive, unvermittelte Erfassen der Wahrheit.<sup>9</sup>

Von China aus gelangte der Mahayana-Buddhismus ab dem vierten Jahrhundert n. Chr. nach Korea und anschließend nach Japan. In den japanischen Quellen wird das Jahr 552 als Beginn der buddhistischen Mission genannt. In diesem Jahr soll eine koreanische Gesandtschaft dem iapanischen Kaiser Buddhastatue und religiöse Schriften geschenkt haben. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts wurde in Japan der Shintoismus, die vorbuddhistische Religion dieses Landes, wieder zur vorherrschenden Religion, und der Buddhismus verlor seine einstige Vorrangstellung. Das Erscheinungsbild des japanischen Buddhismus zeichnet sich durch ein Nebeneinander verschiedenster Traditionen und Gemeinschaften aus. Dabei bereitet es den Japanern keine Schwierigkeiten, sich gleichzeitig als Buddhist

und Shintoist zu fühlen. Sie besuchen, je nach Anlass, die Heiligtümer beider Religionen. Wer Glück, Erfolg oder Gesundheit wünscht, begibt sich zu einem Shintoheiligtum, während Totenfeiern in der Regel in buddhistischen Tempeln abgehalten werden. Synkretistische Phänomene sind an der Tagesordnung.<sup>10</sup>

# 6. Lebens- und Glaubensformen innerhalb der buddhistischen Gemeinschaft

#### a) Mönche und Nonnen

Um in das Nirvana einzugehen und vom leidvollen Leben in der Welt endgültig befreit zu werden, bedarf es der erleuchtenden Erkenntnis, die ohne eine tiefe Einsicht in die Lehre des Buddha und ohne langwierige Meditationspraxis nicht erreichbar ist. Die dazu erforderlichen zeitaufwendigen Bemühungen können in der Regel nur Mönche (Bhikshu) und Nonnen (Bhikshuni) unternehmen. Von seinem Ansatz her ist der Buddhismus eine Mönchsreligion, und der Theravada gibt den Mönchen bis heute nicht nur einen deutlichen Vorrang vor den Laien, sondern auch vor den Nonnen.<sup>11</sup>

Nach dem Tod des Buddha wurde das Aufnahmeverfahren für neue Mönche systematisiert. Der erste Schritt besteht in der Willensbekundung, der Welt entsagen und in die Unbehaustheit gehen zu wollen. Dies geschieht, indem der Anwärter in Gegenwart eines autorisierten Mönchs dreimal die Zufluchtsformel ausspricht. Dann gehört er dem Sangha an und muss die zehn Mönchsregeln einhalten, von denen die ersten fünf den auch für die Laien verbindlichen Sittenregeln entsprechen: 1. kein Lebewesen töten, 2. nicht stehlen, 3. sich keinen Ausschweifungen hingeben, 4. nicht lügen, 5. keine Rauschmittel verwenden, 6. nach dem Mittagsmahl nicht mehr essen, 7. nicht an Vergnügungen (Tanz, Musik, Theater usw.) teilnehmen, 8. Verzicht auf Körperschmuck und Kosmetika üben, 9. nicht in bequemen Bet-

ten schlafen und 10. kein Geld annehmen. Vier Verstöße gegen die Mönchsregeln gelten als so gravierend, dass sie mit dem Ausschluss aus dem Orden bestraft werden: 1. Geschlechtsverkehr, 2. Diebstahl, 3. Töten und 4. die fälschliche Behauptung, über geistige Vollkommenheit zu verfügen (= geistlicher Hochmut).

### b) Die Laien

Die Laienanhänger (Upasaka) spielten von Anfang an eine wichtige Rolle im Buddhismus, da sich die Mönche ohne deren materielle Unterstützung nicht der Heilssuche hätten widmen können. Noch bevor Buddha im Gazellenhain von Sarnath seine ersten fünf Jünger gewann, traf er zwei Kaufleute und nahm von ihnen ein Almosen entgegen. Dass es zwei Kaufleute waren, die dem Buddha zuerst begegneten und sich ihm als Laienanhänger anschlossen, sollte für die Zukunft von besonderer Bedeutung sein. Denn das Interesse der Händler trug in hohem Maß zur Ausbreitung und Konsolidierung des Buddhismus bei. Dieses Interesse rührte u. a. daher, dass man durch eine Hinwendung zum Buddhismus seiner Unzufriedenheit mit der Bevormundung durch die Brahmanen Ausdruck verleihen konnte. Aber auch ihre geschäftlichen Anliegen sah die Kaufmannsschicht in der neuen Lehre gut aufgehoben, begrüßte der Buddha doch ausdrücklich einen auf anständige Weise erworbenen Wohlstand.

Das fünfte Glied des Achtfachen Pfades, das rechte Leben, beinhaltet zwar für Buddhisten das Verbot bestimmter Berufe. Doch das Streben nach Erfolg und Reichtum, der Schutz des Eigentums sowie eine vorausschauende Finanzplanung gelten als angemessen und notwendig. Nur die Mönche sollen auf Besitz verzichten und ein Leben in Armut führen, die Laien hingegen umsichtig und maßvoll weltliche Güter erwerben. An einer solchen pragmatischen Sichtweise hatten die Kaufleute und Händler nichts auszusetzen.

Die zweite bedeutende Gruppe von Laienanhängern war die der politisch Herrschenden (Fürsten und Könige), die den Sangha (die buddhistische Gemeinschaft) politisch förderten und durch Land- und Klosterschenkungen wesentlich zum Aufbau der organisatorischen Strukturen beitrugen. Eine weitere Aufwertung erfuhren die Laien nach dem Entstehen des Mahayana. Denn dieses gestand ihnen größere Rechte zu und eröffnete ihnen die Möglichkeit, auch ohne das Einschlagen der Mönchslaufbahn zur Erleuchtung zu gelangen. Vorschriften für die Lebensführung der Laien gibt es kaum, abgesehen vom Gebot, die fünf Sittenregeln einzuhalten. Auch wenn die Laien sich verpflichten, den Regeln nachzukommen, werden Verstöße dagegen nicht von außen geahndet. Vielmehr schädigt sich der Betreffende selbst, indem er schlechtes Karma auf sich lädt.

Die buddhistische Ethik ist heilsbezogen und unterscheidet zwischen Verhaltensweisen, die der Befreiung förderlich sind, und solchen, die weiterhin an die Welt binden. Mitleid mit anderen Wesen zu haben ist kein Wert in sich (im Sinn christlicher Nächstenliebe). Stattdessen dient die Einübung des Mitleids in erster Linie der eigenen geistigen Vervollkommnung. Aufgrund der fehlenden verbindlichen Ordnung für den Laienstand wacht niemand über die Lebensführung der einzelnen. Die schwerste Strafe für einen Laien ist die Weigerung der Mönche, Spenden von ihnen anzunehmen. Diese Strafe wird jedoch nicht etwa verhängt, wenn der allgemeine Lebenswandel des Laien Anlass zur Kritik gibt, sondern wenn er sich den Mönchen gegenüber unziemlich verhält, sie beleidigt, ihnen Schaden zufügen will oder schlecht über die Lehre redet.

Die Laien können ihr soziales und religiöses Leben weitgehend frei gestalten. Es wird nicht einmal von ihnen gefordert, einzig der Lehre des Buddha zu folgen. In den Anfangszeiten des Buddhismus durften sie ihre vertrauten Hindu-Gottheiten nach wie vor verehren, und später war es ihnen in allen Ländern erlaubt, an ihren alten Bräuche festzuhalten. Sie sollten lediglich Vertrauen in die Lehre des Buddha haben, die "drei Juwelen" (den Bud-

dha, die Lehre, die Gemeinschaft) hochschätzen, sich um sittliches Verhalten bemühen und die Mönche nach Kräften unterstützen. Wenn sie diese Forderungen erfüllen, können sie darauf hoffen, in Zukunft selbst als Mönch wiedergeboren zu werden.

### c) Der Kult

In den Predigten des Buddha kommen Ausführungen über den religiösen Kult nur beiläufig vor. Im Achtfachen Pfad finden sich keinerlei Hinweise darauf. Doch wie alle anderen Religionen war auch der Buddhismus darauf angewiesen, den sozialen Zu-Anhängerschaft sammenhalt seiner durch gemeinschaftsstiftende Rituale zu gewährleisten. Außerdem konnte man die überkommenen Sitten und Bräuche der neugewonnenen, bisher in anderen Religionen beheimateten Mitglieder nicht einfach ignorieren, sondern musste sie im buddhistischen Sinn interpretieren und in das Lehrgebäude integrieren. So bestehen alte und Glaubensformen oft nebeneinander (synkretistische Tibetische Erscheinungsformen). Buddhisten beschwichtigen weiterhin die unheilvollen Mächte der Bön-Religion, in China nimmt bis heute die Ahnenverehrung einen wichtigen Rang ein, und in Japan gibt es innerhalb der buddhistischen Tempel eigene Schreine für die shintoistischen Gottheiten. Auf ihren Hausaltären stellen fast alle Buddhisten Bilder und Statuen von Buddha und Bodhisattvas, Räucherstäbchen, Butterlampen und Schalen mit Früchten und Reis auf. Vor den Altären halten sie tägliche Andachten ab und lesen aus den heiligen Texten der Schulrichtungen, denen sie angehören. Zum buddhistischen Kult gehören ferner Tempelbesuche, Wallfahrten und Feste. Ziele buddhistischer Wallfahrten sind die großen Heiligtümer eines Landes, v. a. die vier Stätten, die mit dem Wirken des Buddha in Verbindung stehen: Lumbini, Sarnath, Bodh-Gaya und Kushinara. Mit Ausnahme von Lumbini liegen alle diese Orte in Indien, dem Land, in dem der Buddhismus entstanden ist, wo er aber bis zum 13. nachchristlichen Jahrhundert vom Islam und dem wiedererstarkten Hinduismus fast völlig verdrängt wurde.

Nach Lumbini, dem Geburtsort des Gründers, der sich in Nepal in der Nähe der Grenze zu Indien befindet, pilgern fromme Buddhisten ebenso wie nach Sarnath bei Benares, wo Buddha seine erste Predigt hielt. Bodh-Gaya, der Ort seiner Erleuchtung, nimmt die erste Stelle unter allen Wallfahrtsorten ein. Aber nicht der 55 Meter hohe Mahabodhi-Tempel ist die Hauptattraktion Bodh-Gayas, sondern der neben dem Tempel befindliche Bodhi-Baum. Es handelt sich zwar längst nicht mehr um den ursprünglichen Pappelfeigenbaum, unter dem der Buddha meditierte und erwachte, doch der andächtigen Huldigung tut dies keinen Abbruch. Kushinara, der Ort des großen Verlöschens, beherbergt zwei größere Stupas; einer bezeichnet den Platz, an dem der Buddha ins Nirvana einging, der andere den seiner Einäscherung. Nach dem Tod des Buddha wurde sein Körper verbrannt, und die Asche und Knochenreste verteilte man als Geschenk an verschiedene Herrscher. Diese setzten die Reliquien in Stupas bei, die dadurch zu Gedenkstätten wurden. Nicht in alle Stupas sind Asche und Knochen eingemauert, oft enthalten sie auch Teile buddhistischer Texte oder heilige Gegenstände. Der Stupa ist zum architektonischen Sinnbild des Buddhismus schlechthin geworden und dient den Gläubigen zur Vergegenwärtigung der Glaubenslehre. Außer der Mönchsweihe und verschiedenen Begräbnisriten sind im Buddhismus kaum biographische Feste bekannt.

#### 7. Das Nirvana

Das Ziel aller buddhistischen Schulen und aller Meditationsarten liegt im Eingehen ins Nirvana (wörtlich: "Verlöschen, Verwehen"). Eine genaue Beschreibung der Eigenart des Nirvana ist nicht möglich, da es jenseits aller bekannten Phänomene und aller gewohnten Begrifflichkeiten liegt. Es lässt sich nur annäherungsweise bestimmen als das Nichtentstandene, Nicht-

erschaffene, Nichtgewordene, Unvergängliche, Ungestaltete und Bewegungslose. Das Nirvana hat nicht teil am Werden und Vergehen und ist durch bewusste Bemühungen nicht erreichbar. In ihm besitzt das Karma keine zwingende Macht mehr, und die drei Grundübel hören auf zu existieren. Dewohl die Texte meist nur sagen, was das unbenennbare Nirvana nicht ist, finden sich an manchen Stellen neben den Verneinungen doch auch positive Aussagen. Demnach gleicht das Nirvana dem vollkommenen Glück, der höchsten Wahrheit, dem reinen Sein. Jedenfalls ist das Nirvana nicht das absolute Nichts, wie manchmal behauptet wird. Es ist verstandesmäßig nicht erfassbar. Einzig der ins Nirvana Eingegangene kann es begreifen, aber nach seinem Eingang kann er nicht mehr darüber reden. Der Buddhismus unterscheidet zwei Arten des Nirvana, nämlich eine prämortale und eine postmortale.

Der Mahayana-Buddhismus versteht das Nirvana anders als der Theravada-Buddhismus: Nach der Lehre des "Großen Fahrzeugs" geht ein Erwachter nicht endgültig in das postmortale Nirvana ein, sondern bleibt als Bodhisattva in der Welt des Samsara zum Wohl aller Lebewesen tätig, wobei er jedoch nicht den für die Nichterwachten gültigen Gesetzmäßigkeiten unterliegt. Seine Taten verursachen keine karmischen Folgen, und in seinem grenzenlosen Mitleid kann er sogar die Karma-Last der Gläubigen erleichtern, ohne davon selbst in irgendeiner Weise berührt zu werden. Für die Anhänger des Mahayana, insbesondere für die des Amida-Buddhismus, stellt das Nirvana nicht länger das einzig erstrebenswerte Heilsziel dar. Sie hoffen darauf, im Paradies des Reinen Landes wiedergeboren und dort der Gnade Amidas teilhaftig zu werden.

#### Anmerkungen

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. J.-U. Hartmann, Art. Buddhologie, in: LThK Bd. 2 (3. Aufl.) 1994, Sp. 768 f, hier 768; auch H.-J. Klimkeit, Art. Buddhismus. I. Indischer Buddhismus, in: LThK Bd. 2, <sup>3</sup>1994, Sp. 757 f.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ich verweise hier auf K.-H. Golzio u. a., Basiswissen Weltreligionen: Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus, Gütersloh 2002, 367; auch H. von Glasenapp,

- Die Weisheit des Buddha, Baden-Baden 1946.
- <sup>3</sup> Vgl. Th. Schweer, Buddhismus, in: K.-H. Golzio u. a., Basiswissen Weltreligionen (Anm. 2), 265-350, hier 338. – Sehr informativ sind auch folgende Studien: H. Schmidt-Glintzer, Der Buddhismus, (Beck'sche Reihe, 2367), München 2005; W. Li, Buddhismus und Christentum: Das "Metaphysische", das "Moralische" und das "Rituelle", in: Th. Brose (Hg.), Umstrittenes Christentum, Glaube, Wahrheit, Toleranz, (Glaube in Geschichte und Gegenwart, 3), Berlin 2002, 54-68; R. Hummel, Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen, Stuttgart 1980; A. Bsteh (Hg.), Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Fünfte Religionstheologie Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen, (Studien zur Religionstheologie, 5), Mödling 2000; A. Bsteh (Hg.), Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus. Sechste Religionstheologische Akademie St. Gabriel, Referate – Anfragen – Diskussionen, (Studien zur Religionstheologie, 6), Mödling 2001; H. Bürkle, Art. Buddhismus. VII. Buddhismus und Christentum, in: LThK Bd. 2 (3. Aufl.) 1994, Sp.766 f; R. Lachner, Reinkarnation und christlicher Glaube, in: M. Weitlauff/P. Neuner (Hg.), Für euch Bischof – mit euch Christ, (Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter), St. Ottilien 1998, 591-624 und G. Evers, Eine wirkliche Alternative? Der Buddhismus und seine Faszination für den Westen, in: HerKorr 58 (2004), 568-574.
- <sup>4</sup> Vgl. zum Folgenden Th. Schweer, Buddhismus (Anm. 3), 268-274; auch H. Küng / H. Bechert, Christentum und Weltreligionen. Buddhismus, (Serie Piper, 2130), München 4. Aufl. 2004. Zur Herausforderung der asiatischen Religionen im allgemeinen und des Buddhismus im besonderen für das Christentum äußert sich auch J. Kardinal Ratzinger (Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, 27-37; vgl. auch meine Besprechung dieses Ratzinger-Buches in: LebZeug 60 [2005], 70-74). Zur Bedeutung Buddhas vgl. auch J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay, München 2000, 19).
- <sup>5</sup> Siehe zum Folgenden Th. Schweer, Buddhismus (Anm. 3), 274-280.
- <sup>6</sup> Zit. nach: Th. Schweer, Buddhismus (Anm. 3), 274 f. Vgl. auch H. Waldenfels, Begegnung der Religionen, (Theologische Versuche, 1), Bonn 1990; ders., Gottes Wort in der Fremde, (Theologische Versuche, 2), Bonn 1997 und ders., Christus und die Religionen, (Topos plus, 433), Regensburg 2002.
- Siehe K. Sagaster, Art. Buddhismus. IV. Tibetischer Buddhismus, in: LThK Bd. 2, 31994, Sp. 762-764. – Der 1935 geborene Tenzin Gyatso ist der 14. in der Reihe der Dalai Lamas. Als er 1989 den Friedensnobelpreis erhielt, erlebte der Buchmarkt in Europa einen regelrechten Boom buddhistischer Literatur.
- <sup>8</sup> Vgl. Th. Schweer, Buddhismus (Anm. 3), 280-305.
- <sup>9</sup> Siehe Z. Wesolowski, Art. Buddhismus. II. Chinesischer Buddhismus, in: LThK Bd. 2 (3. Aufl.) 1994, Sp. 758-760.

- Vgl. auch J. Laube, Art. Buddhismus. III. Japanischer Buddhismus, in: LThK Bd. 2 (3. Aufl.) 1994, Sp. 760-762.
- <sup>11</sup> Vgl. Th. Schweer, Art. Buddhismus (Anm. 3), 320-330.
- <sup>12</sup> Vgl. ebd., 334-336; auch Küng / Bechert, Christentum (Anm. 4), 35-38.

# Die Lehre von der Reinkarnation in den alten Religionen des Ostens und in der neuen Religiosität

#### Michael Stickelbroeck

Mit diesem Vortrag möchte ich einige Schlaglichter auf die Reinkarnationslehre werfen, so wie sie sich in den verschiedenen Erscheinungsformen von Religion darbietet. Zuerst möchte ich dabei auf die Seelenwanderung im Hinduismus und Buddhismus eingehen, um dann auch die gegenwärtige Situation zu beleuchten, wobei zu fragen ist, wie sich diese Lehre aus typisch westlicher Sicht darstellt. Dabei sollen wichtige Strukturelemente der östlichen Religionen herausgearbeitet und der Zusammenhang mit dem vorherrschenden Gottesbild hergestellt werden.

# 1. Die Antwort der östlichen Religionen auf die Frage nach dem Tod

Die nichtchristlichen Religionen suchen auf ihre je eigene Weise zu bestimmen, wie es um den Menschen angesichts von Leid und Tod bestellt ist. Es sind vor allem die mystischen Religionen des Ostens mit ihren Erleuchtungs- und Erlösungslehren und hier wieder besonders der Hinduismus und der Buddhismus, die – verglichen mit der jüdisch-christlichen Eschatologie – ein anders gelagertes Heilsangebot darstellen.

#### 1.1. Im Hinduismus

Das absolute Wesen, jenseits aller bestimmenden Eigenschaften – auch jener von "personal" oder "nicht-personal" – wird seit den Upanishaden (ca. 800 v. Chr.) im Brahmanismus-Hinduis-

mus als Brahman benannt: das Wort (gemäß seiner ursprünglichen Bedeutung), heiliger Spruch, Kraft des Gebets.

Dieses neutrische Brahman wird meist unpersönlich aufgefasst, selbst im Rigveda, das für seinen praktischen Polytheismus bekannt ist: als einziges Sein, als Drei-Einheit von absolutem Sein, absolutem Bewusstsein und absoluter Seligkeit. Da es zugleich aber auch personifiziert – als Brahma, Schöpfergott, erste Person der indischen Trinität (Brahma, Vishnu, Shiva) - vorgestellt wird, ist die Frage, ob denn der Hinduismus atheistisch sei, nicht eindeutig zu beantworten. Auch in den Upanishaden trifft man einerseits auf eine Art negativer Theologie, die vom Brahman als "Neti, Neti" (nicht-dies, nicht-dies) spricht, auf der anderen Seite auf positive Prädikationen: Brahman als das Seiende, die Wirklichkeit, die Erkenntnis, Seligkeit. Im Advaita-Vedanta und bei den Samkhyra begegnet eine betont monistische Auslegung, derzufolge alles, was die Welt ausmacht und auch die Götter, bloßer Schein, Maya, sind. Allein dem unvergänglichen Brahman, das mit dem Atman, dem individuellen Lebenshauch identifiziert wird, komme höchste Realität zu, "Pointiert der Buddhismus die Relationalität aller irdischen Wesen in ihrem Entstehen, Existieren und Vergehen, so tritt im Hinduismus ... auch die Gegenströmung hervor, der Wille zum bleibenden Bestand des Selbst (Atman) bzw. des Geistes, das Verlangen nach ewiger heiler individueller Identität aufgrund des Bezugs zum Brahman bzw. zum Tao."1

Es handelt sich um einen Panentheismus, in dem jede Vielheit von individuellen Selbsten und jede Differenz zum Ewigen verneint wird.

Samsara heißt die Wanderung durch die Wiedergeburten, die bei Hindus, Buddhisten und Jainas in ähnlicher Weise angenommen wird: zunächst ist darin impliziert, dass alle Wesen, ganz gleich ob Pflanze, Tier oder Mensch, dem Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt unterworfen sind – einer Bewegung, die ohne Anfang und praktisch ohne Ende ist. Für den Hinduismus sind die Höhen des himmlischen Bereichs, die Tiefen der Unter-

welt und der Schauplatz des von Leid gezeichneten Lebens während der Seelenwanderung zu durchlaufen. In diesem Werdeprozess verliert sich jede durchhaltende Identität, es gibt kein Kontinuitätsprinzip. Hier dürfte wohl der Hauptunterschied zu den westlichen Formen der Reinkarnationslehre liegen. Der Hinduismus erkennt als bleibendes Moment bloß das *Atman* (=Selbst) an, das dann aber wieder mit dem unpersönlichen Ganzen der Natur zusammenfällt.

#### 1.2. Im Buddhismus

Was wir als "Buddhismus" bezeichnen, ist keine einheitliche Weltsicht. Seine Lehren präsentieren sich als keineswegs einheitlich. In den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt kam es im Buddhismus zu einer Spaltung. Die Strengen, die überzeugt waren, die ursprüngliche Lehre Buddhas zu vertreten, wurden nach dem "kleinen Fahrzeug" (= Hinayana) benannt, die Freien, die allen das Heil bieten wollten, nannten ihre Richtung nach Mahayana, dem "großen Fahrzeug". Im Mahayana-Buddhismus wurde Buddha zur Personifikation der Wahrheit, zum Heilsgott. Der Mahayana-Buddhismus entwickelte sich zu einer reichen, bunten Erscheinung: Ein reicher Kult, eine altruistische Ethik bildeten sich aus. Reformatoren traten auf, man sprach vom Buddha des Unermesslichen Lichtes. Wer im Glauben seinen Namen anruft, kann nach dem Tod ins Paradies kommen, wo ihm der Eingang ins Nirvana sicher ist.

Nur die Bodhisattvas kehren aus dem Paradies zurück und predigen die Lehre, um viele zum Heil zu führen, ehe sie selbst ins Nirvana eingehen. "Das große Mitleid" treibt die Bodhisattvas, möglichst viele aus der Flut des Samsara herauszuholen. Eine selbständige Richtung stellte die persönliche Versenkung als das Erbe Buddhas in den Mittelpunkt ihres Lebens.

Im buddhistischen Spektrum überwiegt die "negative" Weltsicht, nach der jede Vielfalt der Gestalten und Formen und jede bestimmte Individualität nur als Schein gilt. Dabei wird die brah-

manische Idee eines ewigen, vom Karma der Welt unberührten Atman ausdrücklich abgelehnt: Es ist mit allem anderen verwoben, ohne individuelle Seinsweise. Für den Buddhismus stellt die Vorstellung vom "Ich", dem etwas zukommt oder angehört und dem darum Akte oder Leiden zugeschrieben werden können, ein Trugbild der Vorstellung dar. Personal identity is not what matters, würde man angelsächsisch sagen. Edward Conze, der den Argumenten gegen den objektiven Begriff des Selbst im Buddhismus nachgegangen ist, schreibt dazu: "Wir werden aufgefordert, gegen die intellektuelle Überzeugung anzukämpfen, als gäbe es so etwas wie ein Selbst oder eine Seele, oder eine Substanz oder Beziehungen wie angehören oder besitzen. Es wird nicht bestritten, dass das Selbst usw. eine Gegebenheit oder Erfahrung des gesunden Menschenverstandes ist. Aber wenn es sich um die Tatsachen der absoluten Wirklichkeit handelt, müssen wir das Selbst und alle derartigen Vorstellungen verneinen."2 Gautama Buddha (ca. 560-480 v. Chr.) war ein entschiedener Vertreter der Auffassung, dass die menschliche Seele ein fließender Prozess ist. Aus der Strömung dieser negativen Seelenlehre entstand der Begriff des Nicht-Selbst (Anatman), der zum Ausdruck bringen will, dass der Mensch wie alle lebenden Wesen ein Kristallisationspunkt von Energie ist, der im karmischen Vorgang des Stirb und Werde auftaucht, um dann wieder zu verschwinden.

Dieser Typ von Religion betont die Andersartigkeit und Unfassbarkeit des Absoluten. Er steht vor dem Problem, dass diese Unfassbarkeit allerdings nicht den Unterschied zum Atheismus und Nihilismus verwischen darf. Zu einem ganz anderen Gott scheint man kaum ein Verhältnis persönlichen Glaubens und Betens haben zu können. In der Tat glaubt der Buddhist auch nicht an Gott. Er betet nicht zum Absoluten.

Man muss beachten, dass das Absolute hier als das Nicht-Endliche definiert wird, also als dasjenige, worüber keine positiven Aussagen mehr möglich sind, also als "Nichts". Vom primär negativ bestimmten Endlichen ist kein positiver Begriff des Abso-

luten zu gewinnen. So zielt denn auch in der buddhistisch inspirierten japanischen Philosophie der intellektuelle Diskurs auf den Nachweis der Nichtigkeit des Endlichen. Sollen vom Endlichen her affirmative und d. h. analoge Aussagen über Gottes Existenz und Wesen möglich sein, so muss das Dasein des Endlichen vorweg als etwas Positives aufgefasst werden. Eine solche Konzentration auf das "Sein" ist aber dem Buddhismus mit seiner Tendenz auf das "Nichts" versagt. Der Buddhist wendet sich nicht an Gott, denn zu einem rein negativ bestimmten Absoluten kann man kein persönliches Verhältnis aufbauen. Zum "nackten" Absoluten kann man nicht beten.

### 1.3. Charakterisierung der mystischen Einheitsreligionen

### a. Ungeschichtlichkeit

Die mystische Erfahrung ist sowenig an geschichtliche Ereignisse wie an geschichtliche Stadien gebunden, denn sie trägt sich im Innern des Menschen zu. Die absolute Mystik ist keine Religion der Selbsterschließung Gottes. Er bricht nicht in die Zeit ein. Leib, Kultur und Geschichte gehören nicht zum Wesen der Mystik. Sie sind ihr äußerlich. Wenn das Entscheidende im Erleben des Menschen liegt, kommt es auf ein Handeln Gottes nicht an. Das Absolute bleibt völlig passiv. Und der Mensch hat keine Geschichte mit einem Gott, der handelt und ihn ruft. Ein göttlicher Anruf, wie ihn der Prophet in Israel vernimmt, hat ein Datum, ein Hier und Jetzt. Wo aber alles am inneren Erlebnis hängt, kommt es nur auf den inhaltlichen Kern an. Dieser "Kern ist für alle Zeiten" derselbe.3 Die Geschichte ist dem Samsara, der schuldverhafteten ewigen Wiederkehr aller Dinge, zugeordnet. Sie trägt in sich keine Dynamik auf eine Vollendung. Sie hat kein Ziel vor sich, auf das sie zuläuft.

#### b. Das Streben nach Identität

Der östliche Weg des Gottsuchens mündet in die Einheit von allem mit allem. Diese Erkenntnis rechtfertigt den Ausdruck von den "mystischen Einheitsreligionen des Ostens". Schon die altindischen Upanishaden sprechen von der Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten: Solche Erlösung kommt zustande, indem das eigentliche geistige Selbst des Menschen (Atman) mit dem Wesen der Welt, dem Brahman, eins wird. Hier will der Mystiker aus der Vielfalt unserer Welt zum All-Einen gelangen. Und der Buddhismus führt den Menschen durch seine aszetischen Praktiken, durch die Verneinung des eigenen Wünschens Begehrens. über seine verschiedenen und Erleuchtungsstufen einem Endzustand entgegen, in dem alle Erscheinungen und individuellen Besonderheiten, auch das individuelle menschliche Selbst, überwunden sind: Das Nirvana ist die Auflösung des Endlichen. In ihm hat die Konkurrenz alles endlichen Lebens und auch die Person mit ihrem begehrenden Streben ein Ende. Erlösung vollzieht sich nach altbuddhistischer Lehre durch die Rückkehr des individuellen Selbst in seinen Grund, in dem alle Differenzen aufgehoben sind: als Ende der Person. Das Endliche geht mit dem Unendlichen zusammen. Das Einzelne löst sich wie ein Tropfen Wasser im Weltmeer des Unendlichen auf. Es wird zum Nichts.4

Es ist dieser Zug der Einheitsmystik, der dazu Anlass gibt, die Differenz zwischen einer personorientierten Religion und einer apersonalen Identitätsmystik als die entscheidende im Gefüge der verschiedenen Religionen herauszustellen.<sup>5</sup>

Dort, wo Gott nicht als ein Du geglaubt wird, das mich kennt und hört und von dem ein Anruf ausgeht, wo Gott also nicht Person ist, dort strebt der Mensch im Letzten das Aufgehen im All-Einen an: dem Brahman, dem Tao oder der Weltenergie:

Also, das Wesentliche ist hier: "Gott ist nicht eine der Welt gegenüberstehende Person, sondern die das All durchwaltende

geistige Energie. Religion bedeutet das Einschwingen meines Ich ins kosmische Ganze, die Überwindung aller Trennungen."<sup>6</sup> "Daraus kann gefolgert werden, welche theoretischen und praktischen Programme für den Dialog des Christentums mit den Religionen nicht genügen, und welchen Beitrag das Christentum aus seinem eigenen Wesen in die Begegnung mit den Religionen einbringen kann …"<sup>7</sup>

Für eine geschichtliche Offenbarungsreligion ist das beziehungsreiche Gegenüber von Ich und Du kennzeichnend: die Liebe, die nicht zur Verschmelzung führt. Darum heißt die große Alternative: Mystik der Identität oder personales Verständnis Gottes.

In seinem Buch über die Weltreligionen "Glaube, Wahrheit, Toleranz" schreibt der jetzige Papst: "Der Verschmelzungseinheit mit ihrer Auflösungstendenz ist die personale Erfahrung entgegenzustellen: Einheit der Liebe ist höher als die gestaltlose Identität." Und auch: "Zwischen Gott und Göttern, zwischen personalem und impersonalem Gottesverständnis gibt es keine letzte Vermittlung."

# 2. Zeitgenössische Reinkarnationsvorstellungen

Wir erleben heute ein neues Aufkommen religiöser Strömungen. Manche haben von einer "Patchwork-Religion" gesprochen, in der jeder sich das zurecht legt, was er brauchen kann. In seiner Predigt bei der Abschlussmesse des Weltjugendtages in Köln sagte der Papst in seiner Predigt: "Und so gibt es zugleich mit der Gottvergessenheit auch so etwas wie einen Boom des Religiösen. Ich will nicht alles schlecht machen, was da vorkommt. Es kann auch ehrliche Freude des Gefundenhabens dabei sein. Aber weithin wird doch Religion geradezu zum Marktprodukt. Man sucht sich heraus, was einem gefällt, und manche wissen Gewinn daraus zu ziehen. Aber die selbstgesuchte Religion hilft uns im letzten nicht weiter. Sie ist bequem, aber in der Stunde der

Krise lässt sie uns allein. Helft den Menschen, den wirklichen Stern zu entdecken, der uns den Weg zeigt: Jesus Christus."

Im Unterschied zu den Reinkarnationslehren, die der Buddhismus und Hinduismus kennen, deren erklärtes Ziel die Befreiung aus dem negativ eingeschätzten Kreislauf der Wiedergeburten ist, kommen die westlichen Varianten dieser Lehre dem Lebensgefühl des modernen Menschen entgegen, der sich schwer tut mit der Aussicht, etwas in seinem Leben könne je definitiv werden. Um aus allen Möglichkeiten, die er hätte, wirklich etwas zu machen, dazu hat er keine Zeit. Selbstverwirklichung gelingt ihm nur partiell. Sagt er zu dem Einen Ja, so impliziert dies ein Nein zum Anderen. Um die ganze Palette seiner möglichen Selbstentwürfe zu realisieren, benötigt er, wenn seine Lebenszeit verstrichen ist, mehr und weitere Leben. Er empfindet die faktische Negativität des Lebens nicht als derart drückend, dass er in einen Zustand entkommen muss, in dem der Zyklus von Stirb und Werde aufgehoben ist; er sucht keine Erlösung.

Wir haben es zu tun mit einer positiven Bewertung der Reinkarnation im Westen und der negativen im Osten, d. h. in den traditionellen Religionen des Buddhismus und Hinduismus. 10 Im Westen erblickt man in der Reinkarnation eine neue Chance, gibt sie doch einen neuen Versuch frei, sein Leben in die Hand zu nehmen und zu verwirklichen. Man fühlt sich von der Last befreit, alles schon jetzt erreichen zu müssen. Der Osten aber weiß um die Not des ständigen Neubeginns innerhalb derselben Wirklichkeit, die von Leiden und Wiedergeburt gekennzeichnet ist und aus der es gerade durch den Eintritt in das Nirvana zu entfliehen gilt.

Die zeitgenössischen Reinkarnationsvorstellungen, dem westlichen Denken entstammend, sind ein Kind der Aufklärung. Sie folgen einem optimistischen Grundzug: die allgemeine Dynamik des Fortschritts soll die individuelle Höher- und Weiterentwicklung vorantreiben. Jedes moralische Versagen kann durch Optimierung der eigenen Fähigkeiten ausgeräumt, die Optimierungsstrategie selbst durch Fehlerreduktion in der Zu-

kunft verbessert werden. Damit scheidet eine Möglichkeit a priori aus: den Sinn seiner Existenz und das Leben im Ganzen radikal zu verfehlen.

Der Tod hat im Kontext dieses Denkens seinen verendgültigenden Charakter verloren. Er ist eben nicht mehr "Ende", aber auch nicht "der Beginn eines neuen Lebens bei Gott" (katholische Begräbnisrituale). Damit korrespondiert die fundamentale Ablehnung der ausschließlichen Gegensätzlichkeit oder Kontradiktion von Gut und Böse. Letzteres kennzeichnet nur den Mangel an evolutiv erreichbarer Selbstvervollkommnung. Ihm fehlt die personale Qualifikation, die es als verfehlte Verantwortlichkeit eines Subjekts (der Person) erweisen würde, das zu selbstursprünglichen und sittlichen relevanten Akten fähig ist. Dies hängt seinerseits damit zusammen, dass hier das personale Gottesbild fehlt: hinter der Oberflächenstruktur, die in erster Instanz erfahren wird, liegt für den westlichen "Holismus" als Grundwirklichkeit der gesammelte Ozean an Energie, das universale Beziehungsnetz oder die Weltseele, das Tao, in dem alles mit der Seele des Kosmos eins ist. David Bohm, ein Vertreter der New-Age-Bewegung, sagt dazu: "Wir gehen vom Entfalteten zum Eingefalteten, dann zu einer tieferen multidimensionalen Ebene und dann noch weiter zu einem unendlichen Ozean außerhalb des Raumes, wie wir ihn gewöhnlich erfahren. Vielleicht kann Meditation uns tief in diesen Ozean physikalischer und mentaler Energie führen, die universal ist".11

Für Ken Wilber, den eigentlichen Systematiker des "New Age", wird "das Problem des Todes, die Angst vor dem Nichts" sich nur für jenes Selbst stellen, "das meint, es sei nur ein Teil".¹² Was in dieser Theorie einer pankosmischen Vernetzung negiert wird, ist die absolute Differenz zwischen endlichem und unendlichem Sein, die von der Schöpfungstheologie bedacht wird: der Mensch ist für Wilber wie für viele der neugnostischen Vertreter von Religion nicht ein endliches Geschöpf, sondern "Teil" des Absoluten. Er ist gewissermaßen selbst Gott.

#### 3. Bewertung

Im Westen wird die Reinkarnation sehr positiv gesehen. Sie gilt als Hoffnungsmodell. Man könnte die westliche Version der Wiederverkörperungslehre, wie sie u. a. von den genannten Autoren vertreten wird, unter verschiedenen Aspekten kritisieren. Ich möchte dies nur von zwei Ansätzen her tun: als erstes wäre zu bedenken, dass eine stete graduelle Höherentwicklung der eigenen körperlichen, ästhetischen, intellektuellen und ethischen Potenzen noch keinen Ausstieg aus dem innerweltlichen Bereich und keinen Überstieg in eine eschatologische Fülle bedeutet. Erst dort wäre die Vollendung aller unendlichen Hoffnungen, Sehnsüchte und Erwartungen gegeben. Alle Versuche, das irdische Leben mit seiner ihm immer anhaftenden faktischen Negativität ins Unendliche zu verlängern, führen doch nicht über die Welt hinaus. Eine quasi unendliche Summierung von begrenzten Zeitabschnitten kann nur eine "schlechte" Unendlichkeit ergeben. Sie würde den Menschen niemals aus der kleinen Welt seiner eigenen Artefakte herausführen und damit seine größte Not nicht beseitigen: eingesperrt zu sein im Gehäuse der selbstgeschaffenen Immanenz. Er bliebe in der reinen Diesseitigkeit gefangen. Man kann hier dagegenstellen, dass die Aufsummierung endlicher Weisen der Selbstentfaltung, wie sie im Vollzug der menschlichen Grundvermögen angelegt ist, niemals als Summe eine unendliche Erfüllung, die das Ziel aller menschlichen Selbsttranszendenz wäre, ergibt.

Dem steht christlich eine Unendlichkeit gegenüber, die eine Intensivierung des Lebens meint, Teilnahme am Gespräch der Liebe zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist.

Sodann muss ein Gesichtspunkt eingebracht werden, der mit dem gerade bedachten verwandt ist: Die Vertreter der westlichen Reinkarnationslehre geben vor, ein Wesen wie der Mensch, angelegt auf eine unendliche Erfüllung seines Wesens, könne aus eigenen Stücken seine Selbstvollendung erreichen, er müsse dazu nur die ihm gegebenen Möglichkeiten entsprechend nut-

zen. Darum handelt es sich beim Reinkarnationsmodell um ein Selbsterlösungssystem.<sup>13</sup> Die Theologie hat, gerade im Streit mit dem Pelagianismus, immer auf der übernatürlichen Vollendung durch die Gnade bestanden, im Vergleich zu der alle natürlichen Anlagen und Potenzen inadäquat bleiben.

Es ist die Gnade, die den erlösungsbedürftigen Menschen höher führt und über sich hinauswachsen lässt. Der Wille ist zwar gefordert, das höchste Gut, die Gemeinschaft mit Gott, auch anzustreben, doch es ist die Gnade, durch die diese Vollendung geschieht. Gott in Liebe näher zu kommen, setzt dabei eine Sicht voraus, nach der Gott Person ist; es muss ein Anruf von ihm an den Menschen ausgehen.

Nur Gott kann den Menschen in die Fülle der Liebe und des Lichtes führen, wo sein Unendlichkeitsstreben zur Ruhe kommt, denn er ist das letzte Ziel, zu dem er unterwegs ist. So ist denn die Hoffnung des Christen auf eine eschatologische Erfüllung etwas völlig anderes als die blasse Aussicht auf ständige Verbesserung des Selbst, auf die man in der Seelenwanderungslehre meint setzen zu müssen.

In den alten Religionen des Ostens hat man sich dagegen ein feines Gespür dafür bewahrt, dass der Mensch einer Läuterung durch Leiden bedarf, durch die er schließlich der faden Wiederkehr der iridschen Existenzen, dem Rad der Zeit, entrinnen kann. Im Nirvana, der höchsten Seligkeit oder in der Verschmelzung mit dem Brahman, findet der Kreislauf der Wiedergeburten ein Ende. Also, der Buddhist und auch der Hindu suchen durch Emporläuterung aus diesem Kreislauf auszubrechen. Die Erlösung besteht hier im Verlöschen der eigenen Existenz. Dies zeigt klar die Konsequenz dieser nicht-personalen Einheitslehre, sei es in der östlichen oder westlichen Version:

"Wo rein negative Philosophie und Theologie beziehungsweise Mystik als unumgänglich verkündet und erfahren wird, da wird der Mensch … in die Alternative gedrängt, das Verlöschen als seine Bestimmung mit allen Folgen zu akzeptieren oder Endliches zu verabsolutieren und darin seine Götzen zu suchen."<sup>15</sup>

Wo Gott nicht als Person anerkannt wird, bleibt der Mensch mit seiner Schuld allein. Er kann ihr nicht entrinnen. So liegt der eigentliche Unterschied, der die Reinkarnationslehren vom christlichen Glauben trennt, in der Gottesauffassung. Wenn Gott kein absolutes "Du" ist, der den Menschen geschaffen hat, sondern nur eine den Kosmos durchwaltende Kraft, dann ist auch der Mensch nicht als einmalige, unverwechselbare Person im Blick. Nur ein personaler Gott kann Schuld vergeben und den Menschen in die Gemeinschaft mit sich rufen.

Die ganze christliche Glaubenswelt erhält ihren Sinn durch die Lehre vom Personsein, ja von der Dreipersönlichkeit Gottes und der personalen Natur des Menschen, der das Ebenbild dieses Gottes ist. Es geht im Letzten um das Personsein und Leib-Person-Sein des Menschen, das den Dreh- und Angelpunkt des Dialogs mit den Religionen bilden muss.

#### Anmerkungen

A. Gläßer, Religionskritik, Glaubensbegründung und interreligiöser Dialog. Vom deutschen Idealismus zu Nietzsche und zur Postmoderne, Regensburg 2000, 267.

- <sup>2</sup> E. Conze, Der Buddhismus, Stuttgart/Berlin/Köln <sup>10</sup>1995, 17.
- <sup>3</sup> Vgl. ebd., 33.
- <sup>4</sup> Vgl. K. Nishitani, Die religiös-philosophische Existenz im Buddhismus, in: Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion, hrsg. von R. Weiser, Tübingen 1960, 381–398, hier: 386f.; vgl. ders., Was ist Religion?, Frankfurt/Main 1982, 133f.; 139; 189; vgl. H. Bürkle, Der Mensch auf der Suche nach Gott Die Frage der Religionen (Amateca, Bd. 3), Paderborn 1996, 157.
- J. Ratzinger, Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg/Basel/Wien 2003, 38.
- <sup>6</sup> Ebd., 103.
- <sup>7</sup> A. Gläßer, 267.
- <sup>8</sup> Vgl. ebd., 39.
- <sup>9</sup> Ebd., 85.
- Vgl. zu diesem Abschnitt, M. Stickelbroeck, Nach dem Tod. Himmel, Hölle, Fegefeuer, Augsburg 2004, 36-39.
- David Bohm, Das holographische Weltbild, München 1988, 215.
- <sup>12</sup> K. Wilber, Wege zum Selbst. Östliche und westliche Ansätze zu persönlichem Wachstum, München 1984, 103.

- Vgl. Ziegenaus, 291.
   Vgl. Gläßer, 250.
   Gläßer, 268.

# Die katholische Kirche im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen

Die Erklärung Nostra Aetate des Zweiten Vatikanums

### Anton Ziegenaus

#### 1 Außerhalb der Kirche kein Heil?

Sie kennen die Geschichte von dem alttestamentlichen Propheten Jona. Er bekam von Gott den Auftrag, der Stadt Ninive den Untergang anzukündigen. Da er aber wusste, dass Gott barmherzig ist, er aber den Untergang Ninives wünschte, wollte er den Auftrag nicht ausführen und floh nach Spanien. Gott zwingt ihn, nach Ninive zu gehen. Die Stadt ließ tatsächlich von ihrem schlechten Treiben ab und bekehrte sich. Jona war darüber zornig. Nun aber musste er noch eine Belehrung erhalten: Ein Rizinusstrauch, der ihm Schatten spendete, verdorrte überraschend, was wiederum den Missmut des Propheten erregte. Da machte ihm Gott klar: Du ärgerst dich über den Verlust des Strauches, für den du nichts getan hast. "Mir aber sollte es nicht leid sein um Ninive, die große Stadt", mit mehr als "120000 Menschen" und "viel Vieh" (Jon 4,10f).

Wenn Gott sich schon um die Niniviten und ihr Vieh kümmert, kann ihm doch das ewige Heil vieler nicht gleichgültig sein. Gottes Sohn kam, zu suchen, was verloren war. Er verlangte jedoch Umkehr, Glaube, Taufe. "Wer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes kommen" (Joh 3,5). Die Frage lautet nun: Wenn demnach die Taufe zum Heil notwendig ist, wenn Jesus die Jünger anweist, "alle Völker zu Jüngern zu machen und zu taufen" (vgl. Mt 28,19) und "aller Kreatur das Evangelium zu verkünden": "Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet" (vgl. Mk 15f): Was geschieht dann

mit den Ungetauften? Die Frage betrifft nicht jene, die sich bewusst dem Glauben und der Taufe verweigern, sondern jene, die nie davon gehört haben. Gilt auch für sie die Heilsnotwendigkeit der Taufe oder der von Cyprian im dritten Jahrhundert aufgestellte Satz: Extra ecclesiam nulla salus – außerhalb der Kirche kein Heil?

Andererseits muss die Aussage von 1 Tim 2,4ff beachtet werden: "Gott will, dass alle Menschen gerettet und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen", und: Jesus Christus "hat sich als Lösegeld hingegeben für alle". Gottes Heilswille und Jesu Erlösungstat sind universal ausgerichtet, nicht partikular. Sollte Gottes allgemeiner Heilswille nur ein schöner Wunsch sein, für den er keine Realisierung wüsste? Einmal hat man die exklusive Interpretation von Joh 3,5 unter Heranziehung anderer Bibelstellen eingeschränkt. Dem Schächer wurde ohne Taufe das Heil verheißen.1 Auch die Bluttaufe der Martyrer wurde immer als Ersatz für die Wassertaufe anerkannt. Schließlich muss berücksichtigt werden, dass der Satz: Außerhalb der Kirche kein Heil, im Altertum und Mittelalter im Zusammenhang mit Glaubensspaltungen oder sakramentsfeindlichen Sekten formuliert wurde. Nicht zielt der Satz auf Menschen, die von der Kirche nichts wissen konnten oder schuldlos von ihr getrennt sind. Papst Pius IX. verbindet den Grundsatz: "Außer der Kirche kein Heil" mit dem Entschuldigungsgrund der ignorantia invincibilis. Er erklärt, "dass diejenigen, die an unüberwindlicher Unkenntnis in Bezug auf unsere heilige Religion leiden und die, indem sie das natürliche Gesetz und seine Gebote, die von Gott in die Herzen aller eingemeißelt wurden, gewissenhaft beachten und bereit sind, Gott zu gehorchen, ein sittliches und rechtes Leben führen, durch das Wirken der Kraft des göttlichen Lichtes und der göttlichen Gnade das ewige Heil erlangen können", da Gott "in seiner höchsten Güte und Milde" niemand ohne "willentliche Schuld" mit der Hölle bestraft (DH 2866). Zugleich wird aber der Indifferentismus verworfen, der meint, in jeder Religion könnten die Menschen das ewige Heil erlangen. Vor einer zu optimistischen Beurteilung der

Heilschancen außerhalb der Kirche wird ebenso gewarnt (vgl. DH 2915ff). Die kirchengeschichtliche Forschung zeigt, dass bei Anerkennung der Heilschancen außerhalb der Kirche nach der Reformationszeit (Entdeckung Amerikas, Seeweg nach Fernosten) und im 19. Jahrhundert (Kolonialisierung Afrikas!) die Missionsbewegung in der Kirche einen starken Auftrieb gefunden hat.

#### 2. Lehre des Zweiten Vatikanums

Diese Überlegungen zeigen, dass die Kirche sich immer des Missionsauftrags Jesu bewusst war, besonders dann, wenn hautnah die Existenz nichtchristlicher Völker erlebt wurde. So wurde in den ersten vier Jahrhunderten das römische Reich für den Glauben an Jesus Christus gewonnen. Nachher die Stämme der Germanen, bis hinauf in den hohen Norden, Anschließend wurde den slawischen Völkern das Evangelium verkündet, und zwar von Westen aus den Polen und Böhmen, von Byzanz aus den Ukrainern und Russen. Die Entdeckung Amerikas und des Seewegs nach Indien ließ die Christen neue Aufgabenfelder erkennen. Franz Xaver kam im 16. Jahrhundert bis nach Japan, im 19. Jahrhundert trat Afrika als Missionsgebiet ins Blickfeld. Johannes Paul II. stieß in Indien auf Widerspruch, als er dem dritten Jahrtausend die Missionierung Asiens zum Auftrag machte. Wenn ich die Geschichte recht interpretiere, war für die westliche katholische Kirche die östliche Orthodoxie und der südlich-südöstliche Islam ein Hindernis. die Missionsmöglichkeit in Asien und Afrika wahrzunehmen. Erst als diese Grenze auf dem Seeweg umfahren werden konnte, nahm die Missionstätigkeit wieder zu.

Dem zweiten Vatikanum zufolge (LG 16) sind jene, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, "auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeordnet". Dabei werden zuerst das von Gott berufene Volk des Alten Bundes genannt, dann "die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und den

einen Gott anbeten, den barmherzigen ... Aber auch die anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne ..." Dann wird sogar in Hinblick auf die Atheisten gesagt: "Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch nicht ohne die göttliche Gnade ein rechtes Leben zu bemühen." Doch wird sich die Eitelkeit menschlichen Gedanken nicht ignoriert, welche mehr der Schöpfung als dem Schöpfer dienen und die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauschen. Ohne Gott sei der Mensch Verzweiflung ausgesetzt. Schon deshalb muss die Kirche zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Heils der Menschen die Mission fördern, zu der sie vom Herrn aufgefordert ist.

In der "Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" – lateinisch: Nostra Aetate – werden diese Gedanken ausführlicher dargestellt. Es geht hier nicht um das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Einzelnen, sondern zu den nichtchristlichen Religionen. Auf die verschiedenen Entwürfe zu diesem Dekret, das anfänglich auf das Verhältnis von Juden und Christen² fixiert war, soll hier nicht näher eingegangen werden.

Art. 1 verweist auf das Zusammenwachsen der verschiedenen Völker zu einer Gemeinschaft. Sie haben in Gott denselben Ursprung und dasselbe Ziel. Seine Vorsehung und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen. Diese Menschen erwarten von den Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins: "Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tod? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?"

Hier werden die gemeinsamen Fragen genannt, auf die von den verschiedenen Religionen Antworten erwartet werden. Art. 2 geht auf die verschiedenen Erfahrungen der Völker hinsichtlich einer verborgenen Macht, auch "einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters" ein. Der Hinduismus sucht in unzähligen Mythen, aszetischen Lebensformen und "vertrauender Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage." Der Buddhismus erkennt das radikale Ungenügen der Welt und sucht einen Weg "zur höchsten Erleuchtung." Die Religionen suchen der Unruhe des Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen. Das Konzil erkennt Wahres und Heiliges in den Religionen an. Es ist ein "Strahl jener Wahrheit, der alle Menschen erleuchtet." Die katholische Kirche verkündet jedoch unablässig "Christus, der ist der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden". Die Religionen erkennen also einen Strahl jener Wahrheit, die in Christus in ihrer Fülle leuchtet. Mit Klugheit und Liebe sollen die Christen Gespräche mit den Bekennern anderer Religionen führen, das Wertvolle bei ihnen anerkennen und das "Zeugnis des christlichen Glaubens" geben.

Art. 3 befasst sich mit den Muslimen. Sie beten Gott als den einzigen³ an, den lebendigen ... barmherzigen, allmächtigen, "den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat". Sie unterwerfen sich Gottes "verborgenen Ratschlüssen ..., so wie Abraham sich unterworfen hat, auf den sich der islamische Glaube gerne beruft". Sie verehren Jesus als Propheten, wenn auch nicht als Gott, verehren die jungfräuliche Mutter Maria. Sie erwarten die Auferweckung und das Gericht und verehren Gott durch Gebet, Almosen und Fasten.

Dieser Artikel wirft die Frage auf, ob die Erklärung das Wesen und den Umfang des Islams trifft. Die einen kritisieren, es wäre ignoriert worden, dass im Koran Jesus auch "Wort Gottes" und "Geist Gottes" genannt werde. Allerdings hätte diese Erwähnung zu Interpretationsschwierigkeiten geführt. Andere bemängeln das Schweigen über die muslimische Moral, etwa die

Polygamie und die Verstoßung der Frau durch eine reine Willenserklärung des Mannes. Auch das Schweigen über Mohammed fällt auf. Man wollte offensichtlich dem Wunsch nach einem Dialog keine starken Schwierigkeiten voranstellen. Die unterschiedliche Sicht Jesu: Gott oder Prophet, wird aber nicht verschwiegen, damit auch nicht die unterschiedliche Sicht des Monotheismus (streng monotheistisch oder trinitarisch?). Ob der Anknüpfungspunkt bei dem Glauben an den Gott und den drei Zweigen der Abrahams monotheistischen Offenbarung geschichtlich und theologisch überzeugt (denn die Entwicklung führt auseinander und Gal 3,16 schließt mehrere Nachkommen Abrahams der Verheißung aus dahingestellt. Insgesamt muss man jedoch anerkennen, dass Art. 3 im Vergleich zu den fernöstlichen Religionen die meisten Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam herausarbeiten kann.

In Art. 4 gedenkt das Konzil der geistlichen Verbindung des Volkes Gottes des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams. Der Glaube der Kirche hat bei den Patriarchen und Propheten begonnen. Der Auszug aus der Knechtschaft Ägyptens bildet das Heil vor. In den von diesen Wurzeln genährten Ölbaum sind die Heiden als "wilde Schösslinge eingepfropft" worden, "Christus unser Friede" hat Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt, Christus ist Jude, Sohn der Jungfrau Maria. Auch die Apostel und die ersten Jünger stammen aus diesem Volk.

Obwohl die Juden die Zeit der Heimsuchung nicht erkannten und nicht wenige sich der Ausbreitung des Evangeliums widersetzt haben, werden sie immer noch "um der Väter willen" von Gott geliebt; denn seine Gnadengaben und seine Berufung sind unwiderruflich. Obgleich die jüdischen Obrigkeiten auf den Tod Jesu gedrungen haben, kann man diese Ereignisse weder allen Juden damals noch den heutigen Juden zur Last legen. Das Konzil fordert aufgrund des gemeinsamen geistlichen Erbes gegenseitige Kenntnis und Achtung und beklagt "auf Antrieb

der religiösen Liebe des Evangeliums" alle Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus. Jesus Christus ist um der Sünden aller Menschen willen gestorben, damit alle das Heil erlangen. Das Kreuz ist Zeichen der universalen Liebe Gottes. Art. 5 unterstreicht die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Jede Diskriminierung eines Menschen wegen Rasse, Farbe, Stand oder Religion widerspricht dem Geist Christi.

# 3. Die Fülle – Zur Verhältnisbestimmung von der Katholischen Kirche zu den Religionen

Das Konzil stellt in seiner Erklärung Gemeinsamkeiten unter den Religionen heraus, verschweigt aber nicht die Unterschiede. Diese liegen in den verschiedenen Vorstellungen von Gott als verborgener Macht oder als höchstem und vielleicht sogar als personalem Wesen. Diese Unterschiede prägen selbstverständlich auch das Bild vom Menschen und seinem Ziel. Das Konzil betont die Universalität der Erlösungstat Christi und der Liebe Gottes. Deshalb will es den Dialog und gegenseitiges Verstehen zwischen den Religionen fördern.

In LG 16 wird die Heilsmöglichkeit aller Menschen gelehrt. In einer Zeit, wo der atheistische Kommunismus ein Drittel der Menschheit beherrschte, wird in diese Betrachtung auch der Atheismus einbezogen: Auch der Atheist ist nicht von vornherein vom Heil ausgeschlossen.

Viele Zeitgenossen vertreten die Meinung, alle Religionen wären gleich und Wege zum ewigen Heil. Mag sein, dass sich manche für diese Auffassung auf das Konzil berufen. Davon sagen aber die vorgestellten Texte nichts. Die Meinung von der Gleichheit aller Religionen ist wohl vom heutigen Relativismus und von der Aufklärung (Lessing!) herzuleiten. Man bringt dazu den Vergleich mit einer blumenbedeckten Wiese: Die Blumen haben jeweils verschiedene Farben und Gestalten, aber alle sind für sich schön. Oder man verweist auf die Geheimnishaftigkeit des transzendenten Gottes: Wir könnten deshalb immer bloß

eine Seite Gottes erkennen, ihn aber nie so wie er ist. Die Religionen entsprechen dieser Auffassung zufolge den verschiedenen Aspekten des unzugänglichen Gottes. Wenn alle Religionen gleich sind, führen Islam oder Hinduismus genauso in die ewige Seligkeit wie der christliche Glaube.

Eine Mission wird unter solchen Voraussetzungen sinnlos. Deshalb sagen auch manche Theologen, Ziel der Mission könne nicht mehr, wie nach Mt 28,19, sein, alle Menschen und Völker zu Jüngern Jesu zu machen, sondern den Buddhisten zu einem besseren Buddhisten, den Muslim zu einem besseren Muslim und den Christen zu einem besseren Christen. Ein Mitglied eines Missionsordens sagte mir vor Jahren, diese Aussicht hätte in seinem Orden in Japan mehr Missionare zum Austritt veranlasst als etwa das Zölibatsproblem. Mission wird bei solchen Annahmen sinnlos. Darin wird auch der Grund liegen, weshalb bei vielen unterschwellig Angst vor einer Unterwanderung oder Verfremdung durch Türken herrscht, aber niemand daran denkt, sie zu missionieren und dadurch zu integrieren.

Das Konzil scheint solche Fehlschlüsse und Ausfälle geahnt zu haben, denn unmittelbar nach Art. 16 (LG), wo von den Heilschancen der Mitglieder anderer Religionen und sogar der Atheisten gesprochen wird, wird in Art. 17 an die Sendung des Sohnes durch den Vater und der Apostel durch Jesus Christus erinnert, alle Völker zu lehren und zu taufen. Ebenso wird in Art 2 von Nostra Aetate die Verpflichtung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums betont. Schließlich hat das Konzil ein eigenes Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche erlassen: Ad Gentes. Entscheidend sind die Art 2-9, die eine theologische Grundlegung der Mission bieten. Gleich zu Beginn heißt es: "Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ,missionarisch', da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters" (Art. 2). Dieser Plan Gottes, so wird dann erklärt, entspringe der "quellhaften Liebe" des Vaters. Diese quellhafte Liebe zeige sich schon in Gott selbst,

der als "der ursprungslose Ursprung", den Sohn zeugt und durch den Sohn den Heiligen Geist hervorbringt, nun in seiner Güte aus freien Stücken und gnadenweise auch uns Menschen erschaffen hat und zur Teilnahme an seinem Leben ruft. Im Plan Gottes liegt es auch, mit dem Einzelnen nicht nur auf innerem Weg in Verbindung zu treten, sondern sie als Glied eines Volkes in eins zu versammeln. Der Sohn hat die Welt, die durch ihn erschaffen worden ist, erlöst, obwohl sie aus Sündern besteht, und der Heilige Geist macht am Pfingsttag die Kirche öffentlich bekannt und bewirkt die Ausbreitung des Evangeliums. Die der vielen Völker am Pfingsttag ist Vorausbezeichnung in der Katholizität des Glaubens, die sich in der Kirche des Neuen Bundes in allen Sprachen vollziehen soll (vgl. Art. 3 u. 4). Vor der Himmelfahrt gründete Jesus die Heils" ..Kirche als Sakrament des und gab ihr Missionsauftrag. Die Kirche setzt die Sendung Christi zu den Armen fort (vgl. Art. 5). Die Mission ist Aufgabe der Hierarchie unter Beten und Mitwirken der ganzen Kirche (Art. 6). Dann wird Jesus Christus als der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen herausgestellt und damit auch die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe und der Kirche. Ohne sie gibt es "wenngleich Gott Rettung. Menschen. Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann" (Art. 7). Die Missionstätigkeit aber auch die zwischenmenschlichen fördert in Christus wie Frieden und die Überwindung Beziehungen gesellschaftlichen Schranken, die durch die Sünde errichtet werden, und führt zu Freiheit und Fortschritt. Die Mission ist also nicht nur um das rechte Verhältnis zu Gott besorgt, sondern "ein Ferment der Freiheit und des Forstschritts", der Einheit und des Friedens (Art. 8). Jeder kennt den Einsatz der Missionare für Schulen und Krankenhäuser. Weil Gottes- und Nächstenliebe zusammengehören, kann sich die Mission nicht nur um die Vertikale kümmern.

Da nur demjenigen die Heilschancen zuerkannt werden, der schuldlos vom Evangelium nicht gehört oder – genauer – nicht so gehört hat, dass er davon berührt geworden wäre, bleibt die Singularität Jesu Christi als des einzigen Erlösers aller gewahrt. Alle Menschen sind, ob sie es wissen oder nicht, auf Jesus Christus hingeordnet, "durch ihn und auf ihn hin geschaffen" (Kol 1,16). So kann Mission – richtig verstanden und betrieben – nie eine Verfremdung des Menschen sein. Dabei wird das Gute im Herzen des Menschen und in den Kulturen der Völker durch die Mission nicht zerstört, sondern vollendet. Sie ist deshalb auch ein Dienst am Menschen.

Wie aber wird das Heil vermittelt, wenn die nichtchristlichen Religionen als solche keine Heilswege sind? Nicht alle Religionen sind gleicherweise Heilswege, aber in ihnen findet sich, wie Art. 2 von Nostra Aetate lehrt, "Wahres und Heiliges", das auch die Katholische Kirche anerkennt. Dieses Wahre ist "ein Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet. Diese Wahrheit ist Jesus Christus, der nach Joh 14,6 "der Weg, die Wahrheit und das Leben" ist. In ihm finden die Menschen die "Fülle des religiösen Lebens". Zum Heil führt also letztlich die Wahrheit Jesus Christus, in dem die Fülle aufleuchtet, die aber auch rudimentär in den verschiedenen Religionen aufstrahlt. Das Konzil geht also von der katholischen Fülle aus, die sich in den christlichen Konfessionen in der bekannten Kurzformel et et, sowohl als auch (sowohl Glaube als auch Werke, Glaube und Vernunft, Schrift und Tradition, ausdrückt und nicht im aut – aut. entweder – oder (entweder Glaube oder Werk, d.h. nur Glaube usw.). Das für die christlichen Konfessionen gebrauchte Modell, die Kirche Christi in der katholischen verwirklicht ist, aber auch außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen (LG 8), lässt sich auch auf der Ebene der Religionen anwenden: Sie sind zwar selbst nicht Heilswege, bergen aber Wahres und Heiliges, das zur Kirche Christi hinführen kann.

Wenn also das Konzil von verschiedenen Weisen der "Hinordnung" der Menschen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, auf das Gottesvolk spricht (vgl. LG 16), kann dieses Wahre und Heilige als implizites Verlangen nach der Offenbarung verstanden werden, das als Brücke zur expliziten Fülle gelten kann.

Das Konzil hält also klar an der Höchstoffenbarung Gottes durch Jesus Christus als Gottes Sohn und an der Notwendigkeit der Mission fest, ohne damit die Heilschancen außerhalb der Kirche bei schuldloser Unwissenheit in Frage zu stellen. Allerdings muss man bedenken, dass das Konzil im Vertrauen auf die positive Eigenwirkung der Wahrheit und in der Absicht, eine Begegnung anzustoßen, interreligiöse manche negativen Erscheinungen der Religionen nicht ansprechen wollte, wie Menschenopfer (bei den Inkas), "Heilige Kriege", Polygamie. Zum Schluss sei noch ein Problem des interreligiösen Zusammenseins besprochen: Ist es Vertretern verschiedener Religionen möglich, gemeinsam zu beten? In Kindergärten, Schulen oder bei interreligiösen Treffen stellt sich das Problem hautnah: Soll man gemeinsam beten oder das Gebet ausfallen lassen? Nicht wenige werden aus verschiedenen Gründen für ein gemeinsames Gebet plädieren, vielleicht sogar auf das Gebetstreffen von Assisi 1986, das einige Fortsetzungen gefunden hat<sup>4</sup>, verweisen, zu dem der Papst die Repräsentanten der verschiedensten Religionen eingeladen hatte. Manche warfen dem Papst Götzendienst vor. Jedoch, wer sich nicht von den Kommentaren mancher Fernsehreporter täuschen ließ und von manchen Entgleisungen bei der Durchführung absieht, muss erkennen: Man ist zusammengekommen, um auf die Friedenspflicht – auch der Religionen, die so häufig Anlass zum Krieg gegeben haben – zu verweisen, hat aber nicht gemeinsam gebetet, sondern jede Religionsgruppe für sich.

Die Frage stellt sich nämlich: Zu welchem Gott soll gebetet werden. Man kann nicht gemeinsam Gott anrufen, wenn z. B. die Grundstruktur des Gebets lautet: Im Heiligen Geist durch

den Sohn vor dem Vater und die Muslime die Dreifaltigkeit ablehnen, oder wenn andere Personen Gott mehr als apersonale Urmacht verstehen. Das Schlagwort: Wir haben alle den gleichen Gott, entspringt einem relativierenden Synkretismus. Obwohl wir Christen mit den Juden die gleichen Psalmen als inspiriertes Wort Gottes beten, schließen wir es immer mit einem "Ehre sei dem Vater": Die trinitarische Perspektive gehört zum christlichen Gebet.

Das Verhalten in religionsgemischten Gruppen soll also nicht von Gleichgültigkeit bestimmt sein. Mutter Theresa, die sterbende Hindus von der Straße aufgelesen hat, damit sie wenigstens beim Tod Liebe erfahren, sagte zu ihren Patienten: Jetzt betest du zu deinem Gott und ich zu meinem. Hier wie beim Friedenstreffen in Assisi wurden sowohl die Unverwechselbarkeit christlicher Identität gerade beim Beten und auch der Respekt vor der religiösen Überzeugung und dem Gebet der Nichtchristen gewahrt.

Die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre: Dominus Jesus über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, wendet sich gegen falsches Toleranzverständnis und gegen den Verzicht auf die Wahrheitsfrage. Kardinal Ratzinger erklärte dazu in einem Kommentar<sup>5</sup>: "Wenn die Wahrheitsfrage nicht mehr gestellt wird, dann unterscheidet sich das Wesen der Religion nicht mehr von ihrem "Nichtwesen", hebt sich der Glaube nicht mehr ab vom Aberglauben, die Erfahrung nicht mehr von der Illusion. Ohne Wahrheitsanspruch wird schließlich auch der Respekt vor anderen Religionen widersprüchlich und sinnlos, weil es kein Kriterium gibt, um festzustellen, was in einer Religion positiv ist, um es von dem zu unterscheiden, was negativ oder Frucht des Aberglaubens und der Täuschung ist." Es wird dann die Aussage der Enzyklika Redemptoris Missio aufgegriffen: "Was immer der Geist im Herzen der Menschen und in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen bewirkt, hat die Vorbereitung der Verkündigung zum Ziel."6 Der Text bezieht sich ausdrücklich auf das Handeln des Geistes ... auch in den Religionen. Diese Überzeugung von der Fülle, der Universalität und der Endgültigkeit der Offenbarung Gottes im christlichen Glauben entspringt nicht "einem angemaßten Vorrang ..., sondern dem Geheimnis Jesu Christi, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist"<sup>7.</sup>

#### Anmerkungen

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Zum Ganzen vgl.: A. Ziegenaus, Katholische Dogmatik VIII, Aachen 2003, 58ff; 167ff, 226.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Näheres dazu: Das Zweite Vatikanische Konzil: LThK II, 406-487.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Qui unicum Deum adorant: Konzilskompendium v. K. Rahner u. H. Vorgrimler übersetzt: Die den alleinigen Gott anbeten: vgl. LG 16: Deum adorant unicum.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Vgl. G. Riedl, Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext, Berlin u. a. 1998.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Mitabgedruckt in der im Christiana Verlag, Stein am Rhein 2000 herausgegebenen Erklärung, S. 38-44.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ebd. 41.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Ebd. 43.

# Christlicher Glaube versus starren Monotheismus

### Leo Card. Scheffczyk

Wenn man moderne Religionswissenschaftler und Soziologen über die Zukunft der großen Religionen reden hört, so sprechen sie vom 21. Jahrhundert oder vom ganzen dritten Jahrtausend oft als von einer Phase eines Konkurrenzkampfes zwischen den genannten Großreligionen. Die Zukunft wird, ihrer Meinung zufolge, gekennzeichnet sein durch ein Ringen um die Vorherrschaft einer der Weltreligionen. In unserer folgenden Betrachtung geht es aber nicht um die Ausleuchtung eines solchen kämpferischen religiös-soziologischen Aspektes, obgleich die Präposition "versus" = "gegen" eine solche innere Auseinandersetzung nicht ausschließt. Es geht in ihr um die Herausstellung der Eigenart, des Eigenwertes, auch der Besonderheit des Christentums, das heute den früher behaupteten sogenannten Absolutheitsanspruch aufzugeben bereit ist.¹

Diesem drohenden Verlust der Einzigartigkeit von Christentum und Kirche, welche Einzigartigkeit in der Erklärung "Dominus Jesus" (2001) noch einmal einen großartigen Ausdruck gefunden hat2 (der freilich selbst von Kardinälen ablehnend beurteilt worden ist), gilt es, geistig zu begegnen: nicht, um damit den anderen Religionen ein triumphalistisches Selbstwertgefühl entgegenzustellen, auch nicht, um die eigene christliche Position apologetisch zu verteidigen, sondern um den Gläubigen, angesichts des Aufstiegs der Weltreligionen, die "Tiefe des Weisheit Erkenntnis Reichtums. der und der (Röm 11,33) mit Bezug auf die eigene Religion lebendig zu vermitteln und so den äußeren Wettstreit der Religionen zu einem inneren geistigen Geschehen der Werterkenntnis, des Wertvergleiches und der Entscheidung für die wahre Religion zu machen, die Augustinus allein im Christentum gegeben sah.<sup>3</sup>

Dieser Vergleich soll hier an dem den Religionen höchstmöglichen Vergleichspunkt angesetzt werden, nämlich an ihrem Gottesglauben. An diesem Punkt wird sogleich auch die große Verschiedenheit deutlich, welche das Christentum von den Religionen unterscheidet, nämlich die trinitarische Bestimmtheit des christlichen Eingottglaubens im Gegensatz zum bloßen abstrakten, starren Monotheismus der nichtchristlichen Religionen. Ein solcher Vergleich kommt freilich nicht ohne jede Kritik an diesen Religionen aus. Diese aber passt in das heutige Gespräch der Religionen nicht hinein, das fast gänzlich auf Versöhnung ausgerichtet ist. Diesen Widerstand aber gilt es, um der Wahrheit willen, auszuhalten.

Die gegenteilige Auffassung grenzenloser Toleranz bezeugte mir gegenüber bei einem Vortrag über den Unterschied zwischen muslimischem und christlichem Glauben ein Fachtheologe, der mir entgegenhielt, man solle heute in der Zeit der "Gottesfinsternis", des "Fehlens Gottes"<sup>4</sup>, nicht so sehr darum bemüht sein, den schwierigen Trinitätsglauben zu pflegen und zu vertiefen, man solle sich vielmehr, gerade auch unter Zuhilfenahme des monotheistischen Mohammedanismus, gegenwärtig mit der gemeinsamen Verteidigung des Eingottglaubens begnügen und aus diesem die Kräfte der geistigen Regeneration von Welt und Menschheit holen, eine Forderung, die einer faktischen christlichen Dreifaltigkeitsglaubens Kapitulation des kommt. Diese hat das Zweite Vatikanum nicht gemeint, wenn es den Muslimen wegen ihres Glaubens an den Schöpfer "Hochachtung" bezeugte (Nostra Aetate, nr. 3).

Daran wollen auch wir es nicht fehlen lassen, wenn wir im Folgenden den Vergleich beim Monotheismus und seiner positiven Wertung beginnen lassen, zumal ja das Christentum auch Monotheismus ist, allerdings kein solipsistischer, abstrakter und absoluter Monotheismus, sondern ein lebendig-konkreter, interpersonaler, dreieiniger Monotheismus.

# 1. Der Monotheismus als Gipfel natürlicher Religion

Es ist ein religionsgeschichtlich weithin anerkannter Befund, dass der Monotheismus, der Eingottglaube, eine herausragende Deutung und Anerkennung des Göttlichen darstellt, der das Gottheitliche in seiner Höhe, in seiner Erhabenheit und Transzendenz, aber auch in seiner Beziehung zum Geschöpflichen und Menschlichen in besonderer Weise entspricht. Dieser Befund deckt sich auch mit der religionswissenschaftlichen Überzeugung, dass sich das Entstehen des Monotheismus innerhalb der Religionsgeschichte nicht in einer schlichten kontinuierlichen Entwicklung vollzogen hat, sondern in einem langen Bemühen und Ringen des menschlichen Geistes um dieses höchste Erkenntnisgut. Dafür liefert schon die griechisch-römische Religionsgeschichte ein bezeichnendes Beispiel, wo sich die Gottesfrage in einem grandiosen Gang vom mythologischen Polytheismus bis hin (bei Platon) zu einem Schöpfer oder wenigstens bis hin zu einem Weltenbaumeister entwickelte. Selbst noch im jüdischen Monotheismus, in dem der Eingottglaube, unter Führung der göttlichen Offenbarung, seine beherrschende Rolle in der Menschheit gewann, scheinen immer noch polytheistische Hintergründe auf, die sich erst seit dem achten vorchristlichen Jahrhundert mit dem Propheten Hosea verlieren.<sup>5</sup> Erst bei dem nachexilischen Deutero-Jesaja streift dieser eine Gott auch die ihm anhaftenden Begrenzungen eines Nationalgottes ab und lässt sich als den einzigen über allen Völkern erkennen.

Will man diesen Eingottglauben Israels auf der Höhe seiner Geschichte gesamthaft charakterisieren, dann darf man an ihm einige Wesenszüge<sup>6</sup> hervorheben: das Schöpfertum Gottes, mit dem er die ganze Welt und in Sonderheit den Menschen als sein Abbild geschaffen hat (Gen 1,26f.). Daraufhin komme ihm universale Herrschaft über alle Völker zu, obgleich er in einem einzigartigen Auswahl- und Berufungsverhältnis auch der Gott des Bundes mit Israel, seinem auserwählten Volke, bleibt. Für Israel war dieser Gott der "alleinzige", zu dem es im täglichen Mor-

gen- und Abendgebet bekannte: "Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr als einer allein" (Dt 6,4). Mit diesem Bekenntnis hob sich Israel von den Göttern der Völker in unvergleichlicher Weise ab. Dem entsprach die auf Moses zurückgehende Grundweisung des ersten Gebotes im sogenannten Dekalog, dem "Zehnwerk" (Ex 20; Dt 5) mit der Forderung, "keine anderen Götter zu haben". Diese Forderung findet ihren Ausdruck noch einmal in einer anderen Gestalt, so, wenn dem ersten Gebot beidir kein Gottesbild gefügt wird: ..Du sollst (Ex 34,14.17; Lv 19,4; Dt 14,16.19). Damit waren nicht nur alle heidnischen Götterbilder aus dem Gesichtsfeld Israels verbannt. sondern es war jegliche Abbildung Jahwes durch von Menschenhand gefertigte Mittel als obsolet erklärt. Dieses für die Alte Welt unbegreifliche Verbot, die sich in der Darstellung ihrer Götter nicht genug tun konnte, hat für das gläubige Israel seinen Grund in der gänzlichen Andersartigkeit Gottes gegenüber allem Geschöpflichen, in der der Transzendenz und der Überweltlichkeit Gottes, der gegenüber ein "Abgebildetwerden" nicht nur widersprüchlich, sondern auch frevelhaft wäre. Dennoch aber bedeutet die Transzendenz und Überweltlichkeit Gottes keine Weltferne, keine gänzliche Distanz zur Welt und zur Schöpfung, in der nämlich auch der einzige Gott seinem Volk und der Welt zugleich gegenwärtig ist, so dass er für Israel in einer innigen Verbindung der nahe und der ferne Gott zugleich bleibt.

Der Bundesgott ist für Israel nämlich auch der geschichtsmächtige Gott, der die Menschheit und insbesondere "sein Volk" in ein dienendes Partnerschaftsverhältnis ruft, um die Geschichte auf ein Vollendungsziel hin zu führen. Der geschichtlich transzendente Gott, der dem Menschen begegnet, ist aber auch der personale Gott,<sup>7</sup> der sein Volk als seinen Sohn (Ex 4,22) und die Israeliten als "Söhne des Höchsten" anspricht (Ps 82,6). In diesem Verhältnis bezeugt sich Jahwe in seinem machtvollen freien Willen, in seiner Güte und Barmherzigkeit, wie auch in seiner weisheitsvollen Führung als Person. Während der Polytheismus

der Umweltreligionen durchwirkt ist von mythischen Gottessagen, von Theogonien und Kosmologien, erweist sich der eine Gott in seinem geschichtsmächtigen Handeln und Sprechen als Wirklichkeit höchster personaler Dignität, in sich selbst stehend und doch zugleich auch kommunikativ und interpersonal auf die menschliche Welt gerichtet vermöge der innersten personalen Kräfte von Gnade und Liebe.

Mit der Erkenntnis und dem Bekenntnis eines solchen personalen, transzendent-immanenten Monotheismus hat Israel sich unauslöschlich in die Religionsgeschichte eingetragen, damit den Gipfel der natürlichen Religiosität und einen Höhenweg der Religion erreicht, auf dem das Christentum weiterschreiten konnte. Hier stellt sich uns dann die weiterführende Frage, ob die Anerkennung dieses hochgestellten monotheistischen Gottesglaubens in der gleichen Weise auch für die andere Form gilt, die der Monotheismus in der Religion Mohammeds ausgeprägt hat. Es kann kein Zweifel daran sein, dass, besonders seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das Verständnis für die Bedeutung des Islams in Theologie und Kirche gewachsen ist. Auf dem Konzil hat die Kirche den Muslimen bestätigt, dass sie "den alleinigen Gott anbeten", den "lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Menschen gesprochen hat" zu den Aetate, nr. 3). Auch in Bezug auf die innere Religiosität hat die Kirche in der "Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" den Muslimen bestätigt, dass sie bemüht sind, sich diesem monotheistischen Gott und "seinen verborgenen Ratschlüssen mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft" (ebda., 3).

Schon deshalb kann man dem Islam die Vorzüge des religiöstheologischen Monotheismus in Wahrheit und Ethos, in Lehre und Moral, in Glaube und Leben nicht vorenthalten.<sup>8</sup> Auf dem Hintergrund der Religionsgeschichte muss die Entstehung einer monotheistischen Religion in jedem Fall als ein Fortschritt ange-

werden. der auch für die sehen iüdisch-christliche Offenbarungsreligion von Bedeutung ist. Dies gilt umso mehr, als wir wissen, dass der Islam, religionswissenschaftlich betrachtet, als eine Mischreligion9 anzusehen ist, die in sich Elemente des Judentums und des Christentums in einer freilich durch die spätantike Gnosis bereits verfremdeten Form einbezog. Daraus resultierte eine Gemeinsamkeit der monotheistischen Grundeinstellung, die Mohammed unter Berufung auf Abraham (über Ismael) zu einem kompromisslosen Eingottglauben formte und im Koran, dem bereits vor der Erschaffung der Welt existierenden Wort Allahs, das Wunder der Anwesenheit Gottes in seinem Worte, schuf<sup>10</sup>. Die religiöse Umbruchsituation seiner Zeit, durch starke soziale Spannungen verschärft, entfachte einen neuen, auf Recht und Geradlinigkeit bedachten religiösen Eifer, der die Erfüllung des menschlichen Strebens schon an das Diesseits knüpfte, auf den einen Gott. Er ist für die Muslime zugleich der Schöpfer, der Erhalter, der Herrscher, aber auch der strenge Richter beim Jüngsten Gericht, das ein sehr sinnenhaft gestaltetes Paradies oder die Verdammung nach sich zieht<sup>11</sup>.

Das diesen religiösen Gedanken tragende Fundament ist die Einheit und Einzigkeit Gottes, die in den 114 Suren des Koran immer wieder anklingt, besonders ausdrucksstark in der kurzen Sure 112: "Im Namen des Erbarmers, des Barmherzigen. Sprich: Er ist Gott, ein Einziger. 2. Gott, der Undurchdringliche. 3. Er hat nicht gezeugt und Er ist nicht gezeugt worden. 4. und niemand ist ihm ebenbürtig". Unter dem "Undurchdringlichen" ist zwar weniger das christliche Mysterium gemeint, das hier wörtlich sogar (als dreifaltiges) abgelehnt wird, wohl aber die Taten und Fügungen Gottes über den Menschen, die diesem häufig nicht erklärbar erscheinen. Daraus resultiert auf seiten des Menschen die restlose "Hingabe" (Islam) und Ergebung an den Unbegreiflichen in Gehorsam und Unterwürfigkeit.

Das Schöpfertum Jahwes erbringt ein gänzliches Abhängigsein der Schöpfung von ihrem Schöpfer in einer unmittelbaren und direkten Kausalverknüpfung, welche die Selbständigkeit der Geschöpfe weitgehend aufhebt. Deshalb "spricht für einen Muslim Gott nicht aus der Natur, sondern an ihr vorbei"12. Dennoch beinhaltet dies bezüglich des Menschenbildes keineswegs einen strengen Fatalismus, welcher durch den Glauben an Gottes Fürsorge und Barmherzigkeit genauso eingedämmt wird wie durch seine Hilfe zum Guten und seine Zulassung des Bösen. Allein der Gottlose erscheint in einer Art harter Vorherbestimmung zur Hölle verurteilt. Andererseits verkennt der herrscherliche Chadieses rakter nüchternen und strengen Monotheismus keineswegs das Vorhandensein von Erbarmen und Liebe bei diesem Gott. Darum kann man dem herrscherlichen Gebaren Allahs niemals so etwas wie Despotie vorwerfen, auch wenn seine Taten im einzelnen für den Menschen nicht begreiflich sind. Dem herrscherlichen Pathos Gottes steht der Mensch im Bewusstsein und in der Grundhaltung des "Knechtes" oder des "Sklaven" gegenüber, mit welchen Ausdrücken aber nichts Entehrendes oder Erniedrigendes konnotiert wird, sondern vor allem die radikale Kreatürlichkeit des Menschen betont und mit der Forderung nach Gehorsam und Ergebung verbunden wird. 13

Eine Steigerung erfährt die Würde über das Verhältnis Gottes zum Menschen noch durch die Kennzeichnung Allahs als des liebenden Gottes, der den Menschen auch Liebe gewährt, vor allem den Gottesfürchtigen, den Gerechten und den zur Buße Bereiten (Sure 2,195; 3,76)<sup>-14</sup> Sie nimmt gegenüber dem Menschen vor allem verzeihenden Charakter an. Die Strenge der Überhobenheit Allahs erlaubt jedoch keine eigentliche personale Hingabe an den Menschen, sondern eine mehr willentliche Ausrichtung, die von Großmut und Herablassung geprägt ist. Sie ist mehr eine Lenkung des Willens Jahwes und nicht Ausdruck seines Wesens. Deshalb finden sich in dieser Liebe weder die Herztöne eines innigen Vaterverhältnisses, noch die Ausdrücke kindlicher Liebeshingabe und kindlicher Ergriffenheit.

Auf seiten des Menschen findet das Gottesverhältnis eine charakteristische Entsprechung im Gebet, das zu den fünf Hauptpflichten ("den fünf Säulen"<sup>15</sup>) des religiösen Lebens gehört und

das fünfmal am Tage zum Lobpreis Gottes, aber auch als Dank und Bitte zu entrichten ist, wobei vom Beter in Ähnlichkeit zu Forderungen des Evangeliums reine Gesinnung, Innerlichkeit und Ehrfurcht gefordert werden, ungeachtet der Einflüsse des Gebot-Gesetzhaften und des Legalismus. Allerdings ist das Gebet nicht so sehr ein Gespräch mit Gott als vielmehr ein äußerer liturgischer Akt der pflichtgemäßen Verehrung Gottes, verbunden mit dem zentralen Bekenntnis zu Allah und seinem Gesandten. Auf den "fünf Säulen" aufgeführt (zu denen auch noch die Entrichtung der Almosen, das Fasten und die Pilgerfahrt nach Mekka gehören), umfasst der Islam das ganze auf die Orthopraxie ausgerichtete Leben des einzelnen und der Gesellschaft und vollzieht eine Konzentration des monotheistischen Gottesgedankens, dem geschichtliche Größe, geistige Kraft und religiöser Ernst nicht abzusprechen sind, weshalb die Kirche den Muslimen auf dem Zweiten Vatikanum eben auch Hochachtung bezeugt (NA, 3).

## 2. Der Monotheismus im Lichte des Trinitätsglaubens

Eine Theologie, welche den jüdischen und islamischen Monotheismus zum Vergleichsgrund nimmt, kann nicht umhin, die Vorzüge dieser Gottesauffassung vor allen religiösen Erscheinungen des Polytheismus, des Animismus und der Naturreligionen gebührend hervorzuheben. Diese positive Würdigung der monotheistischen Religiosität kann so weit gehen, dass man dabei die größere Erhoben- und Erhabenheit des christlichen Glaubens als eines trinitarischen Monotheismus aus den Augen verliert. Daraus resultiert dann das heute oft vorgetragene populistische Argument, das dahingeht: "Wir haben doch alle denselben Gott". Daraus erwächst dann die theologische praktische Maxime, den Blick von der Suche nach dem Unterscheidenden abzulenken und ihn allein auf die mögliche Einheit der Religionen zu richten. Tatsächlich bleibt die Verpflichtung auf die Hervorhebung des Gemeinsamen weiterhin unentbehrlich, ohne jedoch das Neue, das Einzigartige, das Absolute des christlichen Dreieinigkeitsglaubens preiszugeben, auch wenn es heute faktisch im christlichen Glaubensbewusstsein schon im Schwinden begriffen ist.

Ein näherer Blick auf den christlichen Trinitätsglauben, der den christlichen Konfessionen weithin noch gemeinsam ist, wird das unterscheidend Christliche, sowohl zum muslimischen wie auch zum jüdisch-alttestamentlichen Glauben niemals verkennen können. Bei der Beleuchtung des starr monotheistischen Glaubens durch das Licht der Dreieinigkeit kann es nicht anders sein, als dass im Hinblick auf die höchste Selbstoffenbarung Gottes in der Trinität das Vorbereitende, das Unzulängliche und Unvollkommene an der ersten Offenbarung, sei es in der Natur (wie im Islam), sei es in der Offenbarung (im Alten Bund), zutage tritt. Das Neuartige, das Überhöhende tritt am Eindrucksvollsten dort hervor, wo der religiöse Betrachter mit Recht zunächst die innigste Annäherung wahrnimmt: Das geschieht (beispielhaft) an drei Punkten: beim Vaternamen für Gott, in der göttlichen Mittlerschaft und der Erlösung durch den göttlichen Mittler und in der Lehre von der Gnade, die den heilsgeschichtlichen Erlösungsweg, der als solcher vom Islam kaum erkannt ist, zutiefst bestimmt

Bezüglich des Vaternamens ist bekannt, dass Jesus Christus (wie im Judentum zuvor nie geschehen) Gott mit dem aramäischen Ausdruck Abba, Vater, anredet.16 Diese aramäische Anrede ist der Kindersprache entnommen und bringt eine einzigartige Vertrautheit und Verbundenheit Jesu mit seinem Vater zum Auswelches nicht einem gemein-menschlichen Vaterverständnis entstammt, weil Jesus grundsätzlich zwischen "meinem Vater" und "eurem Vater" (Mt 6, 10, 32), zwischen "meinem Gott" und "eurem Gott" (Joh 20,32) unterschied. Nach alttestamentlichem Verständnis konnte man nicht wissen, dass dieses sein eigenes Vaterverhältnis in eine andere Dimension reicht und auf andere Gründe zurückweist, als das Vaterbewusstsein der Jünger oder der Israeliten, die sich als "erstgeborener Sohn Jahwes" (Ex 4,22) und von Ihm geliebt wussten (Hos 11,1-4). Die Dimension, in der sich Jesu Vaterverhältnis und Sohnesbewusstsein verwirklicht, ist die des innergöttlichen Lebens selbst, in dem er zur einen lebensmäßigen Verbundenheit und Einheit zwischen Vater und Sohn als Personen kommt.

Aus diesem Medium heraus kann der Sohn sprechen: "Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30), aber auch sagen: "Niemand kennt den Sohn, nur der Vater … und der, dem es der Sohn offenbaren will" (Mt 11,27). Es ist die Dimension der lebendigen innergöttlichen Gemeinschaft des Einsseins im Anderssein, des Sich-Hingebens an den anderen und des Eingehens einer höheren Verbindung. Es ist die Wirklichkeit des personalen Lebens, das sich im Geheimnis des Selbstseins im Mitsein und Wir-Sein als interpersonal-trinitarisches Leben enthüllt. Es ist die trinitarische Verwurzelung des Sohnseins im Vater, welche vom Monotheismus Israels nicht erreicht wurde und ihm erst die Volloffenbarung des Gottesgeheimnisses schenkte als Geheimnis der innergöttlichen Liebe. Diese ist zunächst in sich selbst webende, schenkende und einigende Liebe, um sich danach als Liebe zu den Geschöpfen zu offenbaren.

Von der innertrinitarischen Liebe des Vaters her, der den Sohn auszeugt und mit ihm zusammen das Band der Einheit ausbildet, erschließt sich dem Glauben die entscheidende Differenz zwischen jüdisch-unitaristischem Monotheismus und dem christlich-trinitarischen Glauben, der sich am Vaterbegriff wie am Gottesbegriff insgesamt ereignet: Der Titel Vater nämlich wird für Gott im Alten Testament mit deutlicher Zurückhaltung gebraucht (2 Sam 7,14; Ps 89,27). An ihm treten immer auch die gebieterischen, die herrscherlichen, die majestätischen und gesetzhaften Züge des Gottesbildes in Erscheinung, das nie zu jener Innigkeit und Hingabe entwickelt ist, wie sie der Rede Jesu vom himmlischen Vater eignet. Letztlich ist der Titel bildhaft und metaphorisch gedacht, weil eine real-physische Ableitung aus der Person des Vaters den jüdischen Monotheismus sprengen würde. Das erklärt auch die neuartige Nähe und Intimität des

Vaters Jesu zu den Menschen. Nur weil er sich als der natürliche Sohn des Vaters weiß, kann er den Menschen glaubwürdig das Verständnis für die einzigartige Intimität der Vatervorstellung vermitteln. Dem lichterfüllten Bild des neutestamentlichen Vaterbildes liegt ein seinshaft-übernatürlicher Tatbestand zugrunde: das innergöttliche Mysterium des Hervorgangs des Sohnes aus dem Vater im Heiligen Geist. So lässt sich als Ergebnis notieren: Der Vaterglaube Israels kann nicht vollkommen entwickelt und entfaltet sein, weil Israel den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater, d. h. die Trinität, nicht kennt.

Dieses Mysterium wirft auch ein kritisches Licht auf ein weiteres Wesensmerkmal des jüdischen Monotheismus als Religion der Vermittlung, der Erlösung und der Versöhnung zwischen dem Heiligen Geist und der von der Sünde heimgesuchten Welt. Für Israel war deshalb der Schöpfer immer auch der Erlöser wie es in grundsätzlicher Weise das Buch Ijob hervorhebt, in dem Ruf des wieder von Hoffnung erfassten Ijob: "Ich weiß, dass mein Erlöser lebt" (Ijob 19,25). Wie immer die Erlösung näher gekennzeichnet wird, als Befreiung, Entsühnung oder Loskauf, sie steht immer im Zusammenhang mit Vorboten, mit Gesandten und Propheten, welche das Ereignis der Erlösung ankündigen, herbeiführen und vorausverkünden sollen. Sie konzentrieren sich im Verlaufe der alttestamentlichen Geschichte auf den Messias als den eigentlichen Heilsbringer und Erlöser der Zukunft. Dabei nehmen in Israel die Begriffe "Messias" und "Erlösung" immer deutlicher einen eschatologischen endzeitlichen Charakter an im Sinne einer endgültigen Befreiung von Knechtschaft, Tod, Sünde und allen Übeln, die am Ende Jahwe nur selbst zu vollbringen vermag.

Das Neue Testament und das junge Christentum aber haben diesem messianischen Erlösungsgedanken eine verwandelnde Ergänzung hinzugefügt, indem sie Jesus, den gekreuzigten und auferstandenen Herrn, mit dem Messias identifizierten und ihn als den "einzigen Sohn des Vaters", auch als den göttlichen Erlöser ansprachen. Man versteht auch, warum dies das alttestament-

liche Gottesvolk nicht zu leisten vermochte. Ihm fehlte die trinitarische innergöttliche Grundstruktur personaler Erkenntnis und Liebe zwischen gleichwesentlichen Personen. Darum konnte auch ein für das Verständnis einer wirklichen geschichtlichen göttlichen Erlösung entscheidender Gedanke nicht konzipiert werden: nämlich der Gedanke an eine Menschwerdung Gottes. Ihn fand Israel in den griechischen Gottesmythen vorgebildet, wo die Herren auf- und niederstiegen und Menschen zu Göttern erhoben werden konnten. Darauf nahm ein berühmtes Wort des Philo v. Alexandrien Bezug (40 n. Chr.), nach dem eher ein Mensch Gott werden, als dass Gott Mensch werden könne.

So erweist sich der starre Monotheismus Israels als eine defekte, defiziente Form eines heilsmittlerischen Erlösungsglaubens, in dem ein gottmenschlicher Mittler den Menschen in erlöserischer Liebe Heil schenken kann. Die Wahrheit kann in ihrer Größe und Schönheit nur gehalten werden, wenn sie trinitarisch verwurzelt ist im Hervorgang des Sohnes. Wir haben das Geheimnis der erlöserischen Menschwerdung Gottes nur, weil wir den aus dem Vater hervorgehenden Sohn haben.

Im Lichte der Trinität nimmt aber auch die Frucht der Erlösung in uns, die Gnade und Liebe Gottes, eine andere Mächtigkeit, Innigkeit und Lieblichkeit an. Sie tritt hier als Synonym des göttlichen Erbarmens auf, das sich schon in der Schöpfung am Werke zeigt. Schon in der Wirklichkeit des Alten Bundes spricht sich das "Evangelium der Gnade" aus. Aber dieses Gnadenbewusstsein war stets einbezogen in die Verpflichtung auf das Gesetz, (Ps 19,8-15). Aber sowohl die Rechtsstruktur des Bundes wie die Verpflichtung auf das von Menschen immer subtil ausgelegte Gesetz trugen dazu bei, die Reinheit und die Dominanz des Gnadenbewusstseins zu mindern und mehr auf die Erfüllung des Gesetzes als auf die Gnade zu setzen. Im Buche Ijob kommt der Gedanke auf, dass der vom Leid geprüfte Dulder sich auf die eigene Gerechtigkeit berufen und sie Gott gegenüber in Rechnung stellen kann (Ijob 27,5; 29,14). So "bleibt der

Gnadengedanke grundsätzlich im Schema des Gesetzes eingefangen"<sup>17</sup>.

Das hat in der weiteren Entwicklung zu einer Marginalisierung des Gnadengedankens geführt, der eine Neigung zum Pelagianismus angenommen hat, für welchen das Wort zeigt: "Öffne nur die Pforte der Umkehr so schmal wie eine Nadelspitze, und ich werde sie so weit öffnen, dass Wagen einziehen können"<sup>18</sup>. Die reine Form einer Gnadenreligion hat der Glaube Israels nicht ausgebildet. Auch hierbei tritt der Grund am Ende deutlich zutage. Es ist das Fehlen eines Gottes, der zuletzt selbst schenkende Liebe und Gnade ist. Dieser ist freilich vom Islam noch viel weniger erreicht, weshalb andererseits die Hochstellung der alttestamentlichen Offenbarungsreligion über dem Islam immer gewahrt bleiben muss.

Setzt man den Maßstab mit den drei Markierungen (Gott, Mittler, Gnade) an die Beurteilung des islamischen Monotheismus an, dann lässt sich erkennen, dass sein Verhältnis zum Trinitarischen noch kritischer zu beurteilen ist. Allah ist nicht nur der einzige Gott, sondern er ist dieser Einzige in einer Ausschließlichkeit, dass es nie zu einer inneren Beziehung zwischen Ihm und dem Geschöpf kommen kann. Vermöge des mangelnden Interesses am Personalen und seiner denkerischen Durchdringung kommt es auch nicht zum Gedanken an innergöttliche Beziehungen, so dass Gott letztlich auch als der Einsame, als der deus solitarius gedacht werden muss. So ist auch nicht gesagt, dass Gott Liebe ist oder auch nur die Liebe habe<sup>19</sup>. Von daher wird auch verständlich, dass Gott im Koran niemals als Vater bezeichnet wird. Nach einer Grundaussage des Islams (Sure 112) kann Gott nicht Vater sein, weil er nicht zeugt und keinen Sohn hat. Die Ablehnung einer solche Beziehung erklärt sich nicht nur aus dem überstarken Anthropomorphismus des Ausdrucks von der Zeugung (wobei der Islam sonst an sinnenhaften Anthropomorphismus nicht arm ist), sondern an dem wesentlichen Einzigsein Allahs, seinem Ausschließlichsein (im Sinn der Abgesondertheit von allem anderen) und seinem Unbezüglichsein, das kein dynamisch-personales Mitsein, kein Anderssein im Einssein und im Zusammensein kennt. Das innerpersonale Leben Gottes im Hervorgehen, im Sich-Begegnen wie im Sich-Vereinigen muss dem Islam als unerträglicher Polytheismus vorkommen. Weil er dieses interpersonale Leben in Gott nicht vorzufinden vermag, kann er es auch nicht abbildlich im außergöttlichen Leben finden. Was für den Christen die Teilnahme am innertrinitarischen Leben ausmacht, im Gegenübersein der Allmacht des Vaters, im Mit-uns-Sein des Sohnes und im In-uns--Sein des Heiligen Geistes, wird vom Islam als Verfälschung und Entstellung des biblischen Zeugnisses ausgegeben. Der für sich allein existierende Gott verbreitet im Verhältnis zum Menschen eine rationale Nüchternheit, eine unpersonale Kühle und gesetzhafte Atmosphäre, die nie aus einem innerlichen Verhältnis zum Vater führt. Auch das in der Schöpfung doch gesetzte positive Verhältnis zu Gott vermag aber das Einsamsein Gottes nicht zu überwinden und die Schöpfung wie den Menschen von der grundsätzlichen Gottesdistanz nicht zu befreien. Das zeigt sich besonders an der Position des Propheten, die fälschlicherweise oft im Sinne einer Angleichung an Jesus Christus interpretiert wird. Hier ist schon bezüglich Mohammeds die von Kritikern des Islams herausgefundene Erkenntnis bedeutsam, dass Mohammed zwar als Prophet anerkannt wird (im Sinne der von Gott erfolgten Berufung, der Auszeichnung mit ekstatischen Erlebnissen und der Gabe der Weissagung), dass er aber keine der in der Religionsgeschichte bekannten Mittlergestalten war. Das Gott-Welt-Verhältnis gestaltet sich im Islam so disparat, dass es keinen Platz für einen Mittler hat, der selbst eine Heilsbotschaft verkündete oder eine Heilswirklichkeit überbrachte. Mohammed ist nur Überbringer einer Information bezüglich des Heils, das im Koran als solchem gelegen ist. Daraufhin dürfte man dem Koran (und d. h. Allah in unpersönlicher Präsenz durch das Gesetz und das Gebot) die alleinige Mittlerschaft zuschreiben. Von daher erklärt sich auch das zwiespältige Verhältnis des Koran zu Jesus, dem zwar Prophetencharakter zuerkannt wird, nicht aber göttliche Art und göttliches Wesen. So gibt es für den Islam auch kein heilsbedeutsames Kreuz- und Auferstehungsereignis. Jesus war kein Erlöser, weil eine solche Heilsveranstaltung der Transzendenz Gottes widersprechen müsste. Es gibt die von der Barmherzigkeit Jahwes immer zugesprochene Nachlassung der Sünde, die selbst aber auch kein eigentlich personales Ereignis zwischen dem Menschen ist. und sondern Ungesetzlichkeit, die gesetzhaft wieder geordnet werden kann. Aufgrund des Fortfalls der Mittlerschaft Jesu Christi und einer Verinnerlichung wie auch Universalisierung seines Wirkens in der Mitteilung seines personalen Geistes büßt der Islam auch den Gnadencharakter seines Heilsangebotes ein. Schon der Glaube besitzt im Islam keinen Gnadencharakter, sondern ist menschlicher Rationalität erreichbar. Erst recht ist die Frucht des Glaubens keine dem Menschen eignende Wirklichkeit. "Einwohnung ist dem Ismael immer ein Greuel geblieben."20 Die Unterschiede zwischen dem starr monotheistischen Gottesbegriff und dem trinitarischen Eingottglauben sind nicht wegzudeuten. Sie verlaufen zwischen der Linie eines rational-gesetzhaften Glaubens an den Gott des Alleinseins und der Ausschließlichkeit und der eines in sich dreipersonalen Gottes der hingebungsvollen, sich aufopfernden Liebe. Dass dies nicht nur von religiös-theologischer Bedeutung ist, zeigt sich daran, dass das Trinitätsgeheimnis auch das Geheimnis von Welt und Menschsein in ein endgültiges Licht erhebt.

# 3. Trinität: Die Gottinnigkeit des Menschen und die Weltinnigkeit Gottes

Das Geheimnis der Dreieinigkeit begegnet dem Glaubenden einmal wie ein gewaltiges Gebirge, das ihn zu hochragenden Gedankenhöhen aufschauen wie auch in abgründige Schlünde hinabblicken lässt. Es kommt aber dem Christen auch nahe wie das innerlichste intimste Geheimnis, das ihm die innerste Gottesbindung schenkt und ihn in Gebet und Betrachtung zur mysti-

schen Schau hinlenkt. Im Hinblick auf das kritische Ergebnis der Erkundung der monotheistischen Weltreligionen mag die Frage aufkommen, warum es diesen Religionen nicht gelingt, bei Wahrung der Größe und Transzendenz Gottes, die Wahrheit von einer wirklichen Immanenz dieses Gottes in der Wirklichkeit zu vermitteln. Das hat seinen Grund zuletzt darin, dass Gott vom starren Monotheismus nicht schon in seinem innersten Wesen als innere geistige Bewegung, als personale Beziehung in Erkenntnis und Liebe verstanden wird, welche Bewegung freilich nur auf "gleicher Ebene", d. h: als personales Geschehen im Göttlichen denkbar ist. Nur ein Gott, der in sich selbst geistiges Erkennen und Lieben ist, der in sich Selbsthingabe als Dialog und in Gemeinschaft von beziehentlichen göttlichen Subjekten verwirklicht, kann sich in diesem freiheitlichen Erkenntnis- und Liebesgeschehen der Welt authentisch mitteilen und sich dem Menschen schenken. Anders, als "deus solitarius" gedacht, wäre dieser Gott entweder kein personales Sein und Leben, oder er wäre als Einzelperson, die nicht ohne Beziehung gedacht werden kann, auf die Welt und den Menschen angewiesen.

Erst an der Trinität ist das Geheimnis des Menschen als Erfülltsein des Geschöpflichen mit dem Göttlichen tiefer zu verstehen. Dem von ihm geschaffenen Geschöpf steht aber der Vater zunächst als der letzte geheimnishafte Grund in seiner ursprünglichen Distanz des "Gottes-an-Sich" gegenüber. Aber der Sohn, als der vom Vater hervorgehende Menschgewordene zur Mitteilung, zur Hingabe und Erlösung der Welt bestimmt, vermag diese Distanz des bloßen An-sich-Seins Gottes zu überwinden und als der "Gott-mit-Uns" mit dem Menschen eine innerliche, bleibende Verbindung einzugehen. Damit diese eine sich in der Menschheit ausweitende bleibt, ist der Geist dem Menschen als der "Gott-in-Uns" zugesandt. So wird im trinitarischen Geschehen Gott aus der Transzendenz des Vaters den Menschen durch das mittlerisch-hingabevolle Sein des Sohnes nahegebracht und durch den Geist noch einmal verinnerlicht. Allein das Trinitätsgeheimnis erbringt einen vollkommenen Weltbezug Gottes, in welchem Gott dem Menschen in einzigartiger Weise nah ist: als der Transzendente, als der Immanente und als der alle Durchdringende und Umgreifende.

Diese Gottinnigkeit, die dem Geschöpf allein wegen der Teilnahme am dreieinigen Leben in Gnade und Heiligkeit gegeben sein kann, greift aber entsprechend auf die Welt und die Geschichte über, die ihren Grund in der den Personen gemeinsamen Schöpfung haben. In die Zeugung des Sohnes ist seit Ewigkeit die Weltidee und der Plan der Geschichte mit Kreuz, Auferstehung und Vollendung angelegt, der im gemeinsamen Wirken der "Drei" zum Ziel gebracht wird. So sind Welt und Geschichte seit Ewigkeit in den Innenraum des dreieinigen göttlichen Lebens einbezogen und werden von der dreifaltigen göttlichen Weisheit zur Vollendung geführt.

Neuere Theologen möchten zum Zwecke der stärkeren Bekräftigung des trinitarischen Bezuges der Geschichte auch das Kreuzesgeschehen in der Trinität angelegt und vorgebildet finden, nämlich in der Trennung des Sohnes vom Vater, die dann notwendig einen Prozess der Versöhnung erforderlich macht, welcher demnach genauso in der Trinität wie in der Geschichte verlaufen würde. So wäre die Trennung zwischen Vater und Sohn schon eine Art von "Voropfer" oder von "Vorpassion". Dann würde die Geschichte Gottes mit ihrem Kreuz und Leid in das ewige trinitarische Sein hineingetragen und das ewige göttliche Leben verzeitlicht zum Zwecke der Herausstellung des innigsten Weltbezuges Gottes. Aber weil der Ratschluss zur Menschwerdung und zum Kreuz seit Ewigkeit in den Plan des Vaters mit dem Sohn im Heiligen Geist aufgenommen ist und daraufhin geistig in das Leben der Dreifaltigkeit eingebunden ist, bedarf es in Gott selbst keines Leidens und keines Opfers. In den barocken Dreifaltigkeitsdarstellungen mit dem das Kreuz empfangenden Christus leidet der Vater nicht, sondern strahlt nur die Weisheit, die Majestät und Güte aus, mit der er das Leiden seines Einziggeborenen in den Weltplan aufgenommen und so alles Leid und alle Not der Welt seit Ewigkeit in der Gottheit verankert und verklärt hat. Das Eingetragensein des Leidens in den Hervorgang und die Sendung des Sohnes garantiert bereits die Weltinnigkeit Gottes und ihre bleibende Umgriffenheit durch Gott. So bleiben im Aufblick zum Trinitätsgeheimnis Mensch und Welt nie außen vor; auch die ewige Vollendung von Mensch und Welt wird kein Außenverhältnis zwischen Gott und dem Geschöpf bleiben, sondern das innigste Einbezogensein in das Leben des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist erbringen.

#### Anmerkungen

- Vgl. dazu u. a. P. Schmidt-Leukel, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, Neuwied 1997.
- <sup>2</sup> Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6.8.2000).
- De vera religione (389-391).
- <sup>4</sup> Bei Heidegger als "Fehl Gottes" charakterisiert.
- <sup>5</sup> Vgl. dazu: Monotheismus: NBL X, 834-844 (B. Lang).
- Vgl. dazu u. a. L. Scheffczyk, Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre. Katholische Dogmatik II (hrsg. mit A. Ziegenaus), Aachen 1996, 109ff.
- <sup>7</sup> Vgl. A. Deissler, Die Grundbotschaft des AltenTestaments, Freiburg 1972, 43ff.
- <sup>8</sup> J. van Ess, Muhammed und der Koran: H. Küng (Hrsg.), Christus und die Weltreligionen, München 1984, 31-48.
- <sup>9</sup> A. Günthör, Der Islam und wir Christen, Kisslegg 2001.
- J. van Ess, Islamische Perspektiven, a.a.O., 44.
- Vgl. L. Scheffczyk, Islamischer Monotheismus und christliche Trinität: A. v. Brandenburg / A. v. Stockhausen, Die Kirche und der Islam, 2003, 7-11.
- <sup>12</sup> J. van Ess, 126.
- <sup>13</sup> J. van Ess, a.a.O., 120ff.
- <sup>14</sup> Ebda., 123f.
- 15 Ebda., 85ff.
- <sup>16</sup> L. Scheffczyk, Der Gott der Offenbarung, 159ff.
- <sup>17</sup> ThWNT IX, 379.
- <sup>18</sup> J. Brinktrine, Die Lehre von der Gnade, Paderborn 1957, 81.
- <sup>19</sup> J. van Ess, 122.
- <sup>20</sup> J. van Ess, 48.

Jesus: der einzige Sohn des Vaters.

# Das Konzil von Nizäa und die Einzigartigkeit des Christentums

### Michael Kreuzer

Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, dazu ungezählte Versionen animistischer, indianischer, schamanistischer Religiosität – wie kann angesichts solcher Vielfalt die wahre Religion bestimmt werden? Das war über Jahrhunderte hinweg eine bedeutsame Frage. Heute jedoch, da die Völker der Erde angesichts fortschreitender Globalisierung immer näher zusammenrücken, wäre es heute nicht an der Zeit, die Suche nach der einen wahren Religion aufzugeben und die verschiedenen Religionen als Ausdruck der Suche der Menschen verschiedener Zeiten und verschiedener Kulturen nach dem einen Göttlichen anzuerkennen, das Gemeinsame zu stärken und nicht das Trennende zu betonen?

Eine fast klassisch gewordene Antwort auf diese Frage gab bereits vor gut zweihundert Jahren Gotthold Ephraim Lessing in seinem "dramatischen Gedicht" Nathan der Weise<sup>1</sup>.

Das Stück spielt in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge um das Jahr 1180. Sultan Saladin stellt darin dem weisen Juden Nathan eben diese Frage: "Da du nun so weise bist: so sage mir doch einmal – Was für ein Glaube, was für ein Gesetz hat dir am meisten eingeleuchtet?" Denn von den drei Religionen, die da in Jerusalem zusammentreffen – Judentum, Islam und Christentum – "kann doch eine nur die wahre sein", meint Saladin. Nathan der Weise antwortet mit der berühmten Ringparabel<sup>4</sup>.

Diese handelt von einem Ring von unbekannter Herkunft und unschätzbarem Wert. Der Ring verleiht die Kraft, vor Gott und

den Menschen angenehm zu machen. Er darf von einer Generation auf die andere ieweils nur dem liebsten Sohn vererbt werden. Dies geht so lange gut, bis ein Vater drei Söhne hat, die ihm alle gleich lieb sind. Allen dreien verspricht er den Ring, denn er will keinen verletzen. Als es ans Sterben geht und er endlich doch den Ring seinen Söhnen geben muss, lässt er von einem Künstler zwei so gute Kopien des Ringes anfertigen, dass er selbst den Musterring nicht mehr erkennen kann. So erhält vom sterbenden Vater jeder der drei Söhne seinen Ring. Als diese merken, dass jeder einen Ring sein Eigen nennt und keiner der drei Ringe sich als der echte erweisen lässt, geht es vor Gericht. Da jeder Sohn seinen Ring aus der Hand des Vaters als den wahren Ring erhalten hat, hält jeder die jeweils anderen beiden für Betrüger. Der Richter kann jedoch den echten Ring ebenso wenig bestimmen wie die Brüder. Da besinnt er sich auf die entscheidende Eigenschaft des echten Ringes: beliebt zu machen bei Gott und den Menschen. Weil aber keiner der drei Ringe seinen Träger bei den jeweils andern beliebt macht, sondern nur bei sich selbst, so nennt er alle drei betrogene Betrüger. Offenbar, so meint der Richter, sei der echte Ring verloren und um dies zu verbergen, habe der Vater seinen Söhnen drei Kopien übergeben. Mit einem Richterspruch sei diese Angelegenheit daher nicht zu entscheiden. Doch einen Rat könne er ihnen geben, wenn sie sich damit zufrieden geben wollten:

> Mein Rat ist aber der: ihr nehmt Die Sache völlig wie sie liegt. Hat von Euch jeder seinen Ring von seinem Vater: So glaube jeder sicher seinen Ring Den echten. - Möglich; daß der Vater nun Die Tyrannei des einen Rings nicht länger In seinem Hause dulden wollen! - Und gewiß; Daß er euch alle drei geliebt, und gleich Geliebt: indem er zwei nicht drücken mögen, Um einen zu begünstigen. - Wohlan!

Es eifre jeder seiner unbestochnen
Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott
Zu Hilf! Und wenn sich dann der Steine Kräfte
Bei euern Kindes-Kindeskindern äußern:
So lad' ich über tausend tausend Jahre
Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird
Ein weisrer Mann auf diesem Stuhle sitzen
Als ich; und sprechen. Geht! - So sagte der
Bescheidne Richter.<sup>5</sup>

Die Antwort Lessings auf die Frage nach der wahren Religion ist die des Deismus der Aufklärung: Demnach gibt es wohl einen Gott. Dieser liebt alle Menschen gleich; niemanden bevorzugt er. Die Frage aber, ob es eine wahre Religion gibt oder nicht, und wenn ja, welche sie ist, ist irrelevant. Mag jeder seine für die wahre halten, solange er sich nur nicht tyrannisch über andere erhebt und seine Religion als die einzig wahre ausgibt. Entscheidend ist, dass alle Menschen das Vernunftgemäße tun: Gottergeben, in gegenseitiger Achtung und Frieden für das Wohlergehen ihrer Mitmenschen zu sorgen.

So einfach und vernünftig diese Antwort klingt, so bringt sie uns doch der Lösung des Problems nicht näher. Denn zu den bisherigen drei Religionen wird hier nur eine vierte hinzugesellt: die "vernunftgemäße" Religion der Aufklärung. Sie gibt vor, gleichsam von einer höheren Warte aus, die gemeinsame Wahrheit, das Vernunftgemäße, aus den einzelnen Religionen herauszufiltern. Doch weshalb sollte der Wahrheitsanspruch dieser vierten Religion größer sein als der der ersten drei? Zudem ist das Gottesbild, das Lessing mit seiner Ringparabel vermittelt, doch ein ziemlich eigenartiges. Denn entweder hat

der Vater alle drei Ringe gefälscht und es gibt überhaupt keine wahre Religion oder er gaukelt zumindest den beiden Söhnen mit der Kopie des Ringes nur vor, die richtige Religion zu haben. Lüge und Betrug durch den Vater, Gott (?), angeblich, weil er alle drei Söhne gleichermaßen liebt. Der Gedanke an einen Gott, der seine Liebe zu allen nur durch Lug und Trug erweisen kann, will die Vernunft doch nicht recht befriedigen. Und schließlich: der Vater lässt die Kopien anfertigen, weil er nicht zwei seiner Söhne der Diktatur der wahren Religion unterwerfen will. Damit wird aber das Wesen der wahren Religion, des echten Ringes, geradezu auf den Kopf gestellt. Denn, so hieß es doch eingangs, es sei Kennzeichen des echten Ringes, dass er seinen Träger angenehm macht bei Gott und den Menschen. Lessing verkehrt also das Wesen der wahren Religion unmerklich von "Frieden stiften zwischen Gott und Menschen" in "eine Diktatur über sie ausüben". Eine solche "wahre Religion" will freilich niemand haben. Geschickt stellt Lessing der Tyrannei einer "wahren" Religion den Schiedsspruch des – wie er ihn nennt "bescheidnen" Richters gegenüber, dessen Bescheidenheit in der Enthaltung eines Urteils über die Echtheit des Ringes und die Wahrheit der Religionen besteht. Somit steht jeder, der es wagen würde, seine Religion als die wahre Religion zu bezeichnen, unter dem Verdacht, zumindest unbescheiden zu sein, wenn nicht gar eine Tyrannei aufbauen zu wollen, auf jeden Fall aber gegen die Liebe zu verstoßen (denn die Liebe zu allen seinen Söhnen bewog ja den Vater, die falschen Ringe in Umlauf zu bringen).

Was aber, wenn es eine wahre Religion, wie Lessing sie entgegen aller Beteuerungen als Ideal offenbar doch vor Augen hat, tatsächlich gibt? Eine Religion, die einen Gott verkündet, der alle Menschen wirklich liebt, der nicht mit Lug und Trug arbeitet, sondern sein Innerstes offenbart, der selbst alle Menschen Gott und den Menschen angenehm machen möchte? Wäre es diese Religion nicht Gott und den Menschen schuldig,

den Anspruch klar und deutlich zu erheben, die wahre Religion zu sein, gar die einzig wahre, und so allen Menschen die Liebe des Vaters zu vermitteln?

Wenn wir das christliche Glaubensbekenntnis betrachten, finden wir nun genau diese Kriterien erfüllt: Wir glauben an den einen Gott, der die Welt liebt (vgl. Joh 3,16) und deshalb seinen einziggeborenen Sohn in die Welt sendet, damit er Kunde bringt vom Vater (vgl. Joh 1,18) und den Seinen seine Liebe erweist bis zur Vollendung (vgl. Joh 13,1); ja schließlich seine Jünger aussendet in alle Welt, damit sie alle Menschen zu seinen Jüngern machen (vgl. Mt 28,16). Dieser Glaube ist für alle, die sich Christen nennen, grundlegend und verbindlich formuliert im Glaubensbekenntnis des Konzils von Nizäa aus dem Jahr 325.

Vor diesen Horizont sei nun das Thema dieses Vortrages gestellt: Jesus: der einzige Sohn des Vaters. Das Konzil von Nizäa und die Einzigartigkeit des Christentums.

Die 318 Väter des von Kaiser Konstantin 325 nach Nizäa einberufenen ersten allgemeinen Konzils<sup>6</sup> hatten die Frage zu klären, wie der christliche Glaube einerseits ein strenger Monotheismus – der Glaube an einen einzigen Gott – sein und bleiben konnte und gleichzeitig vom Sohn – von Jesus Christus – behauptet werden konnte, dass er ebenso Gott sei, wie der Vater. Oder kurz: Wie soll man sich das vorstellen, dass wir an einen einzigen Gott glauben und doch der Vater Gott ist und der Sohn Gott ist und der Heilige Geist Gott ist (welche Frage erst das Konzil von Konstantinopel 381 ausführlich behandelte).

Lösungsvorschläge wurden in den ersten Jahrhunderten viele unterbreitet:

Die einen nahmen an, Jesus sei ein einfacher Mensch, der etwa bei der Taufe am Jordan von Gott adoptiert wurde: Adoptianismus<sup>7</sup>. Dann könnte man allerdings nicht sagen, Jesus sei Gott Sohn im eigentlichen Sinn, er wäre nicht mehr Gottes Sohn als jeder Christ.

Andere nahmen an, eine göttliche Kraft (Dynamis) sei bei der Taufe am Jordan auf Jesus herabgekommen und habe ihn so zum Sohn Gottes gemacht: Dynamismus<sup>8</sup>. Aber eine göttliche Kraft kann viele Menschen erfüllen, wie viele Propheten "von Gott erfüllt" waren und dennoch nicht Gottes Sohn genannt wurden.

Wieder andere versuchten sich zu helfen, indem sie sagten: Es ist immer der eine und selbe Gott, der auf je unterschiedliche Art und Weise in der Welt wirkt: als Vater bei der Erschaffung der Welt, als Sohn in Jesus Christus und als Heiliger Geist in der Kirche: Modalismus<sup>9</sup>. Dann wären der Vater und der Sohn aber identisch und der Sohn könnte nicht zum Vater beten. Schließlich könnte der Sohn schon irgendwie göttlich sein, aber dem Vater untergeordnet, und damit zwar Gott sehr nahe, aber nicht selbst Gott.

Einen solchen Subordinatianismus<sup>10</sup> vertreten zu Beginn des 4. Jahrhunderts die Arianer. Arius versuchte in Anlehnung an die damals moderne Philosophie des Mittelplatonismus das Verhältnis von Vater und Sohn zu bestimmen.

Der Mittelplatonismus<sup>11</sup> entwirft ein Weltbild in vielen Stufen. Ganz oben steht Gott, auch genannt das Eine, die Monas. Diese ist vollkommen transzendent, über alles erhaben, nicht erkennbar. Unten steht das Viele, die materielle Welt. Der erhabene Gott, die Monas, kann nun nach diesem System aber nicht einfach das Viele erschaffen. Also erschafft Gott zunächst ein Mittelwesen, das zwischen dem Einen und dem Vielen steht: den Logos. Dieser Logos seinerseits erschafft dann die Vielheit der materiellen Welt. Wir haben also einen einzigen Gott, diesem untergeordnet den Logos, der alles andere erschaffen hat.

An diese Gedanken knüpft Arius an<sup>12</sup> und sagt: Gott, der Vater, ist das Eine, die Monas, vollkommen erhaben über alle Geschöpfe. In den von Athanasius überlieferten "Blasphemien des Arius"<sup>13</sup> klingt das so: "Der Gott selbst, wie er ist, west unaussprechlich für alle. Er allein hat weder seinesgleichen, noch einen (ihm) Ähnlichen, noch einen von gleicher Herrlichkeit."

Dieser Gott, der Ungewordene, erschafft nun einen Sohn, einen Gewordenen: "Wir nennen ihn den Ungewordenen wegen des wesenhaft Gewordenen … Der Ursprungslose setzte den Sohn als Anfang der Gewordenen und bestimmte sich zum Sohn den, den er als Kind gemacht hatte." Arius betont sodann den Unterschied zwischen Vater und Sohn: Der Sohn ist zwar das erste und größte Geschöpf des Vaters, aber eben Geschöpf und hat keinen Anteil am göttlichen Wesen: "Dieser [der Sohn] hat nichts Gotteigenes …, denn er ist [dem Vater] nicht gleich und ihm auch nicht wesenseins (homousios)."

Weil der Sohn nicht göttlichen Wesens ist, kann er – wie die anderen Geschöpfe auch – den Vater nicht erkennen: Gott ist "allen unsichtbar … die durch den Sohn sind, und dem Sohn selber". Nur in dem Maß, das der Vater bestimmt, kann der Sohn den Unsichtbaren schauen. Aber "dem Wesen nach ist der Vater dem Sohn gegenüber fremd".

So sehr Arius die Geschöpflichkeit des Sohnes, seinen Anfang in der Zeit, seine Unfähigkeit, den Vater zu erkennen, betont, so sehr hebt er allerdings auch die Erhabenheit über alle späteren Geschöpfe und die Fast-Göttlichkeit des Sohnes hervor. Arius kann deswegen den Sohn auch als Gott bezeichnen. Er sagt: "Der Stärkere [der Vater] kann wohl einen Gleichen neben dem Sohn hervorbringen, einen Erhabeneren aber oder Stärkeren oder Größeren jedoch nicht. Durch Gottes Willen hat der Sohn dieses Alter und diese Größe; seine Existenz aus Gott ist bestimmt durch ein seit wann und ein von wem und ein von da ab; obwohl ein starker Gott, kann er den stärkeren nur unvollständig preisen." So ist der Sohn, so weit es für ein

Geschöpf möglich ist, zum Vater hingerückt, denn der Vater kann kein größeres Geschöpf erschaffen, aber ebensolche wie den Sohn könnte der Vater noch mehrere erschaffen, wenn er wollte.

Eigenartig mag noch die Bemerkung klingen, dass der Sohn, obwohl auch Gott genannt, den Vater nur unvollständig preisen kann. Das bedeutet: nicht einmal der Sohn kann das Lob des Vaters singen, so wie dieser es verdienen würde. Damit fehlt dem Sohn erst Recht das Vermögen, anstelle der Geschöpfe den Vater zu preisen und die Erlösung der Menschen zu bewirken.

Somit ergibt sich für Arius: Der eine Gott ist nicht erkennbar, nicht verstehbar, unendlich erhaben. Er erschafft ein erstes Geschöpf, den Sohn. Dieser ist nicht vom selben Wesen wie der Vater, nicht Gott. Er kann das Wesen Gottes deshalb nicht erkennen, nicht verstehen, nicht aussprechen – und auch den Vater nicht vollkommen preisen. Dieser Sohn ist nicht einzig. Der Vater könnte viele solcher Söhne erschaffen. Der Sohn seinerseits erschafft die Vielheit der Geschöpfe, aber er kann ihnen nicht vom Innersten Gottes Kunde bringen und sie letztlich nicht erlösen.

Würde dieses Verständnis das Verhältnis von Vater und Sohn richtig wiedergeben, hätte Lessing mit dem Rat seines bescheidenen Richters Recht. Wenn schon der Sohn den Vater nicht erkennen kann und es womöglich mehrere Söhne geben könnte, die alle andere, sich scheinbar widersprechende, aber je für sich doch richtige Aspekte des grundsätzlich nicht mitteilbaren Wesens und Willens Gottes offenbaren, so könnte keine Religion den Anspruch auf letzte Wahrheit erheben. Ebenso müsste jeder Gottesdienst als zwar nicht vollkommene, aber doch bestmögliche Art und Weise des Gotteslobes angesehen werden. Jede Religion könnte davon ausgehen, dass sie ihren "Ring" vom Vater erhalten hat und keine dürfte dies den anderen absprechen.

Nun hat aber das Konzil von Nizäa<sup>14</sup> die Lehre des Arius verworfen. Mit klaren Worten lehrt das Glaubensbekenntnis<sup>15</sup> von Nizäa gegen den Arianismus die Gottheit des Sohnes, die gleiche Würde des Sohnes mit dem Vater und seine Menschwerdung um "unseres Heiles willen".

Zunächst bekennt Nizäa klar die Einheit und Einzigkeit Gottes; doch dieser Eine ist im Gegensatz zu Arius selbst der Schöpfer: "Wir glauben an [den] einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren." Darauf folgen die Aussagen über Jesus Christus: "und an [den] einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes". Dies erinnert an Formulierungen, die wir bei Paulus finden, etwa in 1 Kor 8,6: "Wir haben nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn."

Nun wird erläutert, was es heißt, Sohn Gottes zu sein: "als Einziggeborener aus dem Vater gezeugt, das heißt aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater". Der Sohn ist also der einzige Sohn, und als Sohn wirklich Gott.

Nizäa sagt im Gegensatz zu Arius: der Sohn ist gezeugt, nicht geschaffen. Das bedeutet: bei der Zeugung entsteht Gleiches, bei der Erschaffung Anderes. Menschen zeugen Menschen, Dagegen können Menschen Tiere. alles Mögliche herstellen, nur nicht Menschen. So ist der Sohn Gottes wahrer Gott wie der Vater, weil er nicht erschaffen, sondern gezeugt ist. Dabei geht es hier nicht darum, erkennen zu wollen, wie die Zeugung des Sohnes durch den Vater in der einen Gottheit zu verstehen ist. Es geht nur darum, dass der Sohn ein anderer ist als der Vater, aber von derselben Art und nicht erschaffen. So hat der Sohn dasselbe Wesen wie der Vater, ja er ist dasselbe Wesen wie der Vater. Er ist auch Gott wie der Vater und er ist derselbe Gott. Dies steckt in dem griechischen Wort homousios. Arius hatte dagegen ausdrücklich betont, dass der Sohn dem Vater nicht wesensgleich sei, eben nicht Gott, sondern Geschöpf. Nun nimmt Nizäa wieder biblische Redeweise auf und sagt: "Durch den Sohn ist alles geworden, was im Himmel und was auf der Erde ist" (vgl. 1 Kor 8,6). Der Vater ist der Schöpfer durch den Sohn und nicht wie bei Arius der Sohn ohne Vater. weil der Vater mit der Welt nichts zu tun haben will. Damit bekommt die gesamte Schöpfung im christlichen Bekenntnis im Vergleich zur antiken Philosophie eine ganz neue, große Würde. Denn sie ist von Gott bejaht und wird von Gottes Sohn erlöst und einst vollendet, nicht überwunden wie in anderen Religionen. Schließlich nennt Bekenntnis das von Nizäa Menschwerdung des Sohnes, "der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist, gelitten hat und auferstanden ist am dritten Tage, hinaufgestiegen ist in die Himmel und kommt, Lebende und

Weil es dem Konzil von Nizäa vornehmlich um das Verhältnis von Vater und Sohn geht, wird der Heilige Geist am Schluss nur noch erwähnt. 56 Jahre später wird das erste Konzil von Konstantinopel<sup>16</sup> das Glaubensbekenntnis hier fortführen und betonen, dass der Heilige Geist ebenso Gott ist wie der Vater und der Sohn.

Was bedeuten nun diese Aussagen für unsere Frage?

Zunächst: Es gibt nur einen einzigen Sohn und dieser Sohn ist Vater, wirklicher wesensgleich dem Gott. Das ist das unterscheidend Christliche: der Glaube an den dreifaltigen Gott. Stifter Keine andere Religion nennt ihren einen menschgewordenen Gottessohn. Mohammed ist seinem Verständnis nach in der Reihe der Propheten der letzte und größte, aber niemals kämen er oder seine Anhänger auf den Gedanken, ihn als Sohn Gottes zu bezeichnen. Im Gegenteil, Sure 112 betont ausdrücklich: "Allah ist der alleinige, einzige und ewige Gott. Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt, und kein

Tote zu richten".

Wesen ist ihm gleich". Niemand ist mit Jesus Christus vergleichbar, denn keiner sonst ist Sohn Gottes, der Mensch geworden ist um unseres Heiles willen. Es ist also nur ein Sohn und deswegen nur eine Heilsordnung.

Darauf verweist Kardinal Ratzinger in der Erklärung "Dominus Iesus" vom 6. August 2000: Es ist "fest zu glauben, dass es nur eine einzige, vom einen und dreifaltigen Gott gewollte Heilsordnung gibt, deren Quellgrund und Mitte das Mysterium der Fleischwerdung der Wortes ist, des Mittlers der göttlichen Gnade in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung … Das Mysterium Christi hat eine innere Einheit, die sich von seiner ewigen Erwählung in Gott bis zur Wiederkunft erstreckt"<sup>17</sup>.

Zweitens: Arius hat betont, dass der Sohn, weil er nicht Gott ist, Gottes Wesen nicht erkennen könne. Jesus Christus ist Sohn Gottes. Er kommt aus dem Wesen des Vaters. Er ist der Einzige, der das Wesen des Vaters kennt, der Kunde bringen kann, dessen Lehre zuverlässig ist, weil er aus eigener Kenntnis weiß, wovon er spricht. Für einen Propheten - und wäre es der letzte und größte - wäre es nicht möglich, mit seinen Aussagen bis ins innerste Geheimnis Gottes vorzustoßen. Und noch einmal auf einer ganz anderen Ebene liegen Religionen und Philosophien, die sich aus der menschlichen Sehnsucht nach Heil und Wahrheit heraus auf die Suche nach dem Göttlichen machen. Sie steigen in ihrer Suche von unten mehr oder weniger weit nach oben. Jesus Christus aber ist vom Vater zu uns herabgestiegen, wie Nizäa sagt. Will das Christentum seinem Glauben an den menschgewordenen Gottessohn bleiben. treu muss es konsequenter Weise auch am Wort Jesu festhalten: "Niemand kennt den Vater nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will" (Mt 11,27).18

Drittens: Nur weil Jesus Christus wirklich Gottes Sohn ist, und Gott Sohn wirklich Gott, kann er uns erlösen. Nur Gott selbst kann den Menschen retten. Dies ist auch Arius klar, wenn er davon spricht, dass der Sohn den Vater nur unvollkommen preisen kann. Kein Geschöpf kann vollkommene Sühne leisten

für die Sünden der Menschheit, nur die Hingabe des Sohnes kann Erlösung bewirken, wie Paulus sagt: "Da wir mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, als wir noch (Gottes) Feinde waren, werden wir erst recht, nachdem wir versöhnt sind, gerettet werden durch sein Leben" (Röm 5,10). Und an anderer Stelle: "Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus. der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle" (1 Tim 2,5-6). Nur Gottes Sohn kann die Menschheit retten: aber auch nur wenn Gott selbst in seinem Sohn den Weg zum Kreuz geht, kann man wirklich von der Liebe des Vaters und des Sohnes sprechen, die sich bis zum Letzten erweist. Der Vater schickt keinen Propheten ans Kreuz, keinen Heiligen aber auch keinen Verbrecher. Der eigene Sohn, der wesenseins ist mit dem Vater, er stirbt als Mensch am Kreuz, er erlöst die Menschheit. Das ist eine ganz andere Liebe als die des Vaters der Ringparabel, der meint, seine Liebe nicht anders als durch Lug und Trug zum Ziel zu bringen. Eine solche Liebe, die größte Schmach auf sich nimmt, um die Menschheit zu erlösen, ist auch für den Islam undenkbar. Dort ist Jesus nur Prophet, nicht Gottessohn. Dennoch ist mit seiner Würde ein schmählicher Tod am Kreuz nicht vereinbar. Nach Sure 4,158 ist Jesus nicht am Kreuz gestorben: "Sie haben ihn aber nicht getötet und nicht gekreuzigt, sondern einen anderen, der ihm ähnlich war." Adel Khoury sagt dazu: "Der Islam misst also dem Kreuzestod Jesu keine Heilsbedeutung zu. Er verneint sie im Gegenteil, weil ein solcher Tod das Scheitern des Propheten Gottes und seine Niederlage vor den Widersachern des Glaubens bedeuten könnte. Dies aber zugeben käme der Ausnahme Bestätigung einer einmaligen der Prophetengeschichte, wie sie nach dem Koran verlaufen soll, gleich; dies hätte auch die Gefährdung der Zukunft des Islams und die Untergrabung der Hoffnung der Muslime auf den siegreichen Ausgang der Auseinandersetzung Muhammads mit seinen Gegnern bedeutet"19.

Gottes dreieinige Liebe also, die sich selbst im eigenen Sohn nicht schont, ist das Grunddatum des Christentums; Liebe, die nicht mit Lug und Trug arbeitet, sondern das Innerste Gottes offenbart; Liebe, die selbst die Menschen erlöst und so Gott und den Menschen wohlgefällig macht; Liebe schließlich, die alle Menschen in das Reich Gottes führen möchte. Nicht Tyrannei über andere Religion auszuüben, sondern die Fortführung der Liebe Gottes ist somit der Beweggrund, Mission zu betreiben und die Angehörigen anderer Religionen zur Taufe einzuladen. Fazit: Das Konzil von Nizäa stellt uns Jesus in seiner großartigen Einzigartigkeit vor Augen. Und: wer diese Einzigartigkeit bekennt, muss auch die Einzigartigkeit des Christentums anerkennen.

Somit, möchte man meinen, sind wir am Ziel angekommen: sowohl von seinen eigenen Glaubensgrundsätzen her als auch nach den Kriterien der aufgeklärten Vernunft Lessings kann das Christentum nicht anders, als sich als die eine wahre Religion zu verstehen, durch die die Menschen zum Heil kommen.

Doch nun kommen Einwände und Rückfragen christlicher Theologen selber. Die Frage ist, ob das Konzil von Nizäa und später die Konzilien von Konstantinopel und Chalcedon den biblischen Glauben an Jesus Christus adäquat wiedergeben oder ob sie mit ihrer der griechischen Philosophie und Gedankenwelt entnommenen Sprache nicht den ursprünglichen Glauben an Jesus Christus verfälscht oder jedenfalls einseitig dargestellt haben.<sup>20</sup> Denn Begriffe wie "homousios" seien philosophische Begriffe, nicht biblische und der biblische Jesus habe sich nicht als homousios, wesensgleich mit dem Vater, bezeichnet, ja er habe sich nicht einmal selbst Gott genannt. Ist also das Konzil von Nizäa heute überholt? Kann oder muss das, was es aussagen wollte, mit anderen Begriffen besser ausgesagt werden?

Einer, der so fragt, ist etwa Hans Küng. Küng hält dem Konzil zugute, dass es "in seiner Definition , Wesensgleichheit' (homousia) Jesu mit Gott, seinem Vater, gegen Areios dafür gesorgt [hat], dass nicht doch verdeckt wieder ein Polytheismus ins Christentum eingeführt wurde: In Jesus ist nicht ein zweiter Gott oder Halbgott, sondern der eine wahre Gott präsent. Unsere ganze Erlösung hängt daran, dass es in Jesus um den Gott geht, der wirklich Gott ist"21. Küng bestätigt also, dass wirklich Gott in Jesus handeln muss, damit Jesus uns erlösen kann. Gleichzeitig aber sagt er nicht, dass Jesus wirklich Gott ist, wie der Vater, sondern nur, dass "der eine wahre Gott präsent sei", dass es in Jesus um den Gott gehe, "der wirklich Gott ist". Küng beteuert, dass er die Definitionen der Alten Konzilien nicht einfach verwerfen möchte, aber er hält sie für zeitgebunden, heute nicht mehr vermittelbar und letztlich am Selbstverständnis des biblischen Jesus vorbeigehend.

Wer oder was ist nun Jesus Christus nach Hans Küng? Jesus ist ein Mensch und zunächst nur ein Mensch. Nirgends nenne sich Jesus selbst Gott oder Gottes Sohn, kaum einmal werde er in den Schriften des Neuen Testaments Gott genannt. "Erst nach seinem Tod. als man aufgrund bestimmter österlicher Erfahrungen ... glauben durfte, dass er nicht in Leid und Tod geblieben, sondern in Gottes ewiges Leben aufgenommen, durch Gott zu Gott ,erhöht' worden war, hat die glaubende Gemeinde angefangen, den Titel 'Sohn' oder 'Sohn Gottes' für Jesus zu gebrauchen"22. Dies tat die Gemeinde freilich nicht willkürlich. sie nach sondern hatte Küng dafür zwei Anhaltspunkte im irdischen Leben Jesu: "Erstens erinnerte man sich, aus welcher innigen Gotteserfahrung ... und Gottesunmittelbarkeit heraus der Nazarener gelebt, verkündet und gehandelt hat: wie er Gott als den Vater aller Menschen anzusehen gelehrt ... und ihn selber Vater genannt hat". Dann sei es nahe liegend gewesen, auch Jesus selbst Sohn Gottes zu nennen: "er, der erwartete und gekommene Messias, war jetzt in einzigartiger Weise Gottes Sohn"23. Zweitens die habe nachösterliche Gemeinde die alten Psalmen von der Thronbesteigung des Königs auf den auferstandenen und zum Thron Gottes erhöhten Messias angewandt. In Ps 2,7 etwa spricht Gott zum König: "Mein Sohn bist du; heute habe ich dich gezeugt". Dabei bedeutet zeugen: einsetzen, mit Vollmacht ausstatten. Also kann Jesus seit seiner Erhöhung auch als Sohn Gottes bezeichnet werden, der mit dieser Erhöhung zum Sohn Gottes eingesetzt, quasi als Sohn Gottes "gezeugt" wurde. Als biblischen Beleg für diese Erhöhungschristologie nennt Küng den Beginn des Römerbriefes, wo Paulus sagt: "Jesus Christus wurde eingesetzt zum Sohne Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten' (Röm 1,4)"24.

So kann Küng zusammenfassen: "Was immer später von hellenistischen Konzilien mit hellenistischen Begriffen in dieser Sache definiert wurde: Im Neuen Testament ist ohne Frage nicht eine Abkunft, sondern die Einsetzung in eine Rechts- und Machtstellung im hebräisch-alttestamentlichen Sinne gemeint ... eine Erwählung und Bevollmächtigung Jesu durch Gott"<sup>25</sup>. Oder anders: "Mehr als andere Titel machte "Gottessohn" für die Menschen damals deutlich, wie sehr der Mensch Jesus von Nazareth zu Gott gehört, wie sehr er an der Seite Gottes steht ... untertan nur dem Vater und sonst niemand. Als der endgültig zu Gott Erhöhte ist er jetzt im definitiven und umfassenden Sinn ... gegenüber den Menschen Gottes Beauftragter, Bevollmächtigter, ... Sachwalter ... Stellvertreter Gottes."<sup>26</sup>

Wenn nun Jesus Christus nicht Gottes Sohn, nicht Gott *ist* (sondern dessen Statthalter), ist natürlich auch die Frage überflüssig, wie ein Gott drei Personen sein kann. Küng spricht vielmehr davon, dass "es sich nach dem Neuen Testament bei Vater, Sohn und Heiligem Geist um drei sehr verschiedene Größen handelt, die dort nicht einfach schematisch-ontologisch mit einer göttlichen Natur identifiziert erscheinen"<sup>27</sup>.

Wenn nun das Christentum von Jesus Christus nicht mehr als spricht, sondern eingeborenem Sohn ihn dessen Statthalter nennt, müsste nach Küng - bei aller Warnung vor und Eklektizismus<sup>28</sup> – eine interreligiöse Indifferentismus Verständigung doch herbeiführbar sein. Küng fasst den "Kern traditionellen Trinitätslehre" Ausblick im Verständigung der Weltreligionen so zusammen: "An Gott, den Vater, glauben, heißt, an den einen Gott, Schöpfer, Bewahrer und Vollender von Welt und Mensch glauben: Diesen Glauben den einen Gott haben Judentum. Christentum. Islam gemeinsam. An den Heiligen Geist glauben, heißt, an Gottes wirksame Macht und Kraft in Mensch und Welt glauben: Auch dieser Glaube an Gottes Geist kann Juden, Christen und Muslimen gemeinsam sein. An den Sohn Gottes glauben, heißt, an des einen Gottes Offenbarung im Menschen Jesus von Nazareth glauben, der so Gottes Wort, Bild und Sohn ist. Über diese entscheidende Differenz müsste gerade unter den drei prophetischen Religionen weiter gesprochen werden."29

Somit ist klar: Weil nach Küng Jesus nicht Gottes eingeborener Sohn im Sinn des Konzils von Nizäa ist und weil es deshalb einen dreifaltigen Gott im Sinn des Konzils von Nizäa nicht gibt, befinden wir uns bezüglich des Gesprächs mit anderen Religionen wieder auf der Ebene von Lessing und Arius: Es ist ein Gott, der letztlich nicht erkennbar ist. Jesus ist nach Gott der Höchste: Gottes Statthalter, Gesandter, Prophet. Obwohl Küng hervorhebt, dass sich Gott in Jesus "endgültig" ausspricht, so ist doch grundsätzlich eine Komplementarität der Religionen und Heilswege denkbar. Deshalb dürfe das Christentum "nicht die arrogante Herrschaft einer Religion, die missionarisch exklusiv die Freiheit verachtet"<sup>30</sup>, anstreben. Christliche Mission im Sinne Küngs wäre "nicht in erster Linie auf möglichst viele Einzelkonversionen ausgerichtet. Vielmehr auf den echten Dialog mit den Religionen insgesamt in gegenseitigem Geben und Nehmen, in welchem die tiefsten Intentionen der Religionen sich erfüllen könnten ... Die Wahrheit der anderen Religionen würde anerkannt, geehrt, gewürdigt, und doch das christliche Bekenntnis nicht relativiert und auf allgemeine Wahrheiten reduziert. Also kurz: Weder ein arroganter Absolutismus, der nichts anders gelten lässt, noch ein fauler Eklektizismus, der von allem ein bisschen gelten lässt, sondern ein inklusiver christlicher Universalismus, der für das Christentum nicht Ausschließlichkeit, wohl aber Einzigartigkeit beansprucht"<sup>31</sup>. Einzigartigkeit, weil nur Jesus Christus am Kreuz gestorben und von Gott als Sohn Gottes eingesetzt wurde, nicht aber Ausschließlichkeit, weil Jesus nicht der ewige eingeborene Sohn des Vaters ist. – Und wenn er es doch wäre?

So müssen wir schließlich die Frage an Hans Küng stellen: Stimmt das denn, was er über Jesus Christus sagt. Ist er wirklich erst nach seinem Tod bei seiner Erhöhung zum Sohn Gottes "geworden"? Was sagt die Heilige Schrift?

Zunächst: Es stimmt. In keinem der Evangelien findet sich aus dem Mund Jesu eine Aussage wie: Ich bin Gottes ewiger Sohn, einer aus der Dreifaltigkeit. Jesus sagt nicht: Ich bin Gott; aber er handelt, wie nur Gott handeln kann und darf:<sup>32</sup>

Jesus vergibt Sünden. Als einmal ein Gelähmter zu ihm gebracht wird (vgl. Mk 2,1-12), damit Jesus ihn heile, sagt Jesus zu ihm: "Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben!" Seine Gegner sagen dazu: "Wie kann dieser Mensch so reden? Er lästert Gott. Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott?". Jesus widerspricht dem nicht, sondern heilt jetzt den Gelähmten, damit sie sehen, "dass der Menschensohn die Vollmacht hat, hier auf der Erde Sünden zu vergeben". Jesus stimmt also zu: Wer Sünden vergibt, ist entweder Gott oder ein Gotteslästerer. Diese Begebenheit berichtet Markus schon zu Beginn seines Evangeliums.

Weiter nimmt Jesus eine alle Propheten und sogar Moses überbietende Autorität in Anspruch (vgl. Mk 10,4ff; Mt 5,27ff) und erklärt die Nachfolge seiner Person für wichtiger als Besitz,

familiäre Bindungen und sogar als das eigene Leben. Diesen absoluten Anspruch kann nur Gott erheben.

Warum Jesus wie Gott handeln und sprechen kann, ergibt sich aus seiner Beziehung zu Gott, den er Vater nennt, seinen Vater. Und einmal nennt er sich in den Synoptischen Evangelien auch "der Sohn". Es besteht also eine eigene, vertraute, ausschließliche Beziehung zwischen Gott und Jesus, zwischen Vater und Sohn: "Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will" (Mt 11,27).

Aus all dem schließen die Gegner Jesu, dass sie ihn als Gotteslästerer verurteilen müssen, weil Jesus sich zum Sohn Gottes, zum Sohn des Hochgelobten, gemacht hat (Mk 14,61; Mt 26,63f).

Diese drei kurzen Belege zeigen: selbst wenn wir nur Stellen aus der Heiligen Schrift nehmen, von denen praktisch niemand bestreitet, dass sie im wesentlichen auf den "historischen" Jesus zurückgehen und nicht nachösterliche Interpretation darstellen, bekommen wir genügend Hinweise darauf, dass Jesus selbst sich als Sohn des Vaters, den Sohn Gottes, ausgestattet mit göttlicher Würde und Vollmacht schon zu seinen Lebzeiten verstanden hat.

Die Auferweckung Jesu hat dies seinen Jüngern bestätigt: Jesus ist der Sohn Gottes, der auferstanden ist und erhöht zur Rechten des Vaters. Dabei gab es von Anfang an zwei Linien. Die eine hat Hans Küng betont: Jesu Erhöhung zum Vater wurde ausgedrückt mit Worten der alten Psalmen, die von der Einsetzung des Königs als "Sohn Gottes" (vgl. Ps 2,7) sprachen. Das ist mit Ostern und der Himmelfahrt Jesu auch geschehen: Jesus ist erhöht, eingesetzt zum Sohn Gottes in Macht. Wenn das Neue Testament nur dies sagen würde, hätte Küng mit seiner Erhöhungschristologie Recht. Nun gibt es aber gleichzeitig andere Formulierungen, die zeigen, dass Jesus auch schon

gleich nach Ostern als der ewige Sohn angesehen wurde, der Mensch wurde, gelitten hat und zum Vater zurückgekehrt ist.<sup>33</sup> Dies sind etwa die Stellen, in denen Jesus nur "der Sohn"34 genannt wird, so wie er sich selbst in Mt 11,27 bezeichnet hat. An diesen Stellen ist jeweils die ewige Sohnschaft Jesu gemeint. Dies kommt sogar an der Stelle zum Ausdruck, die Küng für seine Zwecke etwas verkürzt zitiert hat. Der Anfang des Römerbriefes lautet vollständig: "Paulus, Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, auserwählt, das Evangelium Gottes zu verkündigen, das er durch seine Propheten im voraus verheißen hat in den heiligen Schriften: das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn" (Röm 1,1-4). Es geht hier um den Sohn. Seinen Sohn, der schon immer existiert, den Gott sendet, der dem Fleisch nach geboren wird als Sohn Davids und dann eingesetzt in Macht als Sohn Gottes. Derjenige, der vom Vater gesandt wird, ist also immer der Sohn: als er auf Erden lebte und jetzt, da er in Macht als Sohn Gottes im Himmel thront.

So lässt sich zusammenfassen: Zu seinen Lebzeiten hat Jesus kaum Lehraussagen über sich oder die Dreifaltigkeit gemacht. Wer hätte dies vor Ostern und ohne den Heiligen Geist verstehen sollen? Nach Ostern konnten die Jünger die Worte und Taten Jesu verstehen. Sie erkannten: Jesus ist Gottes Sohn, der Gott war, sich entäußerte und Mensch wurde (vgl. Phil 2,5-11), gekreuzigt wurde und auferstanden ist und dann wieder erhöht wurde zur Rechten des Vaters. Es war dann die Aufgabe für die nächsten drei Jahrhunderte, genauer zu bestimmen, wie der Sohn zum Vater steht, wie der Sohn Gott sein kann wie der Vater, und es doch nur einen Gott gibt.

Wir müssen also sagen: Hans Küng nimmt von beiden Linien, Menschwerdung und Erhöhung, nur die eine, die Erhöhung. Damit meint er, die Einzigartigkeit Jesu ohne Rückgriff auf philosophische Begrifflichkeiten ausreichend erklärt zu haben. Doch dies ist ein Irrtum. Was Küng über Jesus sagt: Ein Mensch, erhöht zum Vater, eingesetzt als sein Stellvertreter, wurde so ähnlich schon vom Adoptianismus, Dynamismus und sogar vom Arianismus gedacht – und von der Kirche abgelehnt, weil es dem Zeugnis der Schrift nicht gerecht wird. Die Kirchenväter und dann das Konzil von Nizäa haben eben nicht einfach – wie es uns Küng glauben machen will – wie Arius die Philosophie des Mittelplatonismus übernommen, sondern in Gegenstellung zu ihm eine eigene Begrifflichkeit entwickelt, in der der biblische Glaube durchaus richtig und auch heute noch verstehbar ausgedrückt werden konnte.

So kommen wir zurück zur Frage nach der Einzigartigkeit Jesu und der Einzigartigkeit des Christentums. christliches Bekenntnis nennt Jesus den einziggeborenen Sohn des Vaters. Nur weil der Sohn dem Vater wesensgleich ist, kann er vom Vater Kunde bringen. Nur weil in Jesus Gott selbst Mensch geworden ist, ist mit ihm Gott selbst eingegangen in unser Leben, ist seine Liebe zu uns unüberbietbar. Nur weil der wesensgleiche Gottsohn als Mensch am Kreuz leidet und stirbt, Ausdruck dieses der Liebe und nicht menschenverachtenden Zynismus. Nur weil Gottes Sohn selbst als Mensch leidet und stirbt, kann er damit die ganze Menschheit erlösen. Einzig ist Gott Sohn, einzig ist seine Liebe, einzig seine Offenbarung, einzig seine Erlösung, einzig seine Kirche. Diesen Anspruch können wir nicht aufgeben, wenn wir nicht Christus untreu werden wollen. Interessanter Weise ist dies ein Anspruch, den so sonst keine Religion erhebt. Dass Gott Mensch wird, gibt es nur im Christentum. Von hier aus können wir das Gespräch mit anderen Religionen führen. Bei Küng ist das Gespräch eher so angelegt, dass er sagt: wir sind doch gar nicht so viel anders als ihr. Man sucht Gemeinsames, sich gegenseitig Ergänzendes, vielleicht auch Befruchtendes. Und doch ist es ein Weg, der Weg

vom Vollkommenen zum fiihrt Unvollkommenen. vom Wissenden zum Suchenden, von Gott zum Götzen. Von unserem Hintergrund aus müsste im Religionsgespräch eher gezeigt werden, wie die Sehnsüchte der Menschen im Christentum vollendet sind. Es geht hier nicht nur um einen Propheten, der immer und immer wieder zumindest theoretisch überboten werden kann, sondern um Gott selbst. Es ist hier nicht einer, der über Gottes Liebe spricht, sondern es ist Gott selbst, der aus Liebe zu uns Menschen kommt. Es ist nicht nur einer, der den Weg zur Vollkommenheit, wie er ihn sich denkt, zeigt, sondern einer, der erlöst, heiligt und vollendet. Wir sind es der Liebe Gottes zu allen Menschen schuldig, dass wir seinen Auftrag ernst nehmen: Alle Menschen sollen den Glauben an Jesus Christus kennen lernen, alle Menschen sollen getauft werden, alle Menschen sollen als Kinder Gottes das Heil erlangen.

Um es in den Bildern der Ringparabeln auszudrücken: Wir haben den echten Ring. Dieser wird seine Echtheit selbst unter Beweis stellen, indem er angenehm machen wird vor Gott und den Menschen. Wir können in Ruhe den Lauf der Geschichte abwarten. Allerdings: Nathan der Weise sagt zu Beginn, der Ring mache angenehm vor Gott und Menschen, "wer in dieser Zuversicht ihn trug"<sup>35</sup>. Ohne Glaube und Zuversicht kann der Ring seine Kraft nicht entfalten. So wird es auch bei uns sein. Jesu Auftrag gilt, aber er kann nur ausgeführt werden, wenn wir ihn glaubend und vertrauend auch ausführen wollen: "Geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt" (Mt 28,18-20).

Anmerkungen

Ootthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen, 1779, zitiert nach der Ausgabe Reclams Universal-Bibliothek Nr.3, Stuttgart 2000.

- <sup>2</sup> 3. Aufzug, 5. Auftritt, Reclam 76.
- 3 Fbd.
- <sup>4</sup> 3. Aufzug, 7. Auftritt, Reclam 78-83.
- <sup>5</sup> Reclam 82-83.
- <sup>6</sup> Vgl. Anton Ziegenaus, Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre (Katholische Dogmatik II), Aachen 1996, 238-240.
- <sup>7</sup> Vgl. Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik, Freiburg <sup>2</sup>1996, 325-326.
- <sup>8</sup> Vgl. Anton Ziegenaus, Anton Ziegenaus, Der Gott der Offenbarung, 232-233.
- <sup>9</sup> Vgl. Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik, 423-424.
- <sup>10</sup> Vgl. Anton Ziegenaus, Der Gott der Offenbarung, 234-235.
- Anton Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre (Katholische Dogmatik IV), Aachen 2000, 219-220.
- Vgl. Alois Grillmeier, Nicaea (325) und Chalcedon (451): Anton Ziegenaus (Hg.), Wegmarken der Christologie, Donauwörth 1980, 43-80, 63: "Man wird einigermaßen sicher annehmen dürfen, dass Arius einen Monotheismus nicht im christlichen, sondern im Sinn der griechischen Mittelplatoniker aufgebaut hat".
- <sup>13</sup> Zitiert nach: Alois Grillmeier, Nicaea (325) und Chalcedon (451), 59-61. Zur Interpretation vgl.: Ebd., 61-63; Anton Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils, 218-168.
- <sup>14</sup> Vgl. Anton Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils, 220-224.
- <sup>15</sup> DH 125.
- <sup>16</sup> DH 150.
- Dominus Iesus, 11; zitiert nach: Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. 6. August 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), Bonn 2000, 14.
- Dabei bin ich mir der Schwierigkeit voll und ganz bewusst, die darin besteht, dass Jesus ja der *Mensch* gewordene Gottessohn ist, also als Mensch zu uns spricht. Es lässt sich aber zeigen, wie Jesus auch als Mensch das göttliche Wesen erkennen und aussagen kann, ohne dabei sein wahres Menschsein aufzugeben. Vgl. Anton Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils, 437-442.
- <sup>19</sup> Adel Th. Khoury, Der Islam. Sein Glaube sein Lebensordnung sein Anspruch, Freiburg 1988, 93.
- <sup>20</sup> Zur Frage nach einer "Hellenisierung" des Christentums vgl.: Gerhard Ludwig Müller, Vom Vater gesandt. Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild, Regensburg 2005, 133-134.
- <sup>21</sup> Hans Küng, Christ sein, München <sup>6</sup>1983, 546.
- <sup>22</sup> Hans Küng, Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis Zeitgenossen erklärt, München 1992, 82.
- <sup>23</sup> Ebd.
- <sup>24</sup> Ebd., 84.
- <sup>25</sup> Ebd.

- <sup>26</sup> Hans Küng, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München 1978, 745-756.
- <sup>27</sup> Hans Küng, Credo, 200.
- <sup>28</sup> Vgl. Hans Küng, Christ sein, 125-126.
- <sup>29</sup> Hans Küng, Credo, 204-205.
- <sup>30</sup> Hans Küng, Christ sein, 125.
- <sup>31</sup> Hans Küng, Christ sein, 126-127.
- <sup>32</sup> Vgl. zum Folgenden: Anton Ziegenaus, Die Dreifaltigkeit: Zentrales Geheimnis des Glaubens?: Ders., Verantworteter Glaube. Theologische Beiträge 1, Buttenwiesen 1999, 11-20, 14.
- <sup>33</sup> Joachim Gnilka betont, dass zur Beschreibung der Erfahrung, die die Jünger mit Jesus gemacht haben, die Alttestamentlichen Vorbilder nicht ausreichen. Über eine Herleitung der Sohnestitulatur aus der Königsideologie sagt er: "In seiner Interpretation umstritten ist das den König betreffende Gotteswort von Ps 2.7: . Mein Sohn bist du, ich selbst habe dich heute gezeugt. 'Unbestritten dürfte sein, dass die Zeitangabe ,heute' auf den Tag der Königsinthronisation gerichtet ist, an dem der König zum Gottessohn wurde. Auf jeden Fall kommt auch dieses Wort über das Metaphorische nicht hinaus. Man versteht es entweder im Sinn der Adoption ... oder besser im Sinn der Legitimation, gleichfalls ein Bestandteil des Königsrituals. Die Erfahrung Gottes in Jesus übersteigt ein Erwähltsein. Deshalb reichten auch die alttestamentlichen Vorbilder nicht aus, wenn man ihn als den Sohn Gottes in der christlichen Gemeinde bekannte. Man hatte in Jesus Gott selbst erfahren. Es ist darum bemerkenswert, dass nicht nur Texte in die synoptischen Evangelien eingingen, die Jesus als Sohn Gottes bekennen, sondern auch solche, in denen er als der Sohn – in einem absoluten Sinn – herausgestellt wird ... Die absolute Rede vom Sohn im Gegenüber zum Vater kann als christliches Proprium angesehen werden" (Joachim Gnilka, Wie das Christentum entstand. Band 1: Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte, Freiburg 1992/2004, 256).
- <sup>34</sup> Vgl. Anton Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils, 58-65.
- 35 3. Aufzug, 7. Auftritt; Reclam 78.

# Christus und die Religionen Ein wichtiges Thema bei Papst Benedikt XVI.

#### Michael Stickelbroeck

## I. Die Herausforderung durch die Religionen

Das heutige Zusammenleben ist gekennzeichnet durch das, was man Globalisierung und Vernetzung der kulturellen Lebensräume genannt hat.

Die neuen informations- und verkehrstechnischen Möglichkeiten haben zu einer globalen Interkommunikation und Vernetzung geführt. Auch die großen Migrationswellen bringen dem Bürger der westlichen Welt andere Lebensräume, Kulturen und Religionen näher. Es mag einem vorkommen, als seien sie alle in einem Dorf, einer *global village*, nebeneinander anzutreffen. Es ist nicht mehr nur das Vorrecht der Intellektuellen, auch die östlichen Religionen zu kennen.

Dadurch findet sich der Mensch zu Beginn des 3. Jahrtausends einer unübersehbaren Vielfalt von Religionen in ihren ganz unterschiedlichen Ausprägungen gegenübergestellt, die direkt in sein soziales Umfeld hineinreichen. So sind die Religionen der Welt in einem viel stärkeren Maß als in der früheren Situation, in der die kulturellen Lebensräume noch gegeneinander abgegrenzt waren, aus ihrer Begegnung und Durchdringung heraus zum Gespräch gefordert. Ein vermittelnder und versöhnender Dialog scheint heute um so dringlicher, je mehr die universale Bedrohung der Menschheit durch den immer weiter auseinander klaffenden Gegensatz zwischen Arm und Reich und auch durch die Möglichkeiten der technischen Zivilisation mit ihrem Vernichtungspotential wächst.

Für die westlichen Gesellschaften ist daneben der immer größer werdende Einfluss der sogenannten "Neuen Religiosität" kennzeichnend. Darin hegt man ein aufgeklärtes Ressentiment gegen die großen Kulturbestände besonders der jüdisch-christlichen Tradition. Stark ist hier auch die Tendenz, die Stellung des Christentums unter den Religionen zu nivellieren. Ich werde darauf noch eingehen. Nur anhand eines Zitates soll dieses Phänomen vorab angedeutet werden. Es stammt von dem Grazer Philosophen Peter Strasser: Es gibt einen neuen Glauben. Dieser ist "freischwebend, ohne Dogma: ein Gott für alle und für keinen. So entsteht, als Komplement zur Blutleere des historisch entkernten Glaubens, eine religiöse Kultur für Halbgebildete. Diese ist anfällig für alle Formen des Okkultismus, des Spiritismus und der Magie, doch sie muss so tun, als ob sie in Sachen der Religion die Nase vorne hätte ... Es ist nicht wahr, sagt der Postmodernist, dass ich an keinen Gott glaube, vielmehr ist es wahr, dass ich an alle Götter glaube. Das ist zwar fast genauso gut oder schlecht, als ob man an gar keinen Gott glaubte, aber es ist weniger verbissen ..."1

Mit der Wiederkehr der Götter, die neben der aufgeklärten Vernunft bestehen können, stehen wir in einer ähnlichen Situation, wie der Papst sie für die ausgehende Antike beschreibt: Die philosophische Aufklärung hatte damals den "mythischen Schein" der Götterwelt immer mehr verdrängt, ohne aber "die religiöse Form der Verehrung der Götter zu beseitigen"<sup>2</sup>. Über das Aushauchen der antiken Religion schrieb der Papst in einem frühen Werk: "Dass es nicht gelungen ist, beides in eins zu bringen, sondern dass in zunehmendem Maße Vernunft und Frömmigkeit auseinandergetreten sind ..., das bedeutete den inneren Zusammenbruch der antiken Religion."

Ich möchte hier anhand einschlägiger Texte des jetzigen Papstes die differenzierte Struktur der Religionen aufzeigen. (Abschnitt I) Die verschiedenen religiösen Wege sollen dadurch in ihrer Eigenart, aber auch in ihrem Unterschied zur christlichen Offenbarungsreligion klarer hervortreten. (I 2)

Dabei werde ich ein besonderes Augenmerk auf die östlichen Religionen, also den Buddhismus und Hinduismus, legen. Der Islam muss hier als Thema ausgespart bleiben. Danach soll versucht werden, nachzuvollziehen, warum viele im Westen bereit sind, sich selektiv bestimmte Elemente aus den alten Religionen des Ostens anzueignen und in ihre aufgeklärte Religiosität zu integrieren (3.1 u. 3.2.) Wie unsere Zeit neue Formen des Religiösen gebiert, so bringt sie auch eine Theorie des religiösen Relativismus hervor: die pluralistische Theologie der Religionen. Ich möchte sie in ihren wesentlichen Hauptpunkten kurz charakterisieren (3.3.)

Jesus Christus in seiner unableitbaren Einmaligkeit und Einzigkeit gegenüber den Religionen ist das Thema des II. Abschnittes. Damit ist unlösbar die Frage nach der Stellung der Kirche im Gefüge der religiösen Landschaften verbunden (III. Abschnitt). Ich werde dann mit einigen Perspektiven für den Dialog zwischen den Religionen schließen.

## 1. Das Wesen der Religion

Die Religionen sind der Ausdruck dafür, wie Menschen von sich aus unter ganz verschiedenen Bedingungen die Sinnfrage zu beantworten suchen und sich dabei auf Gott zu bewegen, d.h. in den Religionen sucht der Mensch Gott.

Am Anfang einer großen Weltreligion steht eine bedeutende Stifterpersönlichkeit. Der Religionsstifter verkündet in einer universalen Botschaft Heilung oder Heil für jeden. Er wendet sich an den einzelnen Menschen in seiner religiösen Situation. Über eine dieser großen Gründergestalten, Gautama Buddha, sagte einmal R. Guardini: Buddha steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit, zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft.

## 2. Versuch einer Typisierung der Religionen

"Die Vorstellung von der Äquivalenz aller Religionen scheint ein Gebot der Toleranz und der Achtung vor dem anderen zu sein."<sup>3</sup> So sagt der Papst heute in Hinblick auf den nötigen Dialog mit den Religionen und gibt damit die pluralistische Auffassung wieder, die heute den größten Plausibilitätsvorsprung besitzt.

Schon in seiner frühen Zeit als Theologe beschäftigt sich Ratzinger mit der "Einheit und Vielfalt der Religionen". In einem Aufsatz aus dieser Zeit setzt er sich mit der These auseinander, die Religionen seien im Grunde alle identisch, die Unterschiede zwischen ihnen lägen im vorletzten Bereich, also dort, wo es nur um Kult und Verehrungstraditionen geht. Dagegen wendet er ein: Bei aller Vielfalt der Religionen lässt sich eine Struktur heraus kristallisieren, die der Geschichtlichkeit, der durchgängigen Bezogenheit und der unreduzierbaren Verschiedenheit der Religionen gerecht wird:

Im Anfang steht eine mythische Form von Religion.<sup>4</sup> Die anfänglich mythischen Religionen werden von drei neuen Wegen abgelöst: Von der Mystik, der monotheistischen Revolution und von der philosophischen Aufklärung.

Jeder dieser drei Wege stellt in seiner Art einen "Ausbruch aus dem Mythos" mit seinem Götterkosmos dar: Diese letzte Weise, mit Religion umzugehen, die aufgeklärte, gibt es nicht erst seit der Neuzeit, wenngleich sie erst von da an und überhaupt in der Gegenwart zu ihrer vollen Kraft gekommen ist. Auch schon die griechischen Philosophen machten Schluss mit dem Götterhimmel, betrieben also Aufklärung gegen die Götterwelt des Mythos. Und zwischen dieser vernunftorientierten Mythenkritik im alten Griechenland und der prophetischen Götterkritik in Israel gibt es eine starke Parallele: Der griechische Geist führte zum "Sturz der Götter", genauso wie die "Aufklärung der Propheten- und Weisheitsliteratur", die gegen die göttlichen Mächte

für den alleinigen Gott auftraten. Der zweite Weg, der in den Monotheismus fiihrt ist der iüdisch-christlichen der Offenbarungsreligion. Er konkretisiert sich in der Gestalt des Propheten. In Israel konnte sich die Überzeugung durchsetzen, dass es den Gott aller Menschen und nicht einen Sondergott verehrte. Und das, obwohl Gott sich Israel erwählt, es zu seinem "Gottesvolk" gemacht hat und durch den Bundesschluss zum "Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" (Gen 15,18; 22,18; 26,4; 28, 14) geworden ist. Der Gott, der zu Abraham gesprochen hat, ist der Gott aller Völker, der die gemeinsame Geschichte der Menschen lenkt. Das Besondere der Religion Israels liegt darin, ..dass Gott ... als der Handelnde erfahren wird". Hier sucht nicht mehr nur der Mensch Gott, hier sucht Gott den Menschen. Er geht ihm nach und tritt in Beziehung zu ihm.

Darum kann man sagen: "Die biblische Mystik ist nicht Bild-, sondern Wortmystik, ihre Offenbarung nicht Schauung des Menschen, sondern Wort und Tat Gottes. ... Hier ist im Gegensatz zur Mystik Gott der Handelnde."<sup>5</sup> D.h. also: die prophetische Offenbarungsreligion geht vom geschichtsmächtigen Handeln eines persönlichen Gottes aus.

Der christliche Glaube, der hierin seine Wurzeln hat, ist gleichwohl ein Bündnis mit der philosophischen Aufklärung (dem zweiten Weg) eingegangen, denn er wollte von Anfang an vernünftiger Glaube sein: "Die frühe Kirche hat den ganzen Kosmos der antiken Religionen entschlossen beiseite geschoben … und ihren Glauben damit ausgelegt, dass sie sagte: Nichts von alledem verehren und meinen wir, wenn wir Gott sagen, sondern allein das Sein selbst, das, was die Philosophen als den Grund alles Seins … herausgestellt haben.<sup>6</sup> "Die Wahl, die so getroffen wurde, bedeutete die Option für den Logos gegen jede Art von Mythos."

Wir haben gesagt, es gibt drei Arten, den Mythos abzulösen: die mystische, die geschichtliche und die aufklärerische. Zum mystischen Weg soll an dieser Stelle etwas mehr gesagt werden, denn die innerreligiöse Problematik scheint sich in erster Linie zwischen ihm und der "monotheistischen Revolution" zuzutragen. Die Mystik richtet eine Absolutheit des unnennbaren Erlebnisses auf. Und es besteht heute die Tendenz, Religion auf Mystik zu reduzieren. Ich komme noch dazu, was das bedeutet! Der Papst schreibt: "Es ist klar, dass diese mystische Interpretation der Religion den Hintergrund bildet für das, was vorhin als der Religionsbegriff des heutigen Menschen skizziert wurde, dessen Sinn und Recht mit dieser Reduktion der Religion auf die Mystik steht und fällt."8

Die nichtchristliche Mystik ist radikal erfahrungszentriert. Alles steht und fällt mit der eigenen religiösen Erfahrung. Im Unterschied zum einfachen Gläubigen hat der Mystiker eine Erfahrung des Göttlichen, dessen er auf dem Weg der Meditation, der Versenkung, inne geworden ist. Als der eigentliche und wirkliche "Inhaber der Religion"9, der sie sozusagen aus erster Hand erhält, geht der Mystiker von der Absolutheit der spirituellen Erfahrung" aus. Sie ist für ihn das allein Wirkliche in allen Religionen. Im Vergleich mit dieser primären Erfahrung wird alles Sagbare, Formulierbare, also die konkrete Glaubensgestalt der Religion und ihr Vollzug im Bekenntnis und in ihren Riten, als eine nur "sekundäre, austauschbare Symbolgestalt"<sup>10</sup> angesehen. Es gilt als Religion aus "zweiter Hand"11 So ist denn die ungegenständliche, bildlose Erfahrung des Mystikers die einzig verbindliche letzte Wirklichkeit im Bereich des Religiösen. 12 Die mystischen Religionen treten ebenfalls mit universalem Anspruch auf. Das liegt daran, dass die Erfahrung eben die letzte Instanz in Sachen Religion ist.

"Diese Einstellung … ist der Weg, der in vielfältigen Abwandlungen den einheitlichen Hintergrund der asiatischen Hochreligionen bildet."<sup>13</sup> Es ist bedenkenswert, dass es heute in der Pluralistischen Theologie der Religionen einen deutlichen Rekurs auf die religiösen Traditionen Asiens gibt. Auch innerhalb dieser theologischen Richtung wird bedenkenlos von einer "Erfahrung des Göttlichen" gesprochen, die aber immer hinter dem Absoluten zurückbleibt: Das Göttliche kann "nie selbst und un-

verhüllt in die Welt des Scheins eintreten". "Es zeigt sich immer nur in relativen Spiegelungen und bleibt jenseits aller Worte und jenseits allen Begreifens in absoluter Transzendenz."<sup>14</sup>

#### 3. Die besondere Situation heute

Die Verkündigung der Kirche trifft heute auf eine religiös aufgeladene Situation, in der neue Wege zum Selbst anhand von Übungen und Praktiken östlicher und fernöstlicher Religionen ausprobiert werden. "Es gibt geradezu eine Hochkonjunktur des Religiösen, das aber ins Partikuläre zerfällt ..."<sup>15</sup> Diese nachmoderne "Neue Religiosität" darf nicht außer acht bleiben, wenn man heute von relevanten Religionen spricht. Darum unterscheide ich eine östliche und westliche Sicht auf die heutige Situation.

## 3.1. Aus der Sicht anderer Religionen

"... die großen religiösen Traditionen Asiens, insbesondere deren mystische Komponente, die im Buddhismus zum Ausdruck kommt, erheben sich zur spirituellen Macht gegen ein Europa, das von seinen religiösen und moralischen Grundsätzen abfällt." Das heißt, sie erheben sich als geistige Kräfte gegen ein Europa, das seine eigenen Grundlagen verneint. Heute verbreitet sich auch die Ansicht, "insbesondere unter den Kulturen Afrikas und Asiens ohne europäische Wurzeln, dass Werte, Kultur und Glauben in Europa ... dem Untergang geweiht sind und nunmehr das Zeitalter der Wertsysteme anderer Kulturen anbricht, des präkolumbianischen Amerika, des Islams und des mystischen Asiens".¹6

Die großen Religionen entfalten heute ein neues universales Selbstverständnis, das sie in Richtung auf die ganze Menschheit missionarisch auftreten lässt. Dabei zeigt sich gerade vom hinduistischen Spektrum her die Tendenz, christliche Inhalte in das eigene System zu übernehmen. Und umgekehrt begegnet die

Botschaft von Kreuz und Auferstehung Christi zunehmend einem neuen Selbstverständnis anderer Religionen, die das Christentum so ansehen, als gehöre es seinerseits einer bestimmten Region an und stelle eine dem Westen eigentümlich Form der Religiosität dar. Die Dogmen des Christentums erscheinen dann als zeitbedingt und von der westlichen Kultur abhängig. Was an ihm abgelöst als ethische Forderung übertragbar ist, wird übernommen und den eigenen Vorstellungen integriert. 17 "Der heutige Mensch fühlt sich abgestoßen von der Absolutheitsbehauptung des Christentums. 18 Dabei übersieht der Papst nicht, dass auch die mystische Einheitsreligion von einer "Absolutheitslehre" ausgeht: Sie lehrt die "Absolutheit des bildlosen geistlichen Erlebens, die Relativität alles Übrigen". 19 Sie ist darum nicht weniger dogmatisch zentriert als der christliche Glaube.

#### 3.2. Aus westlicher Sicht

Die Zivilisation der Technik und des Kommerz, denen in Europa seit einigen Jahrzehnten die volle Aufmerksamkeit galt, hat ein geistiges Vakuum hinterlassen: Die tragenden spirituellen Kräfte sind ihm abhanden gekommen. Und so erklärt sich u. a. auch das Wiederaufleben des Islams nicht nur durch den *Reichtum* islamischer Länder, sondern auch daher, "dass er seinen Anhängern eine lebensnahe, spirituelle Basis bieten kann und genau diese scheint dem alten Europa verloren gegangen zu sein". <sup>20</sup> Um das geistige Vakuum aufzufüllen sind viele gerne bereit, Anleihen bei anderen Wertsystemen und religiösen Kulturen zu machen. "Europa scheint auf dem Höhepunkt seines Erfolges innerlich ausgehöhlt. Gewissermaßen ist sein Kreislaufsystem zusammen gebrochen und diese lebensbedrohliche Situation soll durch Transplantationen abgewandt werden ..."<sup>21</sup>

Dies sind ideale Voraussetzungen für die Entdeckung religiöser Alternativen in den pluralen Erscheinungsformen indischer Religiosität! Hier ist es gerade der Buddhismus, der Menschen unserer Zeit, wenn sie den lebendigen Gottesbezug verloren haben und eine geistige Not verspüren, Antworten auf ihrer Suche nach Sinn und Wegführung bietet. "Der Ruf des Buddha auf den Weg zu sich selber erreicht ihn genau dort, wo sich der heimatlos Gewordene sich selbst überlassen findet."<sup>22</sup>

So werden heute immer mehr einzelne Übungen und Praktiken östlicher und fernöstlicher Religiosität aus ihrem gesamtreligiösen Zusammenhang herausgelöst, um dem westlichen Menschen auf der Suche nach Sinn behilflich zu sein. Sie werden als neue Wege zum Selbst für jedermann angeboten oder als Therapien, die ihm versprechen, heilsam in den Kreislauf kosmischer Kräfte aufgenommen zu werden. "Die altindische Yoga-Tradition gehört ebenso dazu wie bestimmte Formen tibetanischer Meditationen und japanische Zen-Praktiken. In ihrer aus dem ursprünglichen religiösen Mutterboden ... gelösten Form erscheinen sie als eine Art Brückenschlag zwischen den Religionen."23 Die in der Neuzeit stark im Vordergrund stehende Frage nach dem menschlichen Selbst wird beantwortet mit einer Überwindung dieses Selbst durch seine Vereinigung mit dem kosmischen All-Einen. "Dem autonomen Selbstverständnis entspricht es, in selektiver Auswahl auch einzelne, dem eigenen Interesse entsprechende Teile aus verschiedenen religiösen Überlieferungen sich zu eigen zu machen ... Solche Versatzstücke asiatischer Religiosität können dann auch neu mit christlichen Glaubensinhalten kombiniert werden."24 Hier dienen die asiatischen Religionen als Ersatzteillager für den christlichen Glaubensschwund.

Und es sind nicht wenige, die in einer nachchristlich bestimmten Geisteslage nach entsprechenden Elementen östlicher Spiritualität Ausschau halten. Wer auf der Suche nach neuen Sinnangeboten ist, der findet leicht einige "Ausbau-Elemente", die selektiv in den religiös entleerten Horizont übernommen werden können. Sie werden in das westliche Denken eingebaut. Wer so unterwegs ist, will religiös sein, aber in autonomer Verwirklichung. Darin erhält der Suchende immer wieder auf neue Weise

eine religiöse Selbstbestätigung. Er gerät damit in Widerspruch zu sich selbst, denn er wollte doch ursprünglich eine neue Transzendenzerfahrung machen. Dann aber überschreitet er nicht die Grenze des autonomen Ich, das sich selbst behalten und bestimmen will.

Auch in der von den Religionen Asiens inspirierten "Neuen Religiosität", z.B. dem New Age, geht es immer um das Göttliche in mir, was zugleich mich selbst als das Göttliche erkennen lässt. In jeder wahren Erfahrungsreligion wird das transzendente Selbst als ein Strahl des Göttlichen anerkannt. Ken Wilber sagt: "Im Prinzip ist ihr transzendentes Selbst von der gleichen Natur wie Gott."<sup>25</sup>

Mystik stellt sich hier dar als eine neue Unmittelbarkeit der "Seins"-Erfahrung, die durch Meditation und Wissenserweiterung zu erreichen ist. Sie führt zur Identifizierung des eigenen Selbst mit dem All-Ganzen oder mit dem Göttlichen.<sup>26</sup>

Christlicher Glaube ist in dieser Situation gerufen, seine Wahrheit an den Menschen zu bezeugen, uund zwar als eine Antwort, die den Rahmen dieser beliebigen Selbstauswahl sprengt und nicht darin aufgeht.<sup>27</sup>

## 3.3. Das Aufkommen der Pluralistischen Religionstheologie

Für die so genannte Pluralistische Religionstheologie sind alle Religionen gleichgeartete Äußerungen eines Göttlichen, das dem menschlichen Denken und Reden immer entzogen bleibt und nicht in ein einziges Symbol oder eine einzige menschliche Ausdrucksgestalt eingehen kann. Dagegen richtet sich das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Jesus* vom 5. September 2000, das ausdrücklich vom Papst approbiert worden ist.

Es ließe sich zeigen, wie etwa bei J. Hick, einem der Exponenten dieser Richtung, das personale Inkarnationsverständnis des christlichen Glaubens zugunsten vieler tatsächlicher und mögli-

cher "Inkarnationen" des Göttlichen preisgegeben wird. So kann Hick immer wieder betonen:

"Wenn das Dogma von der Gottheit Jesu nicht mehr als wörtlicher Anspruch mit universalen Implikationen verstanden würde … (dann) würde ein Hindernis für die Beziehung zwischen dem Christentum und anderen Teilen der Menschheit abgetragen."<sup>28</sup> Jesus rangiert auf der gleichen Ebene wie die vielen Göttergestalten des Hinduismus. Eine Jesus-Gestalt, die eine unter vielen Inkarnationsweisen des unbestimmten ganz Anderen darstellt, kann nicht mehr der definitive Mittler der eschatologischen Gottesherrschaft und a fortiori nicht der definitive Heilsmittler für den Menschen sein. Er kann auch nicht mit dem Logos identifiziert werden, in dem Gott sein eigenes Wesen ganz ausspricht. Es kommt überhaupt zu keiner Selbstaussage Gottes, denn Jesus ist nicht einmal der höchste Fall eines Kontaktes zwischen Gott und Mensch.<sup>29</sup>

Er verliert seine Anstößigkeit, weil er, mythologisch interpretiert, ohne Widerspruch und Gegensatz in die östliche Mystik und ihre Inkarnationen eingeholt werden kann. Für eine pluralistische Interpretation des Christentums ist damit viel gewonnen: Kommt doch die Gestalt Christi, gleichrangig neben indische Erlösungsmythen gestellt, aus dem Status des einsamen "Single" heraus, den sie in der westlichen Theologie besaß. Er verliert seine Einzigartigkeit. Hier bestätigt sich die bereits angesprochene Nähe dieses typisch westlichen Skeptizismus zu den mystischen Einigungsreligionen des Ostens.

Hick sagt: "Aber wenn wir ... die Vorstellung von göttlicher Inkarnation metaphorisch verstehen, dann wird es völlig selbstverständlich zu sagen, dass alle großen religiösen Gestalten auf ihren verschiedenen Wegen das Ideal menschlichen Lebens 'inkarniert' haben ..."<sup>31</sup>

Jesus Christus tritt in diesem Konzept als eine der vielen historischen Gestalten in Erscheinung, in denen sich das Unendliche und Absolute zeigt, so die Erklärung *Dominus Iesus (nr. 9)*. Ohne Anhalt in der Offenbarung wird das Heilswirken des gött-

lichen Logos dahingehend universalisiert, dass er unabhängig von der Fleischwerdung ein Wirken ausübt, das "jenseits seiner Menschheit", "aber auch außerhalb der Kirche und ohne Bezug zu ihr" (nr. 9; 10) vor sich geht. Die religiöse Erfahrung eines Göttlichen in beliebigen Menschen wird hier zum absoluten Bezugspunkt der theologischen Reflexion und ersetzt die Hinordnung des Denkens auf die wirkliche heilsgeschichtliche Offenbarung:

"In der Regel geht es hier um das "Berühren" des Göttlichen, um das "Innewerden Gottes". Diese Erfahrung des Göttlichen oder Absoluten soll "erst wirkliche Humanität" und "echte Menschwerdung des Menschen möglich" machen.

Aus christlicher Sicht wird man redlicherweise dagegen setzen müssen: "Christus ist nicht ein ... Avatar Gottes, eine der vielfältigen endlichen Erscheinungsformen des Göttlichen, in denen wir das Unendliche zu erahnen lernen. Er ist nicht eine Erscheinung des Göttlichen, sondern er ist Gott."<sup>32</sup> Er ist nicht einfach ein zufälliges Gesicht Gottes, eine Weise, wie er sich der Welt darstellt, und auch nicht sein Statthalter oder Prophet.

Aber schon die Gottesauffassung der Pluralistischen Religionstheologie ist grundverschieden von jener, wie wir sie als Gläubige hegen. Wir trauen Gott zu, dass er zu uns spricht, dass er sich uns offenbart. Dagegen gibt es in der Pluralistischen Religionstheologie so etwas wie ein Offenbarungsverbot. Gott kann sich dem endlichen und geschichtlichen Menschen nicht mitteilen. Begründet wird dies nach dem Schema: Weil nicht sein kann, was nicht sein darf! "Es ist die Ablehnung der Identifikation der einmaligen geschichtlichen Gestalt Jesus von Nazaret mit der Wirklichkeit Gottes, des lebendigen Gottes, selbst, da das Absolute oder der Absolute sich in der Geschichte niemals vollständig und endgültig offenbaren könne."<sup>33</sup>

Hicks eigene Auffassung scheint in vieler Hinsicht der buddhistischen oder auch der hinduistischen Lehre ähnlich. Wir können hier fragen: Kommt die pluralistische Perspektive mit derjenigen des Buddhismus überein? Wie der Buddhismus die Seinsweise

des Göttlichen versteht, nämlich jenseits von *personal* oder *apersonal*, kommt zunächst mit der Aussage der Pluralistischen Religionstheologie überein, dass nur manche Manifestationsweisen des Absoluten, nicht aber dieses selbst, personale Züge tragen. Trotzdem ist der pluralistische Standpunkt nicht einfach mit buddhistischer Religiosität gleichzusetzen: Und zwar deshalb, weil Hick einen Standort erreichen will, der die Gotteserfahrung der mystischen Einheitsreligionen von Hinduismus und Buddhismus noch einmal unter sich begreift.

Auch die Identifizierung mit dem *Hinduismus* scheint fraglich, obwohl dem theologischen Pluralismus das hinduistische Einheitsdenken am nächsten kommt: Auch im Hinduismus zeigt sich das Göttliche nie selbst. Es kann nicht "unverhüllt in die Welt des Scheins eintreten". "Es zeigt sich immer nur in relativen Spiegelungen und bleibt selbst jenseits aller Worte und jenseits allen Begreifens in absoluter Transzendenz."<sup>34</sup> Dieser Umstand führt den Papst in einem viel beachteten Beitrag aus den späten 90er Jahren zu der Aussage: "Der areligiöse und pragmatische Relativismus Europas und Amerikas kann sich von Indien her eine Art von religiöser Weihe leihen." Dem Verzicht auf das Dogma wird damit "die Würde höherer Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes" gegeben".<sup>35</sup>

Die monotheistische Version des Hinduismus unterscheidet sich stark vom Eingottglauben Israels: Weil er der Mystik zugehört, tendiert er zum Monismus, also der Lehre, dass Welt-Seele-Gott und alles im Grunde eins sind. Darum versteht er sich selbst nur als Vorstufe. Die endgültige Gestalt der Religion wäre die Identitätserfahrung.

Die Götter brauchten nicht, wie es in Israel der Fall war, gestürzt zu werden; auch viele Inkarnationen des Göttlichen sind möglich. Der Hinduismus ist keine Religion der starken Unterscheidung. Er ist harmonisierend und vereinnahmend. Er drängt auf einen friedlichen Ausgleich zwischen Gott und den Göttern, zwischen Eingott- und Vielgottglauben.<sup>36</sup>

Die "Götter" sind nur Abschattungen des Einen und stehen im Kreislauf der Wiedergeburt. Als den höchsten Gott verehren die Inder teils Vishnu, teils Krishna. Krishna kann sich auf vielfältige Weise inkarnieren und zu den Menschen kommen. Darum hat der Hinduismus kein Problem mit einer göttlichen Inkarnation. Von den großen Lehrern der indischen Religion möchte ich zwei Gestalten erwähnen: *Shankara* lehrt: Das Brahman ist das einzig Reale. Die Vielheitswelt ist Schein. Sie entsteht durch unser Nichtwissen, das uns dazu verführt, die trügerische Welt für real zu halten.

Ramanuja, ein Weisheitslehrer, hält das Absolute und Eine für real, es stellt sich in der Vielheit der Dinge wirklich dar. Darum hat es viele Namen und Gesichter. Diese Lehren verleihen dem Hinduismus die Fähigkeit, auch christliche Inhalte ins eigene System zu übernehmen: Die personhaft vorgestellten Götterund Göttinnengestalten gehören der Vorläufigkeit menschlicher Vorstellungen an. In der erleuchteten Schau müssen sie auf eine uranfängliche Wirklichkeit überstiegen werden. Sie sind nur deren Verstellspiel. Da das göttlich-Absolute sich hinter seinen personalen oder apersonalen Erscheinungsweisen verbirgt, können im Hinduismus "beide Weisen, das Göttliche zu sehen, als kompatibel und letztlich gleichbedeutend angesehen werden". "Es komme im Grund nicht darauf an, ob man das Göttliche personal oder unpersonal fasst."37 Wir sehen also, dass die hinduistische Geistigkeit die personalen Antlitze des Göttlichen immer schon zu relativieren wusste.

Der neuere Hinduismus wendet diese Deutung der mythischen Göttergestalten als Erscheinungsweisen des Absoluten nun auf jede Religion und besonders auch auf die christliche an. Was besagt dies für die Deutung der Person Jesu? Jesus Christus, so wird hier gesagt, ist die Gestalt eines herausragenden Mystikers. In seiner Person zeigt sich die unmittelbare Einswerdung mit dem Göttlichen. Jenseits von Glaubenslehren und Bekenntnissen, die nur spätere Zutat sind, wusste er sich in höchstem Maße mit Gott eins. Wir sehen hier: Die Offenheit der modernen Hin-

du-Theologie für christliche Elemente liegt an der Relativierung der Inhalte, wie sie uns die Offenbarung vorgibt. Hierin ist für die indische Erleuchtungslehre die Toleranz zwischen den Religionen begründet. Sie toleriert jene, die an bestimmte Offenbarungen glauben. Der Erleuchtete bedarf ihrer aber nicht mehr. Und ganz ähnlich wird die Gestalt Jesu in der Pluralistischen Theologie der Religionen, etwa von J. Hick, gesehen: "Einige hinduistische Philosophen (z.B. Gandhi) haben die Analogie zwischen dem Anspruch des johanneischen Jesus, mit dem Vater eins zu sein, und der Vedantischen Idee aufgezeigt, dass nur unser verkehrtes individuelles Ichsein uns die eigene Identität mit der absoluten Brahman-Wirklichkeit verhüllt und dass diese letztendliche Identität in einem ganz erleuchteten Bewusstsein durchbricht."38 Es ist leicht zu sehen, wie ein so gesehener Jesus seine Anstößigkeit verliert. Er reiht sich nahtlos in die östliche Mystik mit ihren vielfältigen Inkarnationen ein, ganz ohne Widerspruch dazu. Das Skandalon des Glaubens, dass er der Einzige ist, bleibt dann aus. Soviel zur Mystik der Identität!

zurück zur Frage, ob der Standpunkt Religionstheologie Pluralistischen dem des hinduistischen Denkens gleich kommt: Man wird dies verneinen müssen, denn auch in den mystischen Religionen des Ostens erscheint das Absolute immer nur in Relation zu den konzeptuellen Rezeptionsmustern des erfahrenden religiösen Subjekts. Das Absolute bricht sich in der mystischen Erfahrung und kommt nur so zur Erscheinung. Fassen wir kurz zusammen:

Der Pluralismus will ein übergeordneter religiöser Standpunkt, will aufgeklärte Religion sein. Der Gottesbegriff der Pluralistischen Religionstheologie bleibt seltsam leer. Hick sagt: Der Gott, der alles andere bedingt, kann nicht in ein Erklärungssystem eingeschlossen werden.<sup>39</sup> Die Wirklichkeit Gottes bleibt dem Menschen bei aller scheinbaren Nähe der Erfahrung völlig entzogen. Sie ist in ihrem An-sich-Sein für unsere begrenzten Vorstellungen, Bilder und Begriffe unerreichbar. Wer Gott an sich selber ist, kann man nach dieser Theorie nicht klären.

# II. Die Stellung Jesu Christi im Gegenüber zu den Weltreligionen

#### 1 Jesus Christus – Die Fülle des Heils

Eine Erlösungssehnsucht spricht auch aus den anderen Religionen. Sie ist sogar noch beim säkularisierten Menschen zu finden (Habermas). Das wirkliche Kommen des Heilbringers ist aber keine bloße Explikation des im Menschen kraft seiner Sehnsucht nach dem Heil immer schon Implizierten.<sup>40</sup> Gott hat sich in Jesus Christus geoffenbart. Damit ist etwas ganz Neues geschehen, das nicht aus dem Vorigen herauszudrehen ist.

Das in Jesus Christus zu uns gekommene Heil kann nicht aus der allgemeinen religiösen Suche des Menschen und seiner Sehnsucht nach Erlösung abgeleitet werden. In Jesus Christus sucht der Mensch nicht Gott, sondern Gott sucht den Menschen und vereinigt sich mit ihm. Wer Gott ist, dürfen wir uns von Gott selbst sagen lassen. "Gott hat niemand jemals gesehen. Der eingeborene Sohn, der an der Brust des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht" (Joh 1,18). Das ist der Angelpunkt der Menschheitsgeschichte: im Menschen Jesus Christus erschien der lebendige, unendliche, überzeitliche Gott unter uns. "Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10). In Jesus Christus zeigt Gott seine Liebe. Er schenkt uns die Vergebung der Sünden und holt uns aus der Gottferne in seine wunderbare Gemeinschaft. Jesus Christus ist kein Religionsstifter. Er ist die Gegenwart Gottes unter uns Menschen. Darum erfüllt er die Sehnsucht und das geheime Rufen aller Religionen, die wir als einen Advent auf Christus verstehen können.

#### 2. Jesus Christus – die Wahrheit in Person

Die im Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Sohn Gottes bezeugte Wahrheit fügt sich nicht ein in den Reigen östlicher Spiel-

arten des Göttlichen mit seinen wechselnden und ergänzenden Manifestationsweisen. Auch ist die christliche Wahrheit nicht eine methodische Wegführung, die im religiösen Pluralismus wie auch im Buddhismus neue Wege zum Selbst weisen will.

Sie ist vielmehr eine personale Wahrheit, denn sie führt zu Christus, der die Wahrheit in Person ist. In ihm ist der absolute Gott konkret geworden. Er, der ewig mit sich selbst gleiche Gott ist in die Zeit eingetreten. Der Unsichtbare ist in ihm für uns sichtbar geworden und hat uns sein wahres Ebenbild gezeigt.<sup>41</sup>

In diesem Sinne sagt der Papst in seinem neuen Buch "Unterwegs zu Jesus Christus": "... der Unterschied zwischen dem, was der Sohn sagt, der am Herzen des Vaters ruht, und den fernen Schauungen der Erleuchteten bleibt abgründig, ist wesenhaft. Nur ER ist Gott, alle anderen tasten von ferne nach Gott. Nur er kann sagen: 'Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", alle anderen mögen Stücke des Weges zeigen, aber sie sind nicht der Weg. Vor allem: In Jesus Christus sind Gott und Mensch, der Unendliche und das Endliche, der Schöpfer und das Geschöpf ineinander gefügt. Der Mensch hat Platz in Gott gefunden."<sup>42</sup>

Er ist das endgültige, personale Wort Gottes "an die Menschheit", das den Menschen "die Fülle der Wahrheit" bringt. Es handelt sich dabei um eine "universale und letzte Wahrheit", die nicht mehr "als unvollständig, als unvollkommen und komplementär" angesehen werden kann. Denn sie hat ihren "Quellgrund in der Person des fleischgewordenen Wortes".<sup>43</sup>

Darum betont die Kirche von Anfang an, dass das ganze Heil in Christus liegt, dass er der Mittler des Heils für alle ist. Wie das Wort "Mittler" schon sagt, geht es im Christentum darum, wie Gott und die Menschen zusammen kommen. Es geht um den Einheitspunkt von Göttlichem und Menschlichem. Mittler kann nur sein, wer beide Wirklichkeiten, die göttliche und die menschliche, vollkommen umfasst. Wir sprechen vom universalen Heil, das zu allen Menschen gelangen soll und die ganze Geschichte betrifft. Ein solches Heil kann nur Wirklichkeit wer-

den, wenn es an einem Punkt ganz in die menschliche Geschichte eingeht und ohne Einschränkung in der Person Jesu zu uns kommt. "Gott schafft nicht hie und da ein wenig Heil und Wahrheit, sondern er ist in Jesus Christus das Heil und die Wahrheit eines jeden Menschen."<sup>44</sup> Der Bezeugung der christologischen Wahrheit will auch die lehramtliche Verlautbarung *Dominus Jesus* dienen:

"Es ist deshalb als Wahrheit des katholischen Glaubens fest zu glauben, dass der universale Heilswille des einen und dreifaltigen Gottes ein für allemal im Mysterium der Inkarnation, des Todes und der Auferstehung des Sohnes Gottes angeboten und Wirklichkeit geworden ist. Unter Beachtung dieses Glaubenssatzes ist die Theologie heute eingeladen, über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken und zu erforschen, ob und wie auch Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können."<sup>45</sup>

In Christus bekundet sich in der Tat der universale Heilswille Gottes für alle. Dies wird im 1. Timotheusbrief bezeugt, wo es heißt: Gott "will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn einer ist Gott, einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen, der *Mensch* Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle … (1 Tim 2,4–6).

Der göttliche Heilswille ist demnach unlöslich an die Person Jesu und sein Kommen gebunden. Und darum erwartet der Christ von diesem einen und einzigartigen Punkt in der Geschichte her das Neue, die rettende Veränderung für die gesamte Menschheit. 46

#### III. Die Kirche und das Heil der Menschen

Wenn katholische Theologen das Unterscheidend-Christliche im Vergleich mit den übrigen Religionen herausarbeiten wollen, unterliegen sie der Gefahr, die Problematik der Religionen voreilig mit der Heilsfrage zu identifizieren, d.h. sie gewinnen oftmals keinen unvoreingenommenen Blick auf die Struktur der anderen Religionen, weil sie immer schon fragen: Ja, wie ist es denn um das Heil all dieser Menschen bestellt, die einer anderen Religion angehören. J. Ratzinger will die Einzigkeit Jesu Christi "von innen her verstehen", ohne sie "im einzelnen definieren zu können", und fragt: "Woher weiß man, dass das Thema Heil allein an den Religionen festzumachen ist? Muss es nicht viel differenzierter vom Ganzen der menschlichen Existenz her angegangen werden, und muss nicht immer auch der letzte Respekt vor dem Geheimnis von Gottes Handeln führend bleiben? Müssen wir unbedingt eine Theorie erfinden, wie Gott retten kann, ohne der Einzigkeit Christi Abbruch zu tun?"

Da die verschiedenen Problemkreise aber oft vermengt werden, soll hier in einigen Punkten gezeigt werden, wie die Kirche in der Frage nach dem Heil der anderen immer eine Offenheit bewahrt hat.

#### 1. Die Lehre des 2. Vatikanischen Konzils

Die in den Texten des 2. Vatikanischen Konzils entfaltete Lehre von der Heilsmöglichkeit jener, die nicht zur sichtbaren Kirche gehören, findet ihr Fundament in dem älteren Axiom, dass die Gnade Gottes nicht an die Grenzen der sichtbaren Kirche gebunden ist.<sup>48</sup> Der erste Punkt wäre hier, dass jene, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, "auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeordnet" sind.

Das Konzil erwähnt zuerst das von Gott berufene Volk des Alten Bundes, dann "die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen ... Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17,25–28). Es wird betont, dass auch dem, der noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen ist, die göttliche Vorsehung das

zum Heil Notwendige nicht verweigert, wenn er nur seinem rechten Gewissen folgen und sich um das Gute mühen will.

Das ehrliche Bemühen wird als Vorbereitung auf das Evangelium und auf die Erleuchtung Gottes verstanden: "Wer das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen." (LG, 16). Auch in der Erklärung Nostra Aetate findet sich eine Stellungnahme zum Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: Es wird gesagt, dass sich die Vorsehung Gottes und seine Heilsratschlüsse auf alle Menschen beziehen. Die Menschen sind auf der Suche und erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, nach dem Sinn des Lebens und des Leides, nach dem Guten und dem Gericht, das nach dem Tod kommt (Nr. 1). Die katholische Kirche lehne nichts ab, "was in diesen Religionen wahr und heilig ist". Doch ebenso wird hervorgehoben, dass die Kirche Christus verkündigen muss, der "der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6) ist.

Auf diese Lehren des 2. Vatikanischen Konzils nimmt Ratzinger Bezug, wenn er sich in "Das neue Volk Gottes" um eine Klärung des hier vertretenen Gewissensbegriffs müht und gegen die Auffassung vom Gewissen, wie sie in der "autonomen Moral" vertreten wird, Einspruch erhebt:

Es ist zwar in sich völlig richtig, so der jetzige Papst, wenn man sagt, jeder müsse nach seinem Gewissen leben. Die Frage, die dabei offen bleibt, und die zu stellen wäre, ist aber: Was muss man denn unter "Gewissen" verstehen? Meint man damit, dass jeder einfach seinen Überzeugungen, mit denen er groß geworden ist, zu folgen hat? Dann wäre mit Gewissen "das treuliche Verbleiben im jeweiligen System begründet", dann wäre mit Gewissen nicht der allen gemeinsame Ruf Gottes wie er sich im Innern des Menschen vernehmbar macht, sondern "ein Sozialreflex, das Über-Ich der jeweiligen Gruppe" gemeint.<sup>49</sup> Falsch

ist die verbreitete Auskunft, die besagt, "jeder müsse eben nach seiner Überzeugung leben und werde auf seine darin bewiesene ,Gewissenhaftigkeit' hin gerettet". Falsch ist auch die Folgerung: Ein Moslem müsse, um gerettet zu werden, eben ein 'guter Moslem' sein (was heißt das eigentlich?), ein Hindu ein guter Hindu und so fort."50 Was ist daran falsch? Wenn man den Ruf des Gewissens mit den jeweiligen Überzeugungen gleichsetzt, die ein Mensch sich aufgrund seines geschichtlichen Status zurechtlegt, dann würde folgen: "ein jeder Mensch werde jeweils durch die gewissenhafte Ausübung jenes Systems gerettet, in dem er sich vorfindet".<sup>51</sup> Dann aber degeneriert Gewissen zu "Gewissenhaftigkeit", und der SS-Mann, der gewissenhaft befolgt hat, was das System ihm auftrug, wäre ebenso gerechtfertigt wie der, der sich für die Liebe Gottes und den Glauben geöffnet hat, "die das eigentliche Ende des Egoismus und der selbstzerstörerischen Hybris sind". 52 In dieser frühen Schrift ist die klare Erkenntnis ausgesprochen: "eine 'Theologie der Religionen', die von hier aus entwickelt wird, kann nur auf einen Holzweg führen."53

So muss denn also "Gewissen" etwas anderes meinen! Das Gewissen beruht darauf, dass Gott selbst im Inneren eines jeden unverbildeten Menschen spricht, dass er sein "Gesetz" in das Herz des Menschen geschrieben hat – eine Entdeckung, die den hl. Augustinus veranlasste zu sagen: Die Heiden klagen sich an in ihrem Gewissen gegen sich, d.h. sie, die ohne das geoffenbarte Gesetz des Mose leben, unterscheiden das Böse in ihren Taten und können darüber richten. So weist das Wort des Augustinus in die richtige Richtung: Das Gewissen muss orientiert bleiben am objektiv Guten.

Das Gewissen macht für den Menschen eine Selbstüberschreitung möglich. Genau dies ist auch für Ratzinger das entscheidende Kriterium: "Nach dem Gewissen leben heißt nicht, sich in seine sogenannte Überzeugung einschließen, sondern diesem Ruf, der an jeden Menschen ergeht, folgen; dem Ruf auf Glaube und Liebe hin."<sup>54</sup>

#### 2. Die heilshafte Stellvertretung der Kirche

Es ist eine bereits in der Patristik gereifte Überzeugung, dass die Kirche in Bezug auf die Menschen anderer Religionen eine heilshafte Stellvertretung ausübt: Eine Religion, die an die Menschwerdung Gottes glaubt und mit der Inkarnation ernst macht, d.h. die alle Folgerungen aus diesem Glauben zieht, ist vom Wesen her etwas anderes als die anderen Religionen.

Das Dekret *Ad gentes* des II. Vatikanischen Konzils über die Missionstätigkeit der Kirche widersteht allen aktuellen Tendenzen zur Relativierung der Kirche im Verhältnis zu den Religionen: Gott hat in seinem Heilsplan beschlossen, "auf eine neue und endgültige Weise in die Menschheit einzutreten"55. In der Kirche, dem Leib Christi, soll das weitergehen, was bereits in der Menschwerdung "einmal für alle zum Heil vollzogen worden ist".56 In dieser Kirche "soll sich die Vereinigung der Völker in der Katholizität des Glaubens vollziehen"57. Durch die Kirche, die "Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott (wie für die Einheit der ganzen Menschheit)58 ist, soll allen Völkern "der freie und sichere Weg zur vollen Teilhabe am Christusgeheimnis eröffnet werden"59. Das Dekret hält auch an der Heilsnotwendigkeit der Kirche fest, die von Christus selbst bekräftigt wurde.60

Das aus der Väterzeit bekannte Axiom "Außerhalb der Kirche kein Heil", das – falsch verstanden – als Anmaßung empfunden werden kann, findet in dem Text jedoch keine Erwähnung. Dieser von Origenes im Dialog mit den Juden formulierte und von Cyprian aufgegriffen Satz ist in erster Hinsicht gegen die Trennungen und Abspaltungen von der Kirche gerichtet und bestreitet diesen konventikelhaften Sonderkirchen das Recht, sich als Heilsveranstaltungen Gottes *neben* der einen wahren Kirche auszugeben.

Es bezieht sich in seiner historischen Sinnrichtung auf die Gemeinschaften und Institutionen als solche, nicht aber auf die einzelnen Gläubigen, von denen ja niemand wissen kann, wie sie Glieder dieser Gemeinschaften geworden sind. Das 4. Laterankonzil hatte hieran angeknüpft, wenn es erklärte, dass es "eine universale Kirche der Gläubigen gibt, außerhalb derer überhaupt keiner gerettet wird"<sup>61</sup>.

Über die Heilsmöglichkeiten von Nichtchristen ist mit diesem Satz allein noch nichts gesagt. Dafür wird diese – auch schon von den rigoroser urteilenden Kirchenvätern<sup>62</sup> –, aber auch von den vielen kirchlichen Lehrdokumenten, die diesen Grundsatz aufnehmen, immer wieder betont: Die Gnade wird jedem Menschen angeboten, und jeder kann sie aufnehmen, der guten Willens ist.

Die Kirche sah sich genötigt, zwei Sätze zu verurteilen, die den allgemeinen Heilswillen Gottes verdunkeln und die Gnadenlehre in ein schiefes Licht rücken. Der erste stammt von Jansenius, der sich verbal auf Augustinus beruft, aber dessen authentische Sicht verfehlt. Er lautet: "Es ist semipelagianisch, zu sagen, Christus sei für alle gestorben."63 Und der andere Satz, er stammt von Ouesnel: "Außerhalb der Kirche gibt es keine Gnade."64 Das Lehramt schafft damit noch keine positive neue Konzeption, doch es zieht eine Grenze gegenüber einem falschen Augustinismus, wie ihn die Jansenisten vertreten haben. Dies gilt es immer mitzubedenken, wenn von dem oben erwähnten Axiom die Rede ist. Der frühe Ratzinger schreibt darüber: "Der Satz 'Außer der Kirche kein Heil' konnte und kann fortan nur noch in dialektischer Einheit mit der Verwerfung der Behauptung 'Außer der Kirche keine Gnade' genannt werden. Das bewusste Aufnehmen dieser Dialektik entspricht fortan allein dem Stand der kirchlichen Lehre."65

Wie eine für uns Heutige anstößige Verschärfung der katholischen Auffassung über die Heilsnotwendigkeit der Kirche könnte sich die Stellungnahme Pius IX. in seinem Syllabus ausnehmen, in dem er unter dem Leitwort "Indifferentismus" den Satz verwirft: "Man kann wenigstens gute Hoffnung hegen hinsichtlich des ewigen Heils derer, die der wahren Kirche Chrisi in keiner Weise angehören." Wenn in diesem Schreiben betont wird,

dass die Bindung des Heils an die Römische Kirche "ex fide tenendum" sei und die Formel damit als Dogma qualifiziert wird, so liegt darin sicher eine Verschärfung. Doch muss die Aussagerichtung dieser Festlegung beachtet werden.

Pius IX. spricht sich in seinem Syllabus nicht über die realen Heilsmöglichkeiten jener aus, die nicht in der Kirche stehen, sondern verwirft den religiösen Indifferentismus.

Die Kirche hat den religiösen Indifferentismus verworfen. Dieser hat nach Ratzinger folgenden Sinn: Alle Religionen sind nur Formen und Chiffren für das Unsagbare und Unfassbare. Letztlich ist nicht der Inhalt, sondern "allein das formale Element des "Religiösen" als solches von Bedeutung".67

Indifferentismus "meint die Gleichsetzung aller Religionen, die auf einem rein formalen und symbolistischen Konzept von Religion beruht, das den religiösen Inhalt immer nur als austauschbare Chiffre und nie eben als Inhalt zu werten bereit ist."<sup>68</sup> Dass das Lehramt aber keine Einschränkung des universalen Heilswillens Gottes formulieren wollte, geht schon aus der Aussage Pius IX hervor, dass es nicht angehe, "der göttlichen Barmherzigkeit, die grenzenlos ist, Grenzen zu setzen".

In seiner Ansprache "Singulari quaedam" vom 9.12. 1854 hat derselbe Papst einerseits die Wahrheit von der Kirche als der "einzigen Arche des Heils", aber zugleich die Schuldlosigkeit dessen unterstrichen, "der in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion lebt". Erweitert findet sich diese Auffassung auch in einer Enzyklika aus dem Jahre 1863, in der es heißt, dass solche Menschen "das ewige Leben erlangen können", wenn sie das von Gott ihrem Herzen eingeschriebene Gesetz einhalten.<sup>69</sup>

In der Erklärung *Dominus Jesus* fällt der für das Verhältnis der christlichen Offenbarung zu den Religionen entscheidende Satz, dass Christus "mit und durch seinen Geist über die sichtbaren Grenzen der Kirche hinaus auf die ganze Menschheit wirkt".<sup>70</sup> Trotzdem gilt auch das andere:

Da die Fülle Christi in der Kirche präsent ist, geschieht auch die außerkirchliche Begnadung der Menschen nicht ohne die Kirche und nicht an ihr vorbei: Die Kirche bleibt das universale Heilssakrament, von dem die Gnade Christi kommt und zu dem sie hinführt. Die Früchte der von Jesus Christus bewirkten Erlösung kommen in irgendeiner Weise allen Menschen zugute, d.h. sie können daran partizipieren, wenn auch nicht in der Kirche, so doch durch die Kirche. In diesem Sinne ist auch die Aussage des 2. Vatikanischen Konzils zu verstehen, das die Überzeugung der Kirche seit den ersten Jahrhunderten in Erinnerung ruft, wenn es sagt:

"Gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition lehrt sie (=die heilige Synode), dass diese pilgernde Kirche zum Heil notwendig sei. Christus allein ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird; indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont (Mk 16,16; Joh 3,5), hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Tür eintreten, bekräftigt." (LG, 14).

#### IV. Perspektiven für den Dialog mit den Religionen

- 1. Der Dialog unter den Religionen ist mit Entschiedenheit zu führen. Zu den Grundvoraussetzungen eines fruchtbaren Dialogs gehört, dass alle Beteiligten ihre "Visitenkarte" in aller Offenheit präsentieren. Die ehrliche und feste Verwurzelung in der eigenen Glaubensüberzeugung ist ein unverzichtbarer Bestandteil des Dialogs.
- 2. Dialog ja, aber nicht relativistisch. Dialog im relativistischen Sinne würde bedeuten, die eigene Position bzw. den eigenen Glauben immer schon auf eine Stufe mit den Überzeugungen anderer zu setzen. Darin läge ein Verzicht auf die Wahrheitsfrage, weil man dem eigenen Glauben prinzipiell nicht mehr Wahrheit zugesteht als der Position des anderen. Man müsste dann sagen: Wichtig sei nur ein Austausch zwischen grundsätz-

- lich gleichrangigen Ansichten mit dem Ziel, ein Maximum an Kooperation und Integration zwischen den verschiedenen Religionsgestalten zu erreichen.<sup>71</sup>
- 3. Die Religionen müssen sich ihrem eigenen Selbstverständnis nach zur Geltung bringen. "Mit der Vergleichgültigung der Inhalte und der Idee, dass alle Religionen unterschiedlich und eigentlich doch gleich seien, kommt man nicht weiter. Der Relativismus ist gefährlich, ganz konkret für die Gestalt des Menschseins im einzelnen und in der Gemeinschaft."<sup>72</sup> Denn er nimmt die Religion nicht ernst.
- 4. Das Christentum ist die geschichtliche Religion von der Menschwerdung Gottes. Die denkerische Möglichkeit und Ereignis gewordene Wirklichkeit der hypostatischen Union Gottes mit der menschlichen Natur ist aus der Mitte des Christentums in den interreligiösen Dialog einzubringen. Dabei kann die Begegnung mit anderen Religionen für uns Christen ein Weg sein, um bestimmte Aspekte des einen Geheimnisses Christi tiefer zu erfassen.
- 5. Das Christentum ist Offenbarungsreligion. Es hat die unüberbietbare Einheit von göttlicher Botschaft und menschlichem Mittler dieser Botschaft zu bedenken. Eine erschöpfende Selbstmitteilung Gottes setzt die Göttlichkeit dieser Mitteilung voraus: Ein geschaffener Logos könnte nicht das Medium einer endgültigen Offenbarung Gottes sein. Nur die Ungeschaffenheit des Logos (Nicäa) garantiert die tatsächliche Unüberbietbarkeit der Offenbarung und das absolute Heil. Darum kann auch von einer absoluten Offenbarung in der Geschichte gesprochen werden. 73
- 6. Man muss davon ausgehen, dass Gott jedem Menschen in einer Weise, die seiner Lebensgeschichte entspricht, das Licht anbietet. Wer die Wahrheit sucht, ist objektiv auf dem Weg zu Christus und damit auch auf dem Weg zu der Gemeinschaft, in der er in der Geschichte gegenwärtig bleibt. Wahrheitssuche, Hören auf das Gewissen und die Reinigung des menschlichen

Gehörs gehören nach dem Gesagten dazu. In ihnen ist schon eine objektive Verbindung mit Christus und mit der Kirche da. 7. Die Suche nach der Wahrheit lässt die Menschen aufeinander zustreben: "Die Dynamik des Gewissens und der stillen Anwesenheit Gottes darin ist es, die die Religionen aufeinander zuführt und die Menschen auf den Weg zu Gott bringt, nicht die Kanonisierung des jeweils Bestehenden, die den Menschen der tieferen Suche enthebt."<sup>74</sup>

\_\_\_\_\_

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> P. Strasser, Der Gott aller Menschen, Graz 2002, 163f.

- <sup>2</sup> Vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München <sup>2</sup>1998, 105.
- J. Ratzinger, Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg/Basel/Wien 2003, 86.
- <sup>4</sup> Davor lässt sich noch ein Stadium der frühen (sog. Primitiven) Religionen ausmachen, die eine stärkere Affinität zu einer Uroffenbarung mit strengem Eingottglauben aufweisen. Eine Entwicklung vom Primitiven zu höchsten Formen der Religiosität lässt sich in der Religionsgeschichte nicht nachweisen. Viele Ethnologen (z.B. Andrew Lang, Wilhem Schmidt, Wilhelm Koppers, Martin Gusinde) haben entdeckt und durch reiches Forschungsmaterial belegt, dass die Stämme, die auf der ältesten Kulturstufe stehen, in Übereinstimmung miteinander einen reinen Monotheismus vertraten. Kulturell unterentwickelte Völker haben erhabene religiöse Vorstellungen und einen monotheistischen Gottbezug. Sie sind in der Religion anderen zivilisatorischen Völkern weit überlegen.
- <sup>5</sup> Vgl. ebd., 35.
- <sup>6</sup> Vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, 103f.
- <sup>7</sup> Ebd., 104.
- 8 J. Ratzinger, 23; vgl. ebd., 27; ,,... die eigentlich innerreligiöse Problematik trägt sich zwischen dem ersten und zweiten Weg (,Mystik' und ,monotheistische Revolution') zu."
- <sup>9</sup> Vgl. Ratzinger, Glaube, Wahrheit, Toleranz, 36.
- <sup>10</sup> Vgl. ebd., 26.
- <sup>11</sup> Vgl. ebd., 36.
- <sup>12</sup> Vgl. ebd., 28.
- 13 Vgl. ebd.
- 14 Ebd., 98ff.
- 15 Ebd., 116.
- Vgl. Ratzinger, Warum hasst sich der Westen?, in: Cicero. Magazin für politische Kultur, Juni 2004, 1–6, hier: 1.

- Vgl. H. Bürkle, Die Mission der Kirche im religiösen und kulturellen Kontext der Gegenwart, in: Ders. (Hg.), Die Mission der Kirche (Amateca, Bd. 12) Paderborn 2002, 13–42, 29.
- <sup>18</sup> J. Ratzinger, Glaube, Wahrheit, Toleranz, 26.
- 19 Vgl. ebd.
- <sup>20</sup> Vgl. Bürkle, Mission, 29.
- <sup>21</sup> J. Ratzinger, Warum hasst sich der Westen, 1.
- H. Bürkle, Die Entdeckung religiöser Alternativen in asiatischen Traditionen, in: G. L. Müller/M. Serretti, (Hrsg.), Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen, Einsiedeln 2001, 49–68, hier: 63.
- <sup>23</sup> H. Bürkle, Mission, 29.
- <sup>24</sup> H. Bürkle, Die Entdeckung religiöser Alternativen, 56.
- Vgl. Ken Wilber, Wege zum Selbst, 182; vgl. ebd., 100; vgl. ders., Mut und Gnade, "Die illusorische Welt der Dualität erscheint nun immer mehr als das, was sie wirklich ist, nicht als eine Manifestation des absoluten Geistes. Die Außenwelt bekommt etwas Göttliches. Das heißt, das Bewusstsein selbst wird leuchtend, lichtvoll, numinos und scheint das Göttliche zu berühren, ja eins zu werden mit ihm."
- Auch innerhalb der nachmonastischen Mystik (1200–1600) wird der Begriff der Einigung verwendet: Darin können Gott und Mensch im grundlosen Abgrund absoluter Wechselseitigkeit und Gleichheit bis zur Unterschiedslosigkeit identisch werden. Bei Meister Eckhart ist diese Tendenz sehr stark. Vgl. Erwin Waldschütz, Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts, Wien 1989, 339ff.
- <sup>27</sup> Vgl. H. Bürkle, Die Entdeckung religiöser Alternativen, 67.
- <sup>28</sup> J. Hick, The Metaphor of God Incarnate, 88.
- Vgl. ebd.: "It can no longer be an a priori dogma that Jesus is the supreme point of contact between God and humankind. This is now a matter of historical judgement, subject to all the difficulties and uncertainties of such judgements." Hier hebt sich Theologie als Theologie selbst auf, wenn es ihr nicht mehr ansteht, ein Glaubensurteil der Form: Der historische Jesus ist der erhöhte Herr, zu bilden (Glaubenssynthese). Dann bleiben nur noch historische Urteile möglich, die aber auch kein Kriterium für sich haben, sondern immer neu am empirischen Material ausgewiesen werden müssen.
- <sup>30</sup> Vgl. Ratzinger, Glaube, Wahrheit, Toleranz, 98f.: "So erscheint es nun auch für die christliche Theologie in Indien geradezu als geboten, die als westlich angesehene Gestalt Christi aus ihrer Einzigartigkeit herauszuholen und gleichrangig neben indische Erlösungsmythen zu stellen."
- <sup>31</sup> Ebd., 98.
- J. Ratzinger, Glaube, Wahrheit, Toleranz, 85f. Avatara (wörtl.: der Herabsteigende) bezeichnet im Hinduismus einen Gott, der die Gestalt eines Menschen oder Tieres annimmt. Es gibt zwei Arten von Avataras: den durch eine Frau geborenen

und den elternlosen Anupadaka. Der indische Gott Vishnu hat zehn Avataras, von denen seine Reinkarnationen in Krishna und Rama am bekanntesten sind. In der Theosophie bezeichnet Avatara allgemein die Inkarnation des Göttlichen. Daneben gibt es noch die Shakti-Avesha-Avataras, das sind große Gottgeweihte, die von einer bestimmten Kraft (Shakti) Gottes erfüllt sind, um in seinem Dienst eine bestimmte Mission zu erfüllen. Avatara bezieht sich immer auf Gottes Selbst oder seine Kraft, die sich in einem besonderen gottgeweihten Selbst (Atman) verkörpert.

- J. Ratzinger, Vorstellung der Erklärung *Dominus Jesus* am 5. September 2000, in: G. L. Müller (Hg.), Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche. Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung "Dominus Jesus", Würzburg 2003, 13–18, hier: 14.
- <sup>34</sup> Vgl. J. Ratzinger, Glaube, Wahrheit, Toleranz, 98.
- 35 Vgl. ebd.
- <sup>36</sup> Vgl. ebd., 29.
- <sup>37</sup> Vgl. J. Ratzinger, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, Hagen 1998, 103
- J. Hick, The metaphor of God incarnate. Christology in a Pluralistic Age, Louisville 1993, 53. (Übersetzung von mir)
- <sup>39</sup> J. Hick, God and the Universe of Faiths, London 1973, 89.
- <sup>40</sup> Vgl. L. Scheffczyk, Glaube in der Bewährung, St. Ottilien 1991, 297.
- <sup>41</sup> Vgl. dazu H. Bürkle, Die Entdeckung religiöser Alternativen, 67.
- <sup>42</sup> J. Ratzinger, Unterweg zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 68.
- <sup>43</sup> Vgl. *Dominus Jesus*, nr. 6.
- <sup>44</sup> G. L. Müller, Geleitwort, in: Ders. (Hg.), Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche, Würzburg 2003, 7–10, hier: 8.
- <sup>45</sup> Erklärung *Dominus Jesus*, Nr. 14.
- <sup>46</sup> Vgl. J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 174f.
- <sup>47</sup> Vgl. ebd., 44.
- <sup>48</sup> Vgl. Thomas v. Aquin S.Th. III 64, 7.
- <sup>49</sup> Vgl. J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie Düsseldorf <sup>2</sup>1970, 172.
- <sup>50</sup> Ebd., 171.
- <sup>51</sup> Vgl. ebd.
- <sup>52</sup> Vgl. ebd., 172.
- <sup>53</sup> Ebd.
- <sup>54</sup> Vgl. ebd., 173.
- <sup>55</sup> Ad Gentes, 3.
- <sup>56</sup> Ebd., 4.
- <sup>57</sup> Ebd., 5.
- <sup>58</sup> Lumen Gentium, 1.
- <sup>59</sup> Ad Gentes, 5.

- <sup>60</sup> Vgl., ebd., 7; vgl. M. Figura, Außerhalb der Kirche kein Heil?, in: ThPh 59 (1984) 560–572.
- <sup>61</sup> DH 802.
- <sup>62</sup> Vgl. Augustinus, De catechizandis rudibus, c.22 u. 40.
- 63 DH 2005.
- 64 DH 2429.
- <sup>65</sup> Ratzinger, Das neue Volk Gottes, 162.
- 66 DH 2917.
- <sup>67</sup> J. Ratzinger, Volk Gottes, 164.
- 68 Ebd.
- 69 Vgl. ebd.
- <sup>70</sup> Vgl. Dominus Jesus, nr. 12.
- <sup>71</sup> Vgl. Ratzinger, Glaube, Wahrheit, Toleranz, 97.
- <sup>72</sup> J. Ratzinger, Glaube, Wahrheit, Toleranz, 164.
- Vgl. M. Schulz, Die Gretchenfrage der pluralistischen Religionstheologie: Einer ist Gott, nur einer auch Mittler?, in: G.L. Müller/M. Serretti, Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen, Einsiedeln 2001, 113–172, hier: 126.
- <sup>74</sup> J. Ratzinger, Glaube, Wahrheit, Toleranz., 45.

Predigten

# "Niemand hat Gott je gesehen. Der eingeborene Sohn … hat Kunde gebracht" (Joh 1,4)

#### Anton Ziegenaus

#### Die Verborgenheit Gottes

"Niemand hat Gott je gesehen". Ist das nicht ein Nachteil für Gott, nicht gesehen zu werden? Die Empiristen, die nur Handgreifliches anerkennen, und die Atheisten ziehen aus der Unsichtbarkeit den Schluss, dass es ihn gar nicht gäbe; er soll sich doch zeigen! Diese Ungreifbarkeit Gottes ermöglicht bei anderen sogar den entgegengesetzten Schluss, dass es mehrere Götter gebe.

Diese Vielheit schafft jedoch neue Probleme: Dem frühgriechischen Epos Ilias zufolge kämpften Götter sowohl auf der Seite der Trojaner als auch der Griechen. Im Konfliktsfall mussten dann der Götterrat oder Zeus, der Oberste, eine Entscheidung herbeiführen. Im Religionssystem des Dualismus stehen sich zwei konträre Urmächte, eine gute und eine böse gegenüber. Die ontologische und existenziale Spaltung ist schon im Prinzip gegeben.

Gott kann nur einer sein. Das erkannten schon die ersten Philosophen des Alten Griechenlands, das war die Grundlage der alttestamentlichen Frömmigkeit: "Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft" (Dtn 6,4). Der Israelit war verpflichtet, die Einzigkeit Jahwes zu jeder Stunde zu bedenken.

Hier stellt sich aber die Frage: Wer und was und wie ist dieser Gott? Monteure, beruflich weit in der Welt herumgekommen, werden oft in ihrem christlichen Glauben verunsichert, wenn sie feststellen: Überall, bei allen Völkern, wird Gott verehrt und gibt es Tempel – die Existenz Gottes oder eines höheren Wesens erkennen diese Vielgereisten ohne Schwierigkeiten an – , aber überall wird Gott anders gesehen und wird anders verehrt. Gott ja, aber man weiß nicht, wie er ist.

Kann man einen solchen Gott, gleichsam ein Wesen ohne Gesicht oder mit immer anderem Gesicht, "mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit aller Kraft lieben" analog zum Operettentext: Ich liebe alle Frauen? Das geht nur, wenn Gott selbst sein Gesicht zeigt. Sonst bleibt eine Religion Ausdruck einer vagen Sehnsucht, einer unklaren Erwartung, gleichsam wie eine Hintergrundmusik im Leben. Gott selbst "wohnt in unzugänglichem Licht" (1 Tim 6,16), aber er hat über die Zeiten der Unwissenheit hinweg gesehen", wie Paulus in Athen verkündete (Apg 17,30f) und lässt den Menschen einen Mann verkünden, den er "dadurch ausgewiesen hat, dass er ihn von den Toten auferweckte."

Alle religiöse Sehnsucht ist letztlich adventlich, in Erwartung ausschauend auf die Selbstoffenbarung dessen, der im "unzugänglichen Licht" wohnt. Die Geschichte dieser Selbstoffenbarung beginnt mit dem Alten Testament und erreicht ihren Höhepunkt in der Menschwerdung des Sohnes. Er ist "der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht; er hat Kunde gebracht".

#### Die Kunde

Was ist das für eine Kunde? Im Prolog des Johannesevangeliums, dem diese Formulierung entnommen ist, wird schon das Wesentliche gesagt: Das Wort, das im Anfang und das Gott war und durch das alles geworden ist, ist Fleisch geworden. In ihm war das Leben und das Licht der Menschen. "Und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit" (1,14). Die Kunde ist einmal authentisch, denn sie stammt von dem, der den Vater seit Ewigkeit, schon "im Anfang" kennt. Er kann Zeugnis geben (5,31ff). Dieser ist Mensch geworden. Das besagt: Er kennt die Menschen aus eigenem Erleben und kann ihnen deshalb den unaussprechlichen Gott am besten übersetzen.

Das Ärgerniserregende, das Skandalon Jesu Christi ist für Paulus das Kreuz, dass jemand, der Gottes Sohn ist, am Kreuz endet. Das Johannesevangelium sieht dieses Ärgernis in der Menschwerdung: "Er ist der Sohn Gottes" (Joh 1,34) und der Jesus von Nazareth (1,46). Der Täufer Johannes drückt diese Spannung so aus: "Nach mir kommt ein Mann, der mir voraus ist, weil er vor mir war" (1,30). Als Jesus sagte: "Ehe Abraham wurde, bin ich" (8,58), hoben die Juden Steine auf. Für die Juden war Jesu Auftreten deshalb das Ärgernis, weil er als Mensch vorgab, immer zu sein.

Da aber die Menschen nur durch den Sohn den Vater kennen, gehört zum rechten Glauben die wahre Erkenntnis Gottes und des offenbarenden Sohnes: "Das aber ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast" (Joh 17,3). Jesus ist integraler Bestandteil des Glaubens; der "Geist Gottes" und der "Geist des Antichrists" unterscheiden sich in der Anerkennung bzw. Leugnung der Menschwerdung: "Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Das ist der Geist des Antichrists" (1 Joh 4,2f).

Die Kunde besteht in der Offenbarung des Vaters durch den menschgewordenen Sohn und schließt die Herrlichkeit des Sohnes ein. "Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit" (Joh 1,14). Der Sohn hatte die Herrlichkeit schon beim Vater, bevor die Welt war, er verherrlicht den Vater in seinem Erdendasein und wird jetzt – bei seinem Tod und seiner Auferstehung – vom Vater verherrlicht. So sagt der Sohn Joh 17,4f: "Ich habe dich auf der Erde verherrlicht und das Werk zu Ende geführt, das du mir aufgetragen hast. Vater, verherrliche du mich jetzt bei dir mit

der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war." Der Sohn verherrlicht den Vater, indem er den Auftrag zu Ende führt, und der Vater verherrlicht den Sohn, indem er in ihm nach der Auferstehung seine vorirdische Herrlichkeit aufstrahlen lässt.

Was besagt "Herrlichkeit"? Sie ist die Macht und Glanzspähre Gottes. Diese göttliche Sphäre, aus der der Sohn kommt und in die er zurückkehrt, leuchtet auf bei den Wundern Jesu, die Johannes als Zeichen versteht. So heißt es nach dem Weinwunder in Kana: "So tat Jesus sein erstes Zeichen … und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn (Joh 2,11). Die Herrlichkeit Jesu erkennt der Glaubende. So sagt Jesus zu Marta, der Schwester des verstorbenen Lazarus: "Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen" (Joh 11,40). Die Auferweckung des Lazarus dient der Verherrlichung Gottes und des Sohnes (vgl. Joh 11,4; 13,32). Vor allem aber wird in der "Stunde", d. h. in Jesu Tod, der Vater und der Sohn verherrlicht (vgl. Joh 12,23.28). Die Herrlichkeit lässt er sehen an der Fruchtbarkeit des gestorbenen Weizenkorns (12,24).

Die Kunde, wer Jesus ist, wird vermittelt durch die Zeichen und vor allem durch das fruchtbare österliche Geschehen. Aber wie gewinnt der Mensch die richtige Schau der Herrlichkeit, den Glauben. "Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes schauen", sagt Jesus zu Marta. Das ist ein Werk des Heiligen Geistes: "Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkündigen" (Joh 15,14). Die Verherrlichung Jesu hängt von der Gabe des Geistes ab (vgl. Joh 7,39).

Der Geist, der Jesus verherrlicht, zeigt auf, dass er mehr ist als ein bloßer Mensch, dass er als Sohn den Vater kennt, "im Anfang" schon bei ihm war, von ihm ausgeht und zu ihm zurückkehrt. Der Geist lässt erkennen, dass der als Verbrecher verurteilte, sein Kreuz tragende Mensch Gottes Sohn ist, der freiwillig das Kreuz annimmt, was wir daran erkennen können, dass bei seinem "Ich bin es" (Joh 18,6) die ihn verhaftenden Soldaten zurückweichen, dass die Kreuzigung Zeichen der Liebe des Va-

ters ist, der "so sehr die Welt geliebt hat, dass er seinen einzigen Sohn dahingab" (Joh 3,16).

Wir alle kennen Gemälde oder Skulpturen von der Geißelung oder Dornenkrönung Jesu. Gelegentlich werden solche Darstellungen ergänzt, etwa durch zwei an der Seite kniende Engel, die den verhöhnten, dornengekrönten Jesus anbeten. Dass auch wir das können, ist nur möglich, wenn das Auge des Herzens durch den Geist für die Erkenntnis Gottes sehend gemacht wird.

#### Liebe nach außen, weil Liebe in sich

Der Sohn offenbarte den Vater und damit auch sich als ewigen Sohn. Da Glauben nicht ein vages Meinen, sondern ein tiefes Erfasstsein von einer übernatürlichen Realität ist, hat der Heilige Geist uns den Sohn offenbart. So erkennen wir Gott als Liebe zwischen Vater und Sohn, die sich gerade darin als lebendige und starke Liebe erweist, dass sie sich nicht ängstlich oder eifersüchtig auf sich und ihre Zweisamkeit zurückzieht, sondern diese Liebe mit einem dritten Gleichen teilen will.

Menschlich gesprochen: Gott ist nicht wie ein schwacher eifersüchtiger Mann, der die Liebe seiner Frau zu verlieren fürchtet, wenn er sie mit Dritten, den Kindern, teilen muss, er ist auch nicht wie ein Paar, das in narzistischer Zweisamkeit sein Glück sucht; die Liebe der beiden ist überfließendes Schenken und trifft sich im Dritten. Weil Gott in sich in Ewigkeit schenkende Liebe ist, will er, dass Schöpfung sei und sogar erlöst wird, um an seiner Liebe teilzunehmen. Das ist herrlich.

# "Die Unausschöpflichkeit Jesu Christi", in dem "alle Vollkommenheit wohnt" (Kol 1,19)

#### Reinhold Weier

Evangelium: Mt 28, 16 - 20

#### I. Der Sendungsauftrag des Auferstandenen

"Einige zweifelten." Noch immer! Aber die Zeit zum möglichen Zweifeln war vorbei. Nun schauen sie auf den Herrn, und er weist sie in die Zukunft und übergibt ihnen ihre Aufgabe.

"Ihm ist alle Macht gegeben." Nun wird er erhöht über alle Himmel. Aber nicht, um den Jüngern fern zu sein, sondern, um vom Himmel her ihnen Kraft zu senden: die Kraft des Heiligen Geistes. Er wird bei ihnen bleiben bis zum Ende der Welt.

Nun beginnen die Jünger tiefer zu verstehen: In Christus ist die Fülle der Zeiten gekommen (Eph 1,10; Kol 1,20).

In Christus sind die Verheissungen erfüllt, die an die Väter ergangen sind. Durch sein Leiden und Sterben erlöst er uns von unseren Sünden.

Aber nicht nur das. In ihm ist die Fülle Gottes leibhaftig (Kol 2,9f). Er ist dorthin zurückgekehrt, woher er gekommen ist (Eph 4,10; Joh 3,13). Gott hat ihn gesandt zum Heil der Welt. Er will alles in ihm einigen: alles im Himmel und auf Erden (Eph 1,10). Er hat Kunde gebracht von der unendlichen Liebe im "Herzen" des Vaters und will sie uns mitteilen (Joh 1,18): dass wir angenommen werden als Söhne, Kinder Gottes, erfüllt vom Heiligen Geist (Gal 4,25; Eph 1,5; Röm 8,15).

Es ist unmöglich, über all das zu schweigen (Apg 4,20).

#### II. Der Drang zur Verkündigung

Freilich gibt es Menschen, die sich der Botschaft des Evangeliums verschließen und dies nicht nur in Bosheit sondern auch so, dass sie Gutes und Wahres verteidigen. Es gibt Verbundenheit mit ihnen und gemeinsame Erkenntnis (Vaticanum II, Nostra Aetate, n. l.).

Das ändert aber nichts an dem Wunderbaren der Sendung Christi, ja an dem Müssen (1 Kor 9,16) der apostolischen Predigt (Vat. II, Ad Gentes, n.5). Solches Müssen ist für uns selber Verlangen, tiefer zu erfassen, "welchen Reichtum die Herrlichkeit seines Erbes den Heiligen schenkt" (Eph 1,18). Zusammengefasst ist für uns das alles in der Verehrung des heiligsten Herzens Jesu, das heißt in der Verehrung der alles übersteigenden gottmenschlichen Liebe des Erlösers.

#### III. Über den Taufbefehl

Lehret sie und vermittelt ihnen Gnade über Gnade (Joh 1,16). Der Taufbefehl führt uns hin zum Geheimnis des dreifaltigen Gottes.

1. Wir sprechen unsere Ehrfurcht vor dem Einen Gott aus, indem wir ihn als den Dreifaltigen bekennen.

Vinzenz von Paul hat dazu etwa zwei Jahre vor seinem Tode in einer Konferenz für Volksmissionare sich folgendermaßen geäußert (Conférence vom 17. Mai 1658: Werke XII, 8 [zit. n. H. Kühner, Vinzenz von Paul, Einsiedeln 1951, 41]). "Wir predigten", so sagte er, "von Dorf zu Dorf und hielten Missionen … Ich hatte immer nur ein tausendmal abgewandeltes Thema für meine Predigten: Die Gottesfurcht". Sodann spricht er vom Segen Gottes, den seine Arbeit sichtbar empfangen hat.

Die Vollendung unserer Ehrfurcht vor Gott ist zugleich Erkenntnis der Liebe Gottes. Er hat seinen eigenen Sohn gesandt zur Rettung aller aus Trübsal und Sünde. Seit Adam

- und Eva gesündigt haben, liegt auf der Menschheit die Trostlosigkeit und das Finstere der Sünde. Der göttliche Sohn sollte uns aufrichten und wieder die Freude bringen: Teilnahme an der immer neuen Freude der Engel und Heiligen, Gemeinschaft mit ihnen in der Liebe.
- 2. Im Bekenntnis zum dreifaltigen Gott preisen wir die Wahrheit, dass Jesus Christus Gott ist: in ihm wohnt die Fülle Gottes leibhaftig.
- 3. Indem wir bekennen, dass Gott sich als dreifaltig geoffenbart hat, versuchen wir, die Würde zu ermessen, die uns zuteil geworden ist, indem Gott uns als seine Kinder angenommen hat. Vgl. das Gebet zur Gabenbereitung (alte Fassung), das von der Würde des Menschen handelt: "Oh Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert. Lass uns durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines teilnehmen an der Gottheit dessen, der sich herabgelassen hat, unsere Menschennatur anzunehmen."

So ist Christus wahrhaft "Licht der Völker", lumen gentium (Vat.II, Lumen Gentium, c.l, n. l), Licht der Welt.

Er ist Alpha und Omega der ganzen Schöpfung (Offb 22,12f.): "Von seinem Geist belebt und geeint, schreiten wir der Vollendung der menschlichen Geschichte entgegen, die mit dem Plan seiner Liebe zusammenfällt: "Alles in Christus dem Haupt zusammenzufassen" (Eph 1,10)" (Vat. II, Gaudium et Spes n. 45). Damit wir von der Herrlichkeit Gottes, die sich uns offenbaren will, nicht zu sehr geblendet werden, wenden wir uns im Gebet den Heiligen zu, in deren Leben sich diese Herrlichkeit spiegelt, und vor allem im Leben Mariens, der Königin der Heiligen. Maria, die Mutter Jesu, lehrt uns nicht zuletzt zu begreifen, dass ihr Sohn selber unser Fürsprecher beim Vater ist. Amen

# Die Ankündigung der neuen Eva (Gen. 3,15)

#### Ludwig Gschwind

Geburtstage sind Tage festlicher Freude. Gratulanten wünschen Glück und Segen. Sie wünschen Gesundheit und noch viele Jahre. Gläubige Menschen versäumen es nicht, einem auch den Himmel zu wünschen. Die Kirche feiert nur sehr selten Geburtstage, genau genommen sind es gerade drei. Es sind dies Mariä Geburt, die Geburt Johannes des Täufers und Christi Geburt. Diese drei Geburtstage stehen in einem inneren Zusammenhang mit dem Erlösungswerk, durch das die Katastrophe am Anfang der Menschheitsgeschichte überwunden wurde.

#### Sündenfall und Urevangelium

Gott hatte Adam und Eva das Paradies anvertraut. Es gab nur eine einzige Einschränkung. Vom Baum in der Mitte des Gartens durften sie nicht essen. Wenn sie davon essen, müssen sie sterben. Eva fühlt sich zu dem verbotenen Baum hingezogen. Sie lässt sich in ein Gespräch mit der Schlange ein, die sich an dem Baum befindet. Die Worte Gottes rücken in den Hintergrund. Sie spielen keine Rolle mehr. Die Worte der Schlange dagegen sind voller Verheißung: "Ihr werdet sein wie Gott und Gutes und Böses erkennen, wenn ihr von dem Baum esst". Ja. Eva wollte noch mehr vom Leben haben, sie wollte sein wie Gott und Adam sträubte sich nicht dagegen. Gottes Wort war vergessen. Gottes Gebot setzte man außer Kraft. Als sie jedoch auf den Lügner von Anbeginn hereingefallen waren, fanden sie sich auf dem harten Boden der Wirklichkeit wieder. "Sie erkannten, dass sie nackt waren". Das war ihre großartige Erkenntnis. Wie Gott wollten sie sein und mussten ihre Armseligkeit begreifen. Adam und Eva hatten nicht nur das Paradies verspielt, sondern sich Not und Elend, schließlich den Tod eingehandelt. Das Versagen der Stammeltern wird zur Erblast für alle künftigen Generationen werden. Bei der Vertreibung aus dem Paradies hat Gott Adam und Eva auch eine Verheißung mit auf den Weg gegeben. "Feindschaft will ich setzen zwischen dir und der Frau, zwischen deinem Spross und ihrem Spross. Er wird dir den Kopf zertreten und du wirst nach seiner Ferse schnappen". Es wird also einer kommen, der die Schlange niedertreten wird. Er wird sie besiegen. Der Bekämpfer des Bösen, der Sieger über Sünde, Tod und Teufel wird der Sohn einer Frau sein. Dies ist der erste Hoffnungsschimmer, der sich beim Verlust des Paradieses auftut. So wie Gott den Menschen ein Fell zu ihrem Schutz gibt, so gibt er ihnen diese Verheißung mit, damit sie nicht verzweifeln. Man spricht vom Ur- oder Protoevangelium, von der ersten frohen Botschaft

#### Die Erwählung Marias

Es sollte Jahrhunderte dauern, bis die Verheißung in Erfüllung ging. Generation um Generation sehnte sich nach dem Erlöser. Generation um Generation haben Frauen sich einen Sohn gewünscht, in der stillen Hoffnung, Gott könnte ihn zum Messias erwählen. Sie haben sich eine Tochter gewünscht und dabei gehofft, dass aus ihrem Geschlecht der Retter, der Messias, kommen wird. Als schließlich die Stunde gekommen war, hat Gott diesem Menschenkind vom allerersten Augenblick an seine ganze Gnade geschenkt. Es wurde herausgenommen aus dem Unheilserbe, das jeder Mensch seit Adam und Eva in sich trägt. Ohne Erbschuld wird Maria geboren. Vom allersten Augenblick ihres Daseins an ist sie erwählt, die Mutter des Erlösers, des Heilands der Welt zu werden. Sie ist die zweite Eva. Wie Eva darf sie frei entscheiden.

#### Maria sagt Ja zum Willen Gottes

Maria wird auf Gottes Wort hören. Gottes Gebot ist für sie alleiniger Maßstab. Nicht ihren Willen sucht sie durchzusetzen, sondern sie lässt sich auf das ein, was Gott will. Maria bleibt die demütige Magd Gottes. Hier haben wir genau das Gegenbild zu Eva, der Frau, die herrschen will, die Macht haben will, die sich von Gott nichts mehr sagen lassen möchte. Maria wird ihr Ja sagen zur Menschwerdung des Gottessohnes. Sie sagt dieses Ja trotz aller Dunkelheiten, die sie erahnt. Sie hält ihr Ja ein Leben lang durch bis unter das Kreuz. Maria wird die neue Eva, die Mutter der erlösten Menschheit. Was Gott bei der Verheißung am Anfang der Menschheitsgeschichte angekündigt hat, es hat sich erfüllt. Jesus Christus hat durch seinen Tod am Kreuz den Satan besiegt, Sünde und Tod überwunden. Die Kunst hat dieses Motiv aufgegriffen und Maria als die Frau dargestellt, die ihren Fuß auf die Schlange setzt.

#### Der Geburtstag ist Anlass zur Dankbarkeit

Der Geburtstag ist immer Anlass, auf das Leben zurückzublicken. Es erfüllt uns mit Dankbarkeit, wenn wir heute auf Maria schauen. Mit ihr wollen wir Gottes Größe preisen, der sie mit der Fülle der Gnaden beschenkt hat. Mit ihr wollen wir unser Ja zum Willen Gottes sagen und auch zu dem Kreuz, das wir tragen müssen. Mit ihr wollen wir auf Gottes Wort hören und es in die Tat umsetzen, damit wir an ihrer Hand zum Himmel gelangen, den uns Christus durch seinen Tod am Kreuz erworben hat. Amen

#### Nostra aetate

## Erklärung des II. Vatican. Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen

- 1. In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, fasst sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt. Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ1; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen,<sup>2</sup> 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.3 Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?
- 2. Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen

des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters. Diese Wahrnehmung und Anerkenntnis durchtränkt ihr Leben mit einem tiefen religiösen Sinn. Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen. So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck und suchen durch aszetische Lebensformen oder tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage. In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder – sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe - zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen. So sind auch die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten. Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, iene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist "der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.<sup>4</sup> Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozialkulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.

- 3. Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde,<sup>5</sup> der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten. Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslimen kam, ermahnt die Heilige Synode Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen
- 4. Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist. So anerkennt die Kirche Christi, dass nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden. Sie bekennt, dass alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach<sup>6</sup> in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und dass in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass

sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind.<sup>7</sup> Denn die Kirche glaubt, dass Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat.<sup>8</sup> Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammverwandten sagt, dass "ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören wie auch die Väter und dass aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt" (Röm 9.4-5), der Sohn der Jungfrau Maria. Auch hält sie sich gegenwärtig, dass aus dem jüdischen Volk die Apostel stammen, die Grundfesten und Säulen der Kirche, sowie die meisten jener ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben. Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt,9 und ein großer Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt.<sup>10</sup> Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich.11 Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm "Schulter an Schulter dienen" (Soph 3,9)12. Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist. Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben,13 kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen. Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies

aus der Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, dass niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht. Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben. Auch hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist es die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden.

5. Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern. Das Verhalten des Menschen zu Gott dem Vater und sein Verhalten zu den Menschenbrüdern stehen in so engem Zusammenhang, dass die Schrift sagt: "Wer nicht liebt, kennt Gott nicht" (1 Joh 4,8). So wird also jeder Theorie oder Praxis das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht. Deshalb verwirft die Kirche iede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht. Und dementsprechend ruft die Heilige Synode, den Spuren der heiligen Apostel Petrus und Paulus folgend, die Gläubigen mit leidenschaftlichem Ernst dazu auf, dass sie "einen guten Wandel unter den Völkern führen" (1 Petr 2,12) und womöglich, soviel an ihnen liegt, mit allen Menschen Frieden halten<sup>14</sup>, so dass sie in Wahrheit Söhne des Vaters sind, der im Himmel ist<sup>15</sup>.

·

#### Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Vgl. Apg 17,26.
- <sup>2</sup> Vgl. Weish 8,1; Apg 14,17; Röm 2,6-7; 1 Tim 2,4.
- <sup>3</sup> Vgl. Apg 21,23f.
- <sup>4</sup> Vgl. 2 Kor 5,18-19.
- Vgl. Gregor VII., Ep. III.,21 ad Anazir (Al-Nasir), regem Mauritaniæ, ed. E. Caspar in MGH, Ep. sel. II, 1920, I, 288, 11-15; PL 148, 451 A.
- <sup>6</sup> Vgl. Gal 3,7.
- <sup>7</sup> Vgl. Röm 11,17-24.
- <sup>8</sup> Vgl. Eph 2,14-16.
- 9 Vgl. Lk 19,44.
- <sup>10</sup> Vgl. Röm 11,28
- <sup>11</sup> Vgl. Röm 11,28-29; vgl. II. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche Lumen Gentium: AAS 57 (1965) 20.
- <sup>12</sup> Vgl. Jes 66,23; Ps 65,4; Röm 11,11-32.
- <sup>13</sup> Vgl. Joh 19,6.
- <sup>14</sup> Vgl. Röm 12,18.
- <sup>15</sup> Vgl. Mt 5,45.



"Evangelizare investigabiles divitias Christi" (Eph 3,8) – "Den unergründlichen Reichtum Christi verkündigen", so lautet der Wahlspruch von Leo Card. Scheffczyk. Er tut dies unermüdlich unter Einsatz aller seiner Kräfte.

Am 21. Februar 1920 in Beuthen/Oberschlesien geboren promovierte er 1950 und habilitierte sich 1957 bei Professor Michael Schmaus. Kardinal Scheffczyk dozierte seit 1965 in München und wirkte dort bis zu seiner Emeritierung 1985. Er war Mitherausgeber der "Münchener Theologischen Zeitschrift", ist Herausgeber des "Forum Katholische Theologie" und Verfasser einer großen theologischen Literatur und ungezählter wissenschaftlicher Artikel. 2001 nahm ihn Johannes Paul II. ins Kardinalskollegium auf. Kardinal Scheffczyk ist Mitglied der Görresgesellschaft für Interdisziplinäre Forschung, der Pontificia Academia Mariana Internationalis. der Pontificia Academia Internationalis und ordentliches Mitglied der geisteswissenschaftlichen Sektion der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.



Am 30. Januar 1993 wurde Dr. Viktor Josef Dammertz OSB vom Münchener Erzbischof Dr. Friedrich Kardinal Wetter zum Bischof geweiht. Bischof Dr. Dammertz amtierte von 1975 bis 1977 als Erzabt von St. Ottilien und von 1977 bis 1992 als Abt-Primas der Benediktiner-Konföderation in Rom.

Sein Wahlspruch lautet "Für Euch – Mit Euch". In seine Amtszeit fielen das Ulrichsjubiläum 1993, die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999 und die Heiligsprechung der Crescentia Höß aus Kaufbeuren 2001. Er initiierte und schuf den bischöflichen Hilfsfond zum Schutz des menschlichen Lebens "Pro Vita". 2004 wurde der Augsburger Bischof seinem Wunsch gemäß entpflichtet.



Dekan Ludwig Gschwind, Jahrgang 1940, wuchs in Nördlingen, Diözese Augsburg, auf. Er studierte Philosophie und Theologie an der Hochschule der Diözese in Dillingen an der Donau. 1968 erhielt er die Priesterweihe und wurde nach seinen Kaplansjahren in Augsburg und Weißenhorn Pfarrer in Balzhausen und Mindelzell. Seit 1985 ist er Dekan im Dekanat Krumbach. Er ist ständiger Mitarbeiter bei mehreren Zeitungen und Zeitschriften. Bekannt sind seine Buchveröffentlichungen im St. Ulrich Verlag Augsburg, die aus der Praxis seines priesterlichen Dienstes gewachsen sind: "Geheimnis des Glaubens – Gedanken und Geschichten zur Heiligen Messe", "Die Heilige Messe – Symbole, Farben, Handlungen", "Heiliger Geist – Gaben, Tröstungen, Früchte".



Florian Kopp, geboren am 26.7.1969 in München, verheiratet, studierte 1991-1997 katholische Theologie, Klassische Philologie und Geschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München (Mitarbeit am Institut für Kirchengeschichte) und an der katholischen Universität Eichstätt. 1998 legte er das Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien in den Fächern Latein und Katholische Religionslehre ab. Seit 2000 wirkt er als Lehrer zunächst in Tirschenreuth/Opf., seit 2002 in Landsberg am Lech. Seit 2004 ist er 2. Obmann der Stefanusgemeinschaft.

Für den Lateinunterricht publizierte er das Lektüreprojekt: Bilder der Bibel. Texte der Vulgata und ihre Rezeption in Europa – ein Lektüreprojekt für den Lateinunterricht, Bamberg (Buchners) 2000



Prof. Dr. Josef Kreiml ist 1958 in Wolkering (Regensburg) geboren. Er absolvierte das Theologiestudium an der Universität Regensburg und studierte Philosophie (M.A.) an der Hochschule für Philosophie in München. 1990 erhielt er in Regensburg die Priesterweihe und widmete sich in den folgenden sieben Jahren als Kaplan und Pfarrer der Seelsorge. Bei Prof. Dr. Gerhard L. Müller habilitierte er sich und war ab 2001 Privatdozent für Dogmatik an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Seit Herbst 2003 lehrt er an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten als Professor für Fundamentaltheologie und Dozent für Ökumenische Theologie und ist dort seit 2005 Dekan.

Veröffentlichungen: Zwei Auffassungen des Ethischen bei Martin Heidegger, Regensburg 1987; Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling, Regensburg 1989; Christlicher Glaube in der Moderne, Regensburg 2000; Die Selbstoffenbarung Gottes und der Glaube der Menschen. Eine Studie zum Werk Romano Guardinis, St. Ottilien 2002.



Dr. Michael Kreuzer ist 1962 in Kaufbeuren geboren. 1988 wurde er in Augsburg zum Priester geweiht, war Kaplan in Schwabmünchen und Pfarrer in Wittislingen. Seit 1994 ist er Pfarrer in Ustersbach. Von 1994 bis 2004 war er wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität Augsburg. 1998 promovierte er bei Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus mit einer Arbeit über das Thema "Und das Wort ist Fleisch geworden". Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther (Paderborn: Bonifatius-Verlag 1998)



Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, geboren 1963 in Walbeck am Niederrhein, studierte Philosophie und Theologie in Holland, Wien und Augsburg. 1993 promovierte er in Dogmatik zur Trinitätslehre des Bernhard von Clairvaux und wurde 1995 in St. Pölten zum Priester geweiht. Er habilitierte sich 2001 in München zum Verhältnis von Christologie und Philosophie. Er ist Professor für Dogmatik und ökumenische Theologie an der philosophisch-theologischen Hochschule in St. Pölten



Prof. Dr. Manfred Spieker wurde am 4. April 1943 in München geboren. Er ist verheiratet und Vater von sechs Kindern. Er promovierte 1973 zum Dr. phil. bei Prof. Dr. Hans Maier an der Universität München mit der Arbeit "Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs". Prof. Dr. Manfred Spieker habilitierte sich 1982 für das Fach Politische Wissenschaft an der Wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln mit dem Thema "Legitimationsprobleme des Sozialstaates in der Bundesrepublik Deutschland".

Er war Leitender Mitarbeiter des Sekretariats der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Redakteur des Mitteilungsblattes "Synode" und Sekretär der Sachkommission "Erziehung, Bildung, Information" (1970-1972). Als wissenschaftlicher Assistent war er von 1972-1982 am Forschungsinstitut für politische Wissenschaft und europäische Fragen an der Universität Köln beschäftigt. Im Lenkungsausschuss für Sozialpolitik des Europarates vertritt er als Beobachter den Heiligen Stuhl seit 1995. Seit 2002 ist er Präsident der Association International pour l'Enseignement Social Chrétien (AIESC).



Prof. Dr. Dr. Reinhold Weier wurde 1928 in Fulda geboren. Im Jahr 1953 erhielt er dort die Priesterweihe. Ab 1968 war er Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der theologischen Fakultät der Universität Trier. Insbesondere befasste er sich mit Nikolaus Cusanus. Er ist Mitherausgeber und Mitarbeiter der Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft. Wichtige Aufsätze sind: Der Einfluss des Nikolaus Cusanus auf das Denken Martin Luthers; Aus Gnade gerechtfertigt; Christus als Haupt und Fundament der Kirche; Christliche Existenz und Kirchlichkeit als Kernproblem in den Briefen des Cusanus an die Hussiten.



Professor Dr. Dr. Gerhard B. Winkler OCist., geb. am 24. April 1931 in Wilhering. Nach kürzerem Medizinstudium in Wien trat er in das Stift der Zisterzienser in Wilhering ein. 1955 wurde er zum Priester geweiht, promovierte 1956 in Wien in Theologie über das rechtsgeschichtliche Problem der Stiftspfarren und widmete sich anschließend dem Lehramtsstudium für Deutsch und Englisch. Den Master of Arts erwarb er in Englisch an der University of Notre Dame (Ind., USA 1959) über Herman Melville. Für seine Arbeit über den Klosterhumanismus (Benedictus Chelidonius) erhielt er den Doktor der Philosophie. Nach der Lehramtsprüfung unterrichtete er in Wilhering von 1960 bis 1975. Er habilitierte sich mit einer Arbeit über Erasmus von Rotterdam 1972. iibernahm 1973/74 eine Lehrstuhlvertretung in Freiburg/Br. und 1974 eine außerplanmäßige Professur an der Ruhr-Universität Bochum. Von 1974 bis 1983 dozierte er als Ordinarius an der Universität Regensburg Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, von 1983 bis zur Emeritierung 1999 in Salzburg. Veröffentlichungen: Zwei Werke über die biblische Theologie des Erasmus von Rotterdam, Darmstadt 1967, Münster 1974; Archivstudie über die Salzburger Provinzialsynoden zur Rezeption des Konzils von Trient, Wien 1977; Monographie über Bernhards Kirchenbegriff, Innsbruck 2001: Herausgabe der lateinisch/deutschen Werke des hl. Bernhard (Kommentare, Einleitungen), 10 Bde., Innsbruck 1990-1999; Biographie über Bischof Georg Michael Wittman von Regensburg nebst Analyse seines literarischen Werkes, 2005; zahlreiche Beiträge in Sammelwerken und Zeitschriften.



Professor Dr. Dr. Anton Ziegenaus geb. 1936, promovierte 1963 bei Alois Dempf zum Dr. phil. und 1971 bei Leo Scheffczyk zum Dr. theol. 1974 wurde er mit einer Arbeit zur Theologie der Buße für Dogmatik habilitiert. Seit 1977 ist Ziegenaus Ordinarius für Dogmatik an der Universität Seine Forschungsschwerpunkte sind Augsburg. mentenlehre, Eschatologie und Kanongeschichte. Scheffczyk zusammen gab er eine achtbändige Dogmatik heraus. Sein wissenschaftliches Engagement zeigt sich in über 200 Publikationen. Die Leitung der Theologischen Sommerakademie in Dießen liegt in seinen Händen. Werke: Katholische Dogmatik in acht Bänden, MM-Verlag, Aachen; Verantworteter Glaube, Bd. I; Bd. II, Stella Maris Verlag, Buttenwiesen; Ziegenaus ist Herausgeber der mariologischen Studien und Mitherausgeber der Zeitschrift "Forum Katholische Theologie".

#### Besondere Hinweise

Der Fels – Katholische Monatsschrift

gegründet 1970 von Pater Gerhard Hermes SAC

Herausgeber: Der Fels-Verein e. V.

Druck: Egger Satz + Druck GmbH Landsberg

Verantwortlicher Redakteur: Prof. Dr. Hubert Gindert Bezugsadresse für den "Fels": Eichendorffstr. 17 D-86916 Kaufering

Berichtbände der Theologischen Sommerakademie Dießen

- 1993: Qumran und die Evangelien. Geschichte oder Geschichten?, W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1994; ISBN 3-928272-36-5
- 1994: Wer ist Jesus Christus? Mythen, Glaube und Geschichte, W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1995; ISBN 3-928272-44-6
- 1995: Mysterium Kirche. Sozialkonzern oder Stiftung Christi? W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1996; ISBN 3-928272-48-9
- 1996: Das eigentlich Katholische. Profil und Identität, Grenzen des Pluralismus, W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1997 ISBN 3-928272-59-4
- 1997: Christus in den Sakramenten der Kirche, W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1998 ISBN 3-928272-04-7

- 1998: Der Heilige Geist am Werk in Kirche und Welt, G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg, Landsberg 1999; ISBN 3-00-004307-1
- 1999: Mein Vater euer Vater, A. Ziegenaus (Hrsg.), Buttenwiesen 2000; ISBN 3-934225-03-9
- 2000: Der Mensch zwischen Sünde und Gnade,A. Ziegenaus (Hrsg.), Buttenwiesen 2000;ISBN 3-934225-08-X
- 2001: Berufung zur Liebe Ehe, Familie, Ehelosigkeit, G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg, Landsberg 2001; ISBN 3-9808068-0-4
- 2002: In der Erwartung des ewigen Lebens, G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg, Landsberg 2002; ISBN 3-9808068-1-2
- 2003: Gewissen Wahrheit Menschenwürde, G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg, Landsberg 2003; ISBN 3-9808068-2-0
- 2004: Maria Mutter der Kirche, G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg, Landsberg 2004; ISBN 3-9808068-3-9
- 2005: Jesus Christus und die Religionen der Erde G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg, Landsberg 2005; ISBN 3-9808068-4-7

"Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern. Das Verhalten des Menschen zu Gott dem Vater und sein Verhalten zu den Menschenbrüdern stehen in so engem Zusammenhang, dass die Schrift sagt: ,Wer nicht liebt, kennt Gott nicht' (1 Joh 4,8). So wird also jeder Theorie oder Praxis das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht. Deshalb verwirft die Kirche iede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht. Und dementsprechend ruft die Heilige Synode. den Spuren der heiligen Apostel Petrus und Paulus folgend. die Gläubigen mit leidenschaftlichem Ernst dazu auf, dass sie einen guten Wandel unter den Völkern führen' (1 Petr 2,12) und womöglich, soviel an ihnen liegt, mit allen Menschen Frieden halten, so dass sie in Wahrheit Söhne des Vaters sind, der im Himmel ist." Nostra Aetate

### Mit Beiträgen von:

Bischof em. Viktor J. Dammertz Ludwig Gschwind Florian Kopp Josef Kreiml Michael Kreuzer Leo Card. Scheffczyk ManfredSpieker Michael Stickelbroeck Reinhold Weier Gerhard B. Winkler

**Anton Ziegenaus** 

Initiativkreis kath. Laien und Priester in der Diözese Augsburg e.V.

ISBN 3-9808068-4-7