

„Glaube, Wahrheit, Toleranz“.

Das Christentum und die Weltreligionen

von Horst Bürkle, München

„Glaube, Wahrheit, Toleranz“ ist der Titel des Bandes, der 2003 vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, im Herderverlag veröffentlicht wurde. Er beschäftigt sich, wie der Untertitel sagt, mit dem Verhältnis von Christentum und Weltreligionen.

Worum geht es dem Verfasser bei diesem Thema im Jahre 2003? Im Hintergrund steht die bereits im 2. Vatikanischen Konzil in der Erklärung *Nostra aetate* angesprochene veränderte Weltlage. „In einer immer enger zusammenrückenden Welt ist die Frage nach der Begegnung der Religionen und Kulturen zu einem vordringlichen Thema geworden, das beileibe nicht nur die Theologie beschäftigt. Die Frage der Verträglichkeit der Kulturen, des Friedens der Religionen ist auch zu einem politischen Thema erster Ordnung aufgerückt. Aber zuallererst ist sie eben doch eine Frage an die Religionen selbst. ...“ (S. 11).

Wie sehr auch Papst Benedikt XVI. die Begegnung mit Menschen anderer Religionen weiter bewegt, zeigt die Ansprache, die er am 30. Oktober 2005 vor dem Angelus auf dem Petersplatz in Rom hielt. Er verleiht der Beschäftigung mit unserer Frage den Charakter einer dringlichen Einladung. Alle also – nicht nur die Theologen – sind aufgerufen, sich mit dem richtigen Verhältnis der Christen zu den anderen Religionen zu beschäftigen. „Liebe Brüder und Schwestern, ich lade euch ein, diese Dokumente wieder zur Hand zu nehmen, und fordere euch auf, mit mir zur Jungfrau Maria zu beten, damit sie allen, die an Christus glauben, helfe, den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils stets wach zu halten ...“. Gerade mit Letzterem wird deutlich: Es geht nicht nur um besseres Bescheidwissen über unser Thema. Die Einsicht und das rechte Verstehen sind begleitet von jener Erleuchtung, die auch dem Glaubensakt selbst eigen ist. Worin besteht die wörtlich „höchste Aktualität“, die der Papst hier noch einmal der Erklärung *Nostra aetate* zuerkennt? „Sie betrifft die Haltung der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber den nichtchristlichen Religionen. Von den Grundsätzen ausgehend, daß <alle Völker eine einzige Gemeinschaft sind>, und daß die Kirche die Aufgabe hat <Einheit und Liebe unter den Menschen ... zu fördern> (Nr. 1), <lehnt das Konzil nichts von alledem ab, was (in den anderen Religionen) wahr und heilig ist> und verkündet allen Menschen Christus als <den Weg, die Wahrheit und das Leben> (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden> (Nr. 2).“¹

¹ L' Osservatore Romano (in dt. Sprache), 4. November 2005, S. 1.- Aus Anlass des 40. Jahrestages dieser Konzilerklärung richtete Papst Benedikt XVI. am 29.10. dieses Jahres ein Schreiben „an den verehrten Bruder Kardinal Kasper den Präsidenten der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum. Darin erinnert er daran, dass „eine neue Epoche der Beziehungen zum jüdischen Volk“ für das Konzil der

In diesem Bezug also bewegt sich die Zuwendung zu den Menschen in den nichtchristlichen Religionen. Deswegen nimmt auch das Vorwort zu unserem Band noch einmal den Bezug zur Diskussion um die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre aus dem Jahre 2000 auf. Sie war ja im Wesentlichen dieser unserer Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens in eben diesem doppelten Bezug gewidmet. In einer Zeit pluraler Beliebigkeiten in einer multireligiösen Situation wird darin erinnert, dass die Wahrheitsfrage im Dialog mit den Menschen in anderen Religionen und Weltanschauungen nicht ausgespart werden darf. Und so fragt unser Autor noch einmal nach: „Ist die Wahrheitsfrage im Bereich von Religion und Glaube schlichtweg unangebracht? Aber was bedeutet dann der Glaube, was bedeutet die Religion positiv, wenn sie mit Wahrheit nicht in Verbindung treten darf?“ (S. 11).

Damit ist dem Dialog der Religionen seine Unverbindlichkeit genommen. Es geht gerade damit wesentlich um den Charakter des *Dia*-logischen. Nur wenn der die Wahrheit erschließende Logos mit im Spiel ist, kann das Ganze jene echte Beziehung erfahren, die sich dem Anderen nicht schuldig bleibt.

Im Namen eines wahrhaften Dialogs

Mit der Frage nach der Rolle des Logos – fügen wir gleich hinzu: nach der Gegenwart des göttlichen Geistes – sind wir bei der ersten entscheidenden Voraussetzung im Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen. Sie zieht sich schon früh als wichtiger theologischer Denkansatz durch die Arbeiten Joseph Ratzingers. In den Jahren zwischen 1955 und 1963 beschäftigte ihn das Thema im Rahmen seiner fundamentaltheologischen Vorlesungen, die der junge Professor hier im benachbarten Freising und dann an der Universität in Bonn hielt. Die Verdichtung seines Beitrages zum aktuell gewordenen Thema der Weltreligionen erfolgte dann in einem Vortrag in einer Sitzung der *Academie des sciences morales et politiques* in Paris. 30 Jahre später wurde der Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation selber Mitglied dieser hochangesehenen Akademie Frankreichs. Als dieser grundlegende Beitrag 1964 in der Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Rahner erschien, war man in den Sitzungen des 2. Vatikanischen Konzils noch mit anderen Themen beschäftigt. Zentrale Fragen wie die nach dem Verständnis der Offenbarung und nach dem Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft, am Beginn der 60-er Jahre, schienen brisanter. So kann man wohl sagen, dass es diesen Vorarbeiten und denkerischen Anstößen Joseph Ratzingers mit zuzuschreiben ist, dass es im Blick auf das Thema der nichtchristlichen Religionen nicht bei der ursprünglich intendierten Verabschiedung einer Erklärung zum Verhältnis Kirche und Judentum blieb. Auch sie hatte angesichts der noch jungen Vergangenheit ihren aktuellen und dringlichen Anlass. Der jüngste Peritus des Konzils, damals theologischer Berater des Kölner Erzbischofs Kardinal Frings, war ja selber in die zu dieser Konzilsperiode verhandelten Themen mit eingebunden. Aber mit seinen Denkanstößen zum Verhältnis der nichtchristlichen Religionen insgesamt war eine theologische Perspektive aufgerissen, die die Beratungen der Konzilsväter über den ursprünglichen Anlass – Thema Judentum – hinausführte und in *Nostra aetate* schließlich seinen Niederschlag in Bezug auf die Religionen insgesamt fand.

Anlass war, auch über das Verhältnis zu den anderen Religionen sich zu äußern (a.a.O., S. 4).

Hier möchte ich eine persönliche Erinnerung einflechten. Meine erste Begegnung mit dem damals neu von Tübingen nach Regensburg berufenen Professor Ratzinger fand i.J. 1968 auf einem theologischen Symposium in Marburg statt. Der dortige evangelisch-lutherische Dogmatiker und Religionswissenschaftler Carl Heinz Ratschow hatte zu Fragen des theologischen Dialoges mit den anderen Religionen eingeladen. Die Diskussion unter uns vier Teilnehmern am Podium war für mich deutlich durch die Äußerungen Joseph Ratzingers bestimmt. Was ließ mich bei ihm aufhorchen? Hier wurden für den Dialog mit den Religionen die ausgeglichenen und sich ergänzenden Akzente gesetzt. Nach vierjähriger Lehrtätigkeit an der Universität Ostafrikas und nun gerade in der Erarbeitung der ersten Münchner Vorlesungen setzte ich mich vehement für eine *Re-lecture* – ein neues kritisches Überdenken – unserer ach so westlich geprägten theologischen Denktraditionen ein. Da wirkte die Faszination durch das Fremde, Andere nach. Sie drohte den echten dialogischen Bezug unter Hintansetzung des Eigenen zu gefährden. Joseph Ratzinger brachte die Dinge soz. im Namen des Logos wieder in das notwendige Gleichgewicht. Und er tat es nicht magisterhaft, sondern gewinnend und überzeugend. Bei aller Offenheit und Bereitschaft auch die verborgenen Spuren des göttlichen Logos im Außerchristlichen wahrzunehmen galt das gleichzeitige Ingeltungsetzen der in Christus erfolgten endgültigen und unüberholbaren Manifestation dieses Logos – eben als das fleischgewordene Wort in seiner Person.

Dieser vom Logos selber begleitete Dialog macht das aus, was wir bei ihm später über die „Position des christlichen Glaubens“ lesen (S. 17). Dabei geht es immer um beides: Der Glaube „sieht in Christus das einzig wirkliche und damit endgültige Heil des Menschen“. Das ist die eine, den echten Dialog erst ermöglichende Ausgangslage. Für die Sicht der Religionen bedeutet dies, dass durch diesen Bezug ihre wesentliche Bestimmung und ihre Eigenart erst einsichtig wird. Vom dem die Menschheitsgeschichte erfüllenden Christusgeschehen aus gewinnen sie ihren eigenen, je unterschiedlichen Ort in der sonst vielfältigen, bunten Religionsgeschichte. Und solche Ortsbestimmung kann dann jeweils in einer doppelten Weise stattfinden: Es ergeben sich Nähen und Fernen zu diesem ihre geschichtliche Bestimmung erfüllenden Christusgeschehen. Sie erschließen sich dann „als vor-läufig und insofern vor-läufigerisch zum Christentum“. In diesem Sinne sind sie „positiv (zu) werten“ (S. 17). Ihre andere Seite zeigt sich darin, dass sie sich dieser ihrer finalen Bestimmung dadurch entziehen, dass sie – diese dialogische Öffnung verweigernd – sich selbst als abgeschlossenem, definitivem Heil für die Menschheit universale Erfüllungsfunktion zuerkennen. Für Ratzinger bleibt es das „Ungenügende, Christuswidrige, der Wahrheit Entgegengesetzte ..., das dem Menschen Heil vorgaukelt“ (S. 17).

Er findet diese beiden Weisen des Verhaltens in der Hl. Schrift wieder. Angefangen von den gegen Israel und sein Verhalten gerichteten Gerichtsreden der Propheten bis zur Areopagrede an die Athener in der Apostelgeschichte finden sich für ihn jeweils im Dialog des Glaubens beide unentbehrlichen Elemente: Dasjenige, das sich als schon geeignet für den Bezug auf Christus herausstellt, und das andere, das sich ihm versperrt. „Fassen wir zusammen so dürfen wir sagen, daß das Christentum nach seinem eigenen Selbstverständnis zu den Religionen der Welt im Verhältnis des Ja und des Nein zugleich steht: Es weiß sich einerseits mit ihnen in der Einheit des Bundesgedankens verknüpft, lebt aus der Überzeugung, daß, wie die Geschichte und ihr Mysterium, so auch der Kosmos und sein Mythos von Gott sagt und zu Gott führen

kann; es kennt aber ebenso ein entschiedenes Nein zu den Religionen, sieht in ihnen Hilfsmittel, mit denen der Mensch sich selbst gegen Gott absichert, anstatt sich seinem Anspruch auszuliefern“ (S. 18 f.).

Spricht in diesen Worten des Jahres 2003 der Präfekt der Glaubenskongregation, der in einer missverstandenen nachkonziliaren Dialog-Euphorie die Dinge einseitig ins nur noch Positive verschoben sieht? Stehen dahinter Stimmen, die in einem neuen religiösen Pluralismus die wahlweisen Optionen im Angebot der Religionen heute bereits freigegeben haben? Oder ist es allein die Tatsache, dass – wie er feststellt – „die Theologie unserer Zeit ... den positiven Aspekt (der Religionen) besonders (ich ergänze: und damit einseitig) ins Licht gestellt“ hat (S. 18)?

Was bedeutet es, dass er in diesem Zusammenhang noch einmal kritisch in einer Fußnote auf zwei Vertreter des entschiedenen ‚Neins‘ im Verhältnis des christlichen Glaubens zu den Religionen verweist: auf den frühen Karl Barth und auf Hendrik Kraemer? Bei ihnen war der für den Dialog unentbehrliche positive Bezug zu kurz gekommen. Ihre Abrechnung mit einer protestantischen Theologie ihrer Zeit, die ihr Thema an eine nur noch religionsvergleichende Methode verloren hatte, hatte die dem katholischen Zugang unentbehrliche Doppelfunktion des Ja und des Nein – des kritischen und des bejahenden und aufnehmenden Dialogverhaltens eingebüßt.

Nicht aus bloß aktuellem Anlass formuliert hier der Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation sein dialogisches Verständnis im Verhältnis zu den Religionen. Was er sagt, liegt auf der Linie dessen, was er bereits 40 Jahre früher seinen Tübinger Studenten in Bezug auf eine Theologie des Logos vorgetragen hat. Korrekturen aus dem Aktuellen erwachsen bei ihm aus der Grundanlage seines bisherigen theologischen Denkens. Ich betone diese Kontinuität, die ein halbes Jahrhundert umspannt, weil heute manche Deutungen seines theologischen Denkens darauf aus sind, hier Wandlungen und Veränderungen feststellen.

Natürlich rücken bei ihm bestimmte Themen in der Vordergrund und andere treten wieder zurück. Das betrifft auch die theologischen Beiträge zu den Weltreligionen. Aber nicht die jeweilige Aktualität bestimmt hier die maßgebenden theologischen Inhalte. Umgekehrt verhält es sich: die zunehmend in den Blick kommenden Religionen und Kulturen einer sich näher gekommenen Menschheit werden zum Thema seiner Theologie. Wie also sehen die Grundlegungen für diesen neuen Dialog der Religionen aus, die sich bereits im frühen Werk deutlich finden?

Der Anstoß Karl Rahners wird aufgenommen

In der bereits erwähnten Festgabe zu Karl Rahners 60. Geburtstag i.J. 1964 nimmt Joseph Ratzinger Anlass, auf den Aufsatz einzugehen, den der große Theologe drei Jahre zuvor im 5. Band seiner Schriften zur Theologie unter dem Titel „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen“ veröffentlicht hatte.

Dort begegnen wir erstmals dem später viel diskutierten Begriff Karl Rahners von den „anonymen Christen“. Was war damit gemeint? Rahner hatte die im Konzilsdekret *Nostra aetate* angesprochene neue Weltsituation, in der sich die Menschheit als eine Völkerfamilie immer näher kommt, zu weiterführenden theologischen Überlegungen veranlasst. In dem genannten Aufsatz ging er der Frage nach, was denn diese Weltsituation, „in der jedes Volk und jeder Kulturkreis zum inneren Moment jedes anderen Volkes und jedes anderen Kulturkreises wird“, theologisch für das christliche

Verständnis der Nichtchristen bedeutet. In einer kühnen Ausdehnung der altkirchlichen, insbesondere von der Alexandrinischen Schule erarbeiteten *Logos-spermatikos*-Lehre zieht Karl Rahner aktuelle Konsequenzen für seine theologische Bestimmung dieses Verhältnisses. Dieser Lehre lag ursprünglich der Versuch einer Rechtfertigung und Versöhnung des christlichen Glaubens mit dem philosophischen Erbe Griechenlands zu Grunde.

Joseph Ratzinger hatte dieses Thema bereits in seinen Tübinger Vorlesungen beschäftigt. Für ihn war es eine Entscheidung der frühen Kirche für die Philosophie und damit gegen die in Mythen und Kulte verehrte polytheistische Götterwelt der Griechen. Es war für ihn „die Option für den Logos gegen jede Art von Mythos“. „...Die frühe Christenheit (hat) ihre Auswahl und ihre Reinigung entschlossen und kühn vollzogen, indem sie sich *für* den Gott der Philosophen, *gegen* die Götter der Religionen entschied“. Er bezieht sich mit dieser Unterscheidung auf paulinische Texte. In ihnen findet er „das Geschick der antiken Religion aus diesem Zusammenhang von Logos und Mythos (ge)schildert.“ So in Röm 1, 19-23: „Es ist ja, was an Gott erkennbar ist, unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbar gemacht. ... Aber, obwohl sie Gott erkannten, haben sie ihm nicht als Gott Ehre und Dank erwiesen ... Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Nachbildung eines vergänglichen Menschen, fliegender, vierfüßiger und kriechender Tiere ...“.² Aber unter der Kundgabe des Evangeliums zeigt es sich nun auch, „daß der Gott der Philosophen ganz anders ist, als die Philosophen ihn gedacht hatten.... daß man ihn erst wirklich erkennt, wenn man begreift, daß er, die eigentliche Wahrheit und der Grund allen Seins, ungetrennt der Gott des Glaubens, der Gott der Menschen ist.“³

Hier zeichnet sich bereits die „doppelte Einstellung“ – jenes Ja und Nein – im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen ab. Sie erst ermöglicht es ihm, den nichtchristlichen Religionen in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen voll gerecht zu werden. In der Frage nach dem Heil allein, wie sie sich im anonymen Christentum Karl Rahners stellt, „erscheint der Unterschied der einzelnen Religionen als letztlich irrelevant.“ Den „theologischen Qualifikationen der Religionen (müsse) eine phänomenologische Untersuchung vorausgehen“. Wir sollen nicht gleich über den „Ewigkeitwert der Religionen befinden“. Vielmehr sollen wir „das Panorama der Religionen in seiner innergeschichtlichen und spirituellen Struktur vor den Blick ... bekommen. Das heißt „nicht einfach über eine nicht weiter definierte und gar nicht praktisch in Augenschein genommene Masse ‚Religionen‘ diskutieren“. Nur so kann man dann auch den „theologischen Aussagen von der Einzigartigkeit und Absolutheit des Christentums wieder einen konkreteren Sinn geben.“⁴

Der Zugang zum Verständnis einer anderen Religion im Dialog soll also im Blick auf ihr eigenes Profil und Selbstverständnis gewahrt bleiben. Im Sinne der phänomenologischen Forschung könnten wir sagen: Zu den Dingen selber, d.h. zu dem, was sie von sich aus zeigen. D.h. auch ohne eine allgemeine Vorentscheidung in der Frage nach dem Heil der Nichtchristen. Der Religionswissenschaftler kann sich mit dieser Vorgabe des Theologen Ratzinger ermutigt fühlen. Er soll die ihn beschäftigende

² Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum (München 1968), ³1977, S. 90, 92.

³ Joseph Ratzinger, a.a.O., S. 95.

⁴ Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, S. 16 ff.

einzelne Religion in ihren jeweiligen geschichtlichen Bedingungen, in ihrem Ursprung und in ihrem Werden, in ihren je unterschiedlichen heutigen, sich rapide wandelnden gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen wahrnehmen. Erste Voraussetzung für den Dialog ist also ein genaues unterscheidendes zum Kenntnisnehmen der einzelnen Religion. Nebenbei darf der Religionswissenschaftler feststellen: Hier werden Begründungen für eine Beheimatung der Religionswissenschaften auch in der theologischen Wissenschaft gegeben. Sie ist gefordert, wenn eine „Theologie der Religionen“ ihrem Gegenstand gerecht werden will. Sie fordert die ganze, ungeteilte Zuwendung zu ihrem Objekt – d.h. zu dieser anderen, konkret existierenden, und in dieser ihrer Erscheinungsform allein wahrzunehmenden Religion. Hier gibt Ratzingers Ansatz die diakritische Methode an die Hand: Zuerst der Blick auf die Phänomene – dann erst ihre von der christlichen Theologie als Glaubenswissenschaft geforderte Unterscheidung.

Unter dieser Voraussetzung setzt sich Joseph Ratzinger mit jeweils bestimmten Themen im Blick auf die Religionen auseinander. Dazu gehört auch die uns in den letzten Jahren begegnende Diskussion über ein pluralistisches, exklusivistisches oder inklusivistisches Religionsverständnis. Den Exklusivismus sieht er in seiner klassischen Form in der Theologie des frühen Karl Barth vertreten. „Ihr Inhalt wäre, daß exklusiv der christliche Glaube rettet und die Religionen keine Heilswege sind ... Er sieht <Religion> als Gegensatz zum Glauben an: Die Religion ist für ihn ein Geflecht menschlicher Haltungen ...; der Glaube ist demgegenüber eine Gabe von Gott her.“⁵ Unter diesen Gegensatz fallen für Barth darum nicht allein die fremden Religionen, sondern auch alle religiösen Bemühungen auf Seiten der Christen. Hieran habe Dietrich Bonhoeffer mit seiner These von einem religionslosen Christentum fast drei Jahrzehnte später noch leicht anknüpfen können.

Als Repräsentant der inklusiven Denkweise in Bezug auf die Religionen sieht Joseph Ratzinger Karl Rahner. „Das Christentum sei in allen Religionen schon gegenwärtig, oder umgekehrt: Alle Religionen gehen – ohne es zu wissen – ihm entgegen. Aus dieser inneren Zuwendung beziehen sie ihre Heilskraft: Sie führen zur Rettung, insofern und weil sie verborgen das Geheimnis Christi in sich tragen. ... Was alle Religionen nur ungenau, unter dunklen Chiffren und zum Teil auch entstellt darbieten, ist im Glauben an Jesus Christus sichtbar geworden. Erst er reinigt die Religionen und führt sie ihrem eigenen Wesen, ihrer tiefsten inneren Sehnsucht entgegen.“

Anders verhält es sich mit dem pluralistischen Denken: „Der Pluralismus bricht klar mit dem Glauben, daß allein von Christus das Heil kommt und daß zu Christus seine Kirche gehört.“ Wir müssen uns zum besseren Verständnis dieses Urteils, kurz vergegenwärtigen, worum es den sog. Pluralisten geht. Sie nehmen eine Betrachtungsweise für sich in Anspruch, die es ihnen erlaubt, das Christentum als *eine* Erscheinungsform unter anderen Religionen zu betrachten. Welche Option der Einzelne dabei für sich wählt, hängt von verschiedensten Faktoren ab: kulturelle Beheimatung, gesellschaftliche Faktoren, individuelle Präferenzen. Das setzt einen Beobachterstandpunkt ‚außerhalb‘ der eigenen religiösen Betroffenheit – also unter Ausklammerung des eigenen Glaubens – voraus. Man muss sich sozusagen selber erst einmal von der Betroffenheit im eigenen Glauben theoretisch freimachen, um in der

⁵ Joseph Ratzinger, a.a.O., S. 41 f.

Lage zu sein, in der Frage nach dem Heil alle Religionen in gleicher Weise zu beteiligen.

Die christliche Offenbarung erscheint wie alle anderen als eine unter anderen Annäherungsmöglichkeiten in der allgemeinen Frage nach dem Heil des Menschen. Hierin sieht Joseph Ratzinger eine, „undifferenzierte Behandlung der Religionen, die ja keineswegs den Menschen in die gleiche Richtung führen, die aber vor allem auch in sich selbst nicht in einer Gestalt existieren“. Für diese Notwendigkeit einer solchen differenzierten Behandlung bietet der Islam in den unterschiedlichen Erscheinungsformen ein Beispiel: „zerstörerische Formen und solche, in denen wir eine gewisse Nähe zum Geheimnis Christi zu erkennen glauben.“ Gegen eine undifferenzierte Betrachtung der Religionen einschließlich des Christentums richtet sich auch die zweite Feststellung: die Untrennbarkeit von Christus und Kirche. Eine plurale Betrachtungsweise muss ihn ein- und unterordnen in die Kategorie der sonstigen Religionsstifter. Die alte Trennung von einem vermeintlich ‚historischen‘ Jesus von Nazareth und dem Christus des Glaubens wird hier in veränderter Weise neu benutzt. Nur sie erlaubt es, der Außensicht der Pluralisten seine Gestalt zu integrieren. Dass wir aber keinen anderen Zugang zu Person und Wirken Jesu haben als den im Evangelium bezeugten Christus, schließt dieses aus. Eben dies gehört dann zu einem notwendigen ‚differenzierten‘ Umgang mit den Religionen, dass um eines allgemeinen, pluralen Heilsverständnisses willen die zentralen Profile, sozusagen die jeweiligen ‚Herzstücke‘ einer Religion, nicht amputiert werden.

Im Gespräch mit den Menschen in den nichtchristlichen Religionen verbietet sich darum ein unverbindlicher Zuschauerstandpunkt. Verstehende Zuwendung in der Tiefe eines echten Dialoges darf die Gegenwart des göttlichen Logos nicht ausschließen. Er ist dabei wirksam als der anfänglich Schöpferische und als der in Christus uns Erschienene. Er ist in diesem Dialog der Religionen gegenwärtig. „Die Dynamik des Gewissens und seiner 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.“⁶

Ausbreitung befreiender Wahrheit

Mit dieser Einheit von dem die Welt und die Menschen erschaffenden göttlichen Wort (*logos*) und dem in Jesus Christus erschienen Logos hängt nun auch die universale Gültigkeit dieser Botschaft zusammen. M. a. W.: der Auftrag zur Mission ist kein Sonderauftrag neben anderen, sondern Ausdruck dessen, was allen Menschen gilt: Bekundung des schöpferischen Ursprungs, dem sich alle und alles verdanken, im menschengewordenen Logos.

Damit ist allen Versuchen der Boden entzogen, den Dialog mit Menschen in anderen Religionen und Kulturen in das unverbindliche, darum letztlich undialogische und beziehungslose Nebeneinander zu verweisen. Der Dialog der Religionen und das weltumspannende Zeugnis (*Missio Dei*) gehören zusammen.

Joseph Ratzinger legt das Sendungswort des Auferstandenen (Mt. 28, 19f.) in diesem Sinne als eine innere, der Sendung Jesu selber entspringende Notwendigkeit aus: „<Geht hinaus und macht alle Völker zu Jüngern; tauft sie ... und lehrt sie alles

⁶ Joseph Ratzinger, a.a.O., S. 45.

halten, was ich euch geboten habe>. Das Christentum ist mit dem Bewusstsein eines universalen Auftrags in die Welt getreten ... Die Christen ... sahen im Glauben ein Gut, das ihnen nicht allein gehörte, auf das vielmehr alle einen Anspruch hatten.“⁷

An dieser Verpflichtung müssen darum diejenigen Begleiterscheinungen in der Geschichte der Mission gemessen und beurteilt werden, die ihr nicht gerecht geworden sind. In diesem Zusammenhang werden nicht nur die Zweifel an der universalen Gültigkeit des christlichen Glaubens genannt, sondern auch die daraus heute oft fälschlicherweise abgeleitete Ablehnung christlicher Mission. Sie „wird von vielen nicht mehr als Geschichte der Ausbreitung befreiender Wahrheit und Liebe gesehen, sondern weithin als Geschichte einer Entfremdung und Vergewaltigung“.

„Von der Wurzel ihrer Sinnggebung her“ wird darum eine vertiefte Begründung des christlichen Missionsverständnisses gefordert. Wo liegt sie? Hier liegt für Joseph Ratzinger „die Hauptaufgabe einer neuen Missionstheologie.“⁸ Man findet diese Hauptaufgabe bei ihm in der christologischen Mitte verankert, in der Botschaft Jesu selber. „Wenn man ein Stück tiefer in die Botschaft Jesu eintritt, in den Zusammenhang des Missionsbefehls wie überhaupt des urchristlichen Missionsgedankens, wird man sehr bald sehen, daß das eben Gesagte nicht nur ein grundsätzliches Postulat aus der Struktur der christlichen Botschaft heraus darstellt, sondern in dem Wollen Jesu Verdeutlichung und Klärung findet.“ Die Botschaft vom Reich Gottes hatte schon bei ihm selber durch die Kreuzigung ihre Ablehnung gefunden. Darum konnte auch diese Botschaft nur „in der Weise des Unterwegssein zu den Völkern hin existieren“. ... Aus jener Abweisung der Botschaft heraus, die sie heimatlos machte und zum Unterwegssein zwang, entstand die Mission ... Sie entstand als die neue Gestalt der Verheißung ... Mission als Gestalt des christlichen Universalismus heißt folglich einfach, daß das Wort nach der Abweisung des Reiches ... keine andere Heimstatt hat als das Unterwegssein: ... Es teilt die Situation dessen, der das Wort ist, das in sein Eigentum kam, aber nicht aufgenommen wurde (Joh 1, 11). Mission ist demnach Ausdruck für die irdische Heimatlosigkeit des Wortes und so gerade dafür, daß es zu allen gehört.“ Mit dieser Orientierung der christlichen Botschaft an der Person selber ist jeglichem falschen Ineinsetzen von Glaube und Volkstum der Boden entzogen. Gerade durch ihre Mission wird die Kirche davor bewahrt, falsche Deckungsgleichheiten mit ihren jeweiligen gesellschaftlichen Umfeldern zu suchen. „... um der immerwährenden Selbstreinigung des Christlichen willen, die nur im Begegnen mit dem anderen sich vollziehen kann“, wird die Mission zur grundlegenden Kraft der Erneuerung der Kirche und zum deutlichsten Zeichen ihrer Christusnachfolge. Wo sie in Geschichte und Gegenwart diesem „Wollen Jesu“ „Verdeutlichung und Klärung“ schuldig geblieben ist und bleibt, wo sie falschen Deckungen erlag, begegnet ihr dieses in der Gegenwart oft als harsche Kritik, ja – Ablehnung. Aber diese Kritik, die sich in mancherlei Einseitigkeiten und

⁷ Joseph Ratzinger, a.a.O., S. 46 f. – Von hier aus kann die heute oft einseitig geäußerte Kritik beantwortet werden an negativen Begleiterscheinungen, die sich im Verlauf der Missionsgeschichte mit der Verwirklichung dieses Auftrages verbanden. Leonardo Boff wird stellvertretend angeführt mit seinen Feststellungen wie: „Kreuzweg mit unzähligen Leidensstationen, ... das Evangelium nicht Botschaft der Freude ..., sondern eine üble Nachricht, die Unglück brachte.“ Damit wird der Geschichte der Mission das falsche Zerrbild ihrer Kritiker genommen, die sie unter heutigen, ganz anderen Gegebenheiten gerne unter das Vorzeichen eines „Kampfes der Kulturen“ bringen.

⁸ Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges, in: Florian Schuller (Hg.), Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten, Regensburg 2005, S. 38 ff.

Verallgemeinerungen äußert, wird nun zum Anlass genommen, zu einer „radikalen Besinnung der Christen auf das, was sie sind oder nicht sind, was sie glauben oder nicht glauben, was sie zu geben und nicht zu geben haben.“ Darüber hinaus bedarf es einer grundsätzlichen Klärung des Verhältnisses von Kultur und Religion.

Was also ist es, das die Christen zu geben oder nicht zu geben haben? Hinter dieser Frage verbirgt sich das grundsätzliche Problem des Verhältnisses von Religion und Kultur. Mit der Erinnerung an den Sendungsauftrag verbindet sich darum ein klares Verständnis dieses Beziehungsgeflechtes. Der Vorwurf, der gegen die christliche Mission geltend gemacht wird, lautet: Hier hätte eine Art geistlicher Kolonialismus Platz gegriffen. Im Namen einer fremden Religion sei auch europäische Kultur exportiert worden. „Der Verzicht auf den Eurozentrismus müsse also auch den Verzicht auf die Mission beinhalten.“⁹ Gegenüber dieser These stellt Joseph Ratzinger zunächst fest, dass das Christentum selber ja nicht in Europa sondern im vorderen Asien seinen Ursprung hat. Es ist jene kulturelle Drehscheibe, in der sich die drei Kontinente Asien, Afrika und Europa „berühren“. Von daher kann gesagt werden, dass dem Christentum von Hause aus eine „Interkulturalität“ eigen ist. Der Inkulturierung in die griechische und römische Welt folgten weitere. Germanische, slawische und die neuen lateinischen Völker haben ihren Beitrag im Prozess der Aneignung des Christentums geleistet. Die Geschichte der Mission selber ist ein einziges Kompendium für die unterschiedlichen Antworten, die je auf ihre Weise in den Völkern auf diese eine Botschaft gegeben wurden. „Alle diese Kulturen haben vom Altertum über das Mittelalter zur Neuzeit und zur Moderne hin weite Wegstrecken durchschritten, in denen das Christentum sozusagen immer neu geboren werden musste und nie einfach aus dem Eigenen da war.“ Damit ist die eine Seite dessen angesprochen, was im Prozess der neuen Beheimatung des Evangeliums in jeweils anderen kulturellen Kontexte sich vollzieht. Daneben aber gilt aber auch das Andere – der Sauerteig- und Salzcharakter des Evangeliums, der verwandelnd Kulturen durchdringt, sie erneuernd verändert. Die Scheidung der Geister, die Trennung von Spreu und Weizen, vollzieht sich aber in der Kraft des Evangeliums selber. Damit ist sie vor Überfremdung bewahrt. Aus der Kraft des universal Gültigen erwächst der Same, der inkulturative Früchte trägt. So kann von der Mission gesagt werden, dass sich in ihr „die Wallfahrt Gottes zu den Völkern“ vollzieht. Aber sie „hebt nicht die Wallfahrt der Völker zum Heil Gottes auf“¹⁰. Sie bleiben auf den Wegen ihrer Religionen die noch Unterwegsbefindlichen, deren Wallfahrtswege in diese Völkerwallfahrt zum neuen Zion einmünden.

Der Glaube selbst ist Kultur

Was bedeutet es, dass „dieses Wesen Mensch ... in der Tiefe seiner Existenz von der Wahrheit selber berührt“ ist? Die Bestimmung des Verhältnisses von Religionen und Kulturen setzt also wiederum in der grundsätzlichen Ausrichtung des Menschen auf seine kreatürliche Bezogenheit auf seinen Ursprung, auf Gott an. „Nur aus dem verborgenen Angerührtsein unserer Seelen von der Wahrheit erklärt sich die

⁹ Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, S. 70 ff.

¹⁰ Florian Schuller (Hg.), Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten, Regensburg 2005, S. 40.

grundsätzliche Offenheit aller aufeinander und erklären sich die wesentlichen Übereinstimmungen, die es auch zwischen den entferntesten Kulturen gibt. ... Nur im Zueinander aller großen kulturellen Schöpfungen nähert sich der Mensch der Einheit und Ganzheit seines Wesens.“¹¹

Dieses Zueinander der Kulturen aber stößt immer wieder auf unübersteigbare Hindernisse. Bei allem Ringen um Begegnung stellt sich heraus: Da gibt es einen „Negativ-Faktor“ in der menschlichen Existenz. Der Mensch ist immer auch der Entfremdete. Ratzinger weist in diesem Zusammenhang auf die Kritik an der Religion hin wie sie sich nicht nur bei Feuerbach und Marx findet. Auch an die theologische Gegenüberstellung von Glaube und Religiosität wird erinnert, wie sie sich bei Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer findet. Jede Kultur bedarf darum der Reinigung und ihrer Ausrichtung am wahren Menschentum. Echte Begegnung der Kulturen und Religionen muss sich deshalb an dieser zentralen Bestimmung des Menschen zur Wahrheit orientieren. Es bedarf darum des „Mediums“, das die Begegnung der Kulturen und Religionen fruchtbar werden lässt, so dass sie nicht nur äußerlich bleibt. Dieses zueinander führende „Medium“ ist „die gemeinsame Wahrheit über den Menschen, bei der Gott und die Wirklichkeit im Ganzen immer im Spiele sind. Je menschlicher eine Kultur ist, je höher sie steht, desto mehr wird sie auf Wahrheit ansprechen, die ihr bisher verschlossen war; desto mehr wird sie fähig sein, solche Wahrheit sich zu assimilieren und sich ihr zu assimilieren.“

Wir brauchen hier nicht an die uns heute bedrängenden extremen Beispiele zu denken, die zur Zeit dieses Vortrages 1992 auf den Salzburger Hochschulwochen so noch nicht in Erscheinung getreten waren: Ein Märtyrertum, das im Namen Allahs und um der eigenen politischen und kulturellen Identität willen anderen durch sich selbst den Tod bringt. Was im Extremfall des religiösen Selbstmordattentäters (*shahid*) vor Augen liegt, erinnert an das „besondere Selbstverständnis des christlichen Glaubens... Er weiß ..., daß in seinen einzelnen kulturellen Ausprägungen viel Menschliches am Werk ist, vieles, das der Reinigung und der Öffnung bedarf. Aber er ist auch gewiß, daß er in seinem Kern das Sich-Zeigen der Wahrheit selbst und darum Erlösung ist. Denn das Wahrheitsdunkel ist die eigentliche Not des Menschen. ... Wenn Wahrheit sich schenkt, bedeutet dies Herausführung aus den Entfremdungen und damit aus dem Trennenden; Aufleuchten des gemeinsamen Maßstabs, der keiner Kultur Gewalt antut, sondern jede zu ihrer eigenen Mitte führt, weil jede letztlich Erwartung von Wahrheit ist.“

Damit ist im Blick auf Heute noch einmal der Blick des Apostels Paulus aufgenommen, mit dem, er die Religionen in den Lichtkreis der Offenbarung in Jesus Christus rückt. Sie sind Vorgaben des Geschaffenen im Blick auf des Menschen endgültige Bestimmung. Aber sie sind es in gebrochener und oft höchst unvollkommener Weise. Sie teilen das Göttliche des uranfänglichen schöpferischen Logos. Zugleich aber weisen auch sie ihm gegenüber die Defizite einer gottentfremdeten Menschheit auf. Deshalb bedürfen sie der Befreiung zu der Wahrheit, die in sich selbst reine Liebe Gottes ist. Erst sie bringt die Versöhnung auch der getrennten und oft unversöhnlichen Kulturen und ihrer religiösen Wurzeln durch die Öffnung zur Wahrheit, die nur ganze Liebe ist.

¹¹ Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, S. 54 ff.

Öffnung zur Wahrheit

Was solche „Öffnung zur Wahrheit“ bedeutet, wollen wir uns an einem Beispiel deutlich machen. Es betrifft seinen kritischen theologischen Dialog mit dem protestantischen Theologen Ernst Troeltsch (1885-1923) und dessen Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und anderen Religionen und Kulturen. Troeltsch, dessen Denkweise in der protestantischen Theologie bis heute nachhaltige Beachtung findet, hatte einen neuen, zeitgemäßen Zugang zu den außereuropäischen Religionen und Kulturen gewiesen. Er hieß: Verzicht auf alle abstrakten, die Religionsgeschichte schematisierenden und systematisierenden Deutungen. Also Abschied von Hegels Idee einer „absoluten Religion“. Sie entsprach Hegels Vorstellung von dem sich in der Geschichte und in den Religionen sich entfaltenden absoluten göttlichen Weltgeist. Nicht mehr Vorstellung vom Christentum als der „vollkommensten unter den am meisten entwickelten Religionsformen“. Auch der Gesamtvergleich eines „Wesens des Christentums“, wie ihn Adolf von Harnack vorgenommen hatte, schien jetzt überholt. Troeltsch fand das Charakteristische des Christentums im Verhältnis zu den anderen Religionen in seiner, wie er es nannte, „personalistischen Religiosität“.¹² Aber dieser Ansatz beim Individuum und seiner personalen Religiosität gewährleistet nicht, damit der relativierenden geschichtlichen Betrachtungsweise zu entgehen. Troeltsch findet den Ausweg aus dieser Relativität in der einzig verbleibenden Gewissheit des „seiner selbst gewissen Glaubens“. Darum ergänzt er später dieses Prinzip einer individuellen religiösen Betroffenheit durch die Verflechtung einer Religion mit der sie jeweils bestimmenden Kultur. Damit aber wird das Christentum allein aus seiner europäischen kultur-geschichtlichen Vernetzung heraus verstanden. Die Kulturen der Völker werden zum neuen Maßstab für die Beurteilung ihrer Religionen. Die Frage nach der Wahrheit einer Religion ist damit kulturabhängig geworden. Die Maßstäbe für ihre Beurteilung unterliegen der Kulturgeschichte.

Was bedeutet dies für Troeltsch's Christentumsverständnis ? Weil die Kultur und ihre Werte bei ihm an die Stelle des Kriteriums der religiösen Wahrheit treten, darum rückt auch das Zeugnis der christlichen Wahrheit für ihn in die nicht mehr auszumachende Ferne eines künftigen endgeschichtlichen Gottesurteils. Das Christentum selbst bleibt für Troeltsch die unter den geschichtlichen Gegebenheiten die für Europa angemessene Art der Religion. Es ist die den Europäern zugewandte Seite des Antlitzes Gottes.

In einer Zeit wie der unseren, in der vom „Kampf der Kulturen“ und dessen Folgen die Rede ist, erweist sich das religionstheologische Konzept Ernst Troeltsch's als kontraproduktiv.

Wo die Frage nach der offenbarten Wahrheit, die der Menschheit insgesamt gilt, ausgespart bleibt, bleiben die Grenzen von Kulturen, Rassen und Volkstümern unüberschreitbar. Der Ausgangspunkt von der individuellen persönlichen Religiosität führt auch in seiner Erweiterung über seine kulturstiftende Funktion nicht zur der die Menschheit versöhnenden, universalen Wahrheit der christlichen Offenbarung. Sein personalistisches Christentumsverständnis verwehrte ihm den Überschritt in die Allgemeingültigkeit oder, sagen wir, ins *katholikon* des christlichen Glaubens. Auch die spätere Erweiterung im Blick auf die kulturprägenden Faktoren in den Religionen

¹² Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen ³1929, S. 88.

konnte diese Grenzen nicht überschreiten. Religion bleibt für Troeltsch spezifisch in die jeweilige Kultur verflochten.

An dieser Stelle setzt Joseph Ratzingers kritischer Dialog mit Ernst Troeltsch ein. Er stellt fest, „daß im Laufe seines Denkweges die kulturelle Bestimmung der Religion immer mehr den Blick auf die Wahrheit überlagert und alle Religionen einer Relativität der Kulturen unterworfen hat.“¹³

Die eigene Sichtweite und Bestimmung der Beziehung von Glaube und Kultur entfaltet er an Hand der Enzyklika *Fides et ratio* Johannes Pauls II.. Von ihr sagt er, sie sei „eine Enzyklika, die ganz dem Abenteuer des Wahrheit zugeordnet ist“, und „daher auch die Frage nach Wahrheit und Kultur stellen musste. Sie musste fragen, ob es überhaupt eine Kommunion der Kulturen in der einen Wahrheit geben kann – ob Wahrheit sich über ihre kulturellen Gestalten hinweg für alle Menschen auszusagen vermag oder ob sie letztlich immer nur asymptotisch hinter unterschiedlichen oder gar gegensätzlichen kulturellen Formen zu ahnen ist.“ In dieser Enzyklika sieht er einen Kulturbegriff überwunden, der für ihn „statisch“ ist. Bei diesem müssen die verschiedenen Kulturen „letztlich konstant bleiben“, so dass sie „nicht ineinander übergehen können.“ Hier ist für ihn ein „dynamisches und kommunikatives Verständnis von Kultur“ angelegt. Das ist aber allein dadurch möglich, weil es die Kulturen „tief im Humanen verwurzelt“ sieht. Es ist ein „Zeugnis der typischen Öffnung des Menschen für das Universale und für die Transzendenz in sich.“ Wie ist dieses Universale zu gewinnen? Die Antwort liegt in der für alle gültigen Wahrheit selbst. „Weil die innere Offenheit des Menschen für Gott sie (Anm.: die Kulturen) umso mehr prägt, je größer und je reiner sie sind. ... Die Offenbarung ist ihnen nichts Fremdes, sondern sie antwortet auf eine innere Erwartung in den Kulturen selbst.“¹⁴ Aus solcher „Öffnung zur Wahrheit“ hin erhalten die Kulturen die Fähigkeit, sich nicht nur zu begegnen, sondern sich gegenseitig zu befruchten und über das je Eigene hinauszuwachsen.

Diese noch junge Enzyklika entstand zu einer Zeit, als der damalige Präfekt der Glaubenskongregation auf das Engste mit ihrem päpstlichen Verfasser zusammenarbeitete. Sie verrät deutlich auch seine Denkweise – eine Denkweise, die bei ihm auch aus dem kritischen Dialog mit dem protestantischen Theologen über das Verhältnis von Religionen und Kulturen erwachsen ist. Wir haben dieses Beispiel gewählt, weil hier etwas von der Weite seines Denkens für die Weltkirche erkennbar wird: Erwachsen aus den Herausforderungen des Heute, angereichert durch das Gespräch mit Theologen seiner Zeit gewinnt sie den Rang einer päpstlichen Orientierung für Kirche und Menschheit.

Themen des Dialogs

Im Zugang zu den Religionen nimmt der Theologe Joseph Ratzinger eine Vielzahl von Themen auf. Er beschäftigt sich angesichts der wiederholten Gebetstreffen seines Vorgängers Johannes Paul II. mit Vertretern nichtchristlicher Religionen in Assisi mit den Möglichkeiten und mit den Grenzen solcher multireligiösen Gebete. Er formuliert dafür die Voraussetzungen, „die den Erfordernissen der inneren Wahrheit und einer so

¹³ Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, S. 157 ff.

¹⁴ Joseph Ratzinger, a.a.O., S. 138.

großen Sache entsprechen.“¹⁵ Solche Gebete sind ein gemeinsamer Notschrei. Sie setzen Zeichen in einer außerordentlichen Situation, jedenfalls nicht der Normalfall. Sie sind Gebete aus verschiedener Religionszugehörigkeit „im gleichen Kontext“. Wahres Beten miteinander setzt darum Übereinkunft im Gottesverständnis voraus. Das erste Gebot gilt gerade auch im interreligiösen Gebet. Bitten, die gegen die Richtung der Vaterunser-Bitten gehen, sind für einen Christen darum nicht mitvollziehbar. Das bedeutet eine klare Absage an eine „relativistische Mißdeutung von Glaube und Gebet“. Damit tritt er auch für die Authentizität und Unverwechselbarkeit der fremdreligiösen Inhalte ein. Auch für sie darf nicht „der Eindruck einer Austauschbarkeit von <Religionen>“ entstehen. Die „Abwesenheit solcher Irreführung verlangt deshalb auch, daß für den Nichtchristen nicht eine Verdunkelung des Glaubens der Christen“ damit verbunden ist.

Die hier genannten Voraussetzungen für gültiges interreligiöses Beten könnten wir uns klar machen an konkreten Beispielen. Sie würden die Spannweite und Vielfalt unter den religiösen Betern verdeutlichen. Sie reicht von der Anrufung eines Ahnengottes im sakralen Blut- und Bodenverbund einer Sippe über die Tempelopfer hinduistischer Lokalgötter, über die Anrufungen an die zahllosen Bodhisattvas des Mahayana-Buddhismus bis zu den Anrufungen Jahves an der Klagemauer in Jerusalem und den islamischen Gebeten an Allah auf dem Tempelberg darüber. Gleichzeitiges, gemeinsames Beten heißt darum nicht auch in gleicher Weise beten. Es führt Gläubige der verschiedenen Religionen zusammen in einer zunehmend säkularisierten Menschheit, die keinen Anlaß mehr zum Beten sieht. Das Phänomen gläubigen Betens führt zusammen. Es ist ein gemeinsames Zeugnis in einer Welt der Gebetslosigkeit. Die unterschiedlichen Inhalte und Glaubensrichtungen sind damit nicht egalisiert, sozusagen zu einer neuen Konfession aller Betenden überhaupt geworden. In diesem Sinne habe ich mich selber einmal zu den aktuellen multireligiösen Gebetstreffen in Assisi geäußert¹⁶. In seinem Vortrag vor den Salzburger Hochschulwochen 1992 hat Kardinal Ratzinger die expliziten theologischen Kriterien und Voraussetzungen dafür vorgelegt.

Andere Themen sind für das Gespräch und die Begegnung mit den Religionen von Gewicht. Sie können hier nur noch genannt werden, um die Weite seines interreligiösen Dialogfeldes abschließend wenigstens zu skizzieren. Ihre Wahl ist jeweils durch aktuellen Anlass bestimmt. Sie beschränkt sich nicht auf religionsgeschichtliche Vergleiche, sondern bezieht heutige Themenkreise mit ein, die dieses Gespräch bestimmen.

Da wird die Auseinandersetzung mit dem ‚Alles ist relativ‘ der *New Age* Bewegung aufgenommen. In ihr sieht er eine neue Spielart der antiken Gnosis. Mit ihr hatte sich die Kirche schon in ihrer frühen Zeit auseinander zu setzen. „Das Absolute ist nicht zu glauben, sondern zu erfahren.“¹⁷ Hier erscheint Erlösung als ein Eintauchen des Individuums in die Fülle des Kosmos. Ekstatisch erfährt der Einzelne ein neues Harmonie-Bewusstsein. Neues Menschsein als ein „Eintauchen in die Fülle des Lebendigen.“ Der Kosmos selber wird zu einer umfassenden Heilserfahrung. Die

¹⁵ Joseph Ratzinger, a.a.O., S. 88 ff.

¹⁶ Horst Bürkle, Das Modell »Assisi 1986« und der interreligiöse Dialog, *Forum der Katholischen Theologie* 5(1989) 117-127.

¹⁷ Joseph Ratzinger, a.a.O., S. 103.- Dazu: Horst Bürkle (Hg.), Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung: New Age, Düsseldorf 1988, S. 105-136.

Anonymität unseres Zeitalters feiert hier ihre Triumphe in der Überwindung alles personhaft Einmaligen. Mit dem personalen Gottesglauben verliert der Mensch auch seine Identität als Person.

Das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen bezieht auch unser technisches Zeitalter mit ein. „Offenkundig ist, daß man die Menschen nicht zu einer Art von religions- und kulturgeschichtlichem Naturschutzpark erklären kann, in den die Neuzeit nicht eindringen dürfe.“¹⁸ Die Religionen sind von der neuen Welterfahrung der Moderne betroffen. Obwohl ihre Ursprünge im abendländischen, christlichen Teil der Menschheit liegen, sind auch sie eminent durch sie herausgefordert. Ratzinger spricht von einem „Erdbeben, das die geistige Landschaft in ihren Grundfesten erschüttert. ... Der religiöse Kosmos kommt durch sie in Bewegung.“ Wie reagieren die fremden Religionen auf diese für sie neue Konfrontation mit einer Welterfahrung, deren Rationalität nicht den eigenen Wurzeln entsprungen ist? Am Beispiel des lateinamerikanischen *Vodun*-Kultes sieht er ein come-back zur Rettung einer alten Kultur. Mythisches und Magisches werden gegen die Widerfahrnis der neuzeitlichen Welt aufgeboten. Aber sie vermögen nur eine a-rationale Nebenwelt des religiös Irrationalen zu bieten. Der christliche Glaube, „der das ganz große Erbe der Religionen in sich trägt und es zugleich auf den Logos, auf die wahre Vernunft hin öffnet, könnte ihrem tiefsten Wesen neuen Bestand geben und zugleich die wahre Synthese von technischer Rationalität und Religion ermöglichen.“

Aber es gibt auch die anderen, sehr viel ernster zunehmenden Reaktionen der großen Weltreligionen. Sie antworten auf die Herausforderungen der technischen und wissenschaftlichen Moderne mit neuen Deutungen ihrer alten Weisheiten. Sie tun das mit gründlicher Kenntnis westlicher Philosophie und christlicher Theologie. Worum es dabei geht, zeigt Joseph Ratzinger am Beispiel des neuhinduistischen Denkers Sarvepalli Radhakrishnan. Bei ihm meldet sich ein Grundelement indischer Religiosität mit dem Anspruch einer Botschaft für alle zu Wort. Es ist die allen unterschiedlichen religiösen Ausdrucksweisen, Kulte und Gottesbildern zu Grunde liegende mystische Identitätserfahrung des Alleinen (*brahman*). Radhakrishnan, langjähriger akademischer Lehrer an der Universität Oxford, erster Staatspräsident des unabhängigen Indiens, entfaltet im kritischen Dialog mit europäischer Geistesgeschichte und ihren heutigen Vertretern seine an die Menschheit gerichtete neuhinduistische Botschaft. Die hinduistische yogische meditative Erfahrung erscheint bei ihm als der Gipfel jeder religiöser Erfahrung. Die Religionen sind unterschiedliche Verwirklichungsstufen auf dem Wege zu jener mystischen Einheitserfahrung, die keine Götter, keine trennenden Glaubensinhalte und Kulte mehr kennt. Es ist verständlich, dass diese Deutung hinduistischer Alleinheitslehre dem relativistischen Empfinden unserer Zeit entgegenkommt. Die Religionen der Menschheit erscheinen alle als unterschiedliche Anmarschwege zum Gipfel der inneren Erleuchtung. Er hebt schließlich die Verschiedenheiten auf. Er ist die Vereinigung mit dem Göttlichen schlechthin, macht den Menschen selber göttlich. Joseph Ratzinger stellt sich diesem Dialogpartner und damit allen, die wie Radhakrishnan zu einem Ökumenismus aller Mystiker im Geiste Asiens einladen. Offenbarung setzt voraus, „daß es einen Anruf Gottes gibt und daß dieser Anruf das Absolute in der Menschheit ist, daß von ihm

¹⁸ Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, S. 62 ff.

dem Menschen Heil kommt.“¹⁹ Der Aufhebung menschlicher Personalität in einer umfassenden brahmischen Alleinheit stellt er „die Erfahrung der Aktivität und Personhaftigkeit Gottes“ gegenüber. Darum gibt es für ihn auch eine andere, legitime Mystik. Sie ist nicht bloß Gegensatz oder gar Überbietung christlichen Glaubens an den einen Gott, der Mensch wurde. Darum fordert er weiter zu einem „fruchtbaren Gespräch zwischen beiden Wegen“ auf. Die „unbefriedigende Dualität von ‚Monotheismus‘ und ‚Mystik‘“ soll überwunden werden, „ohne den Monotheismus in einem unfruchtbaren mystischen Synkretismus aufzusaugen und ohne umgekehrt die der Mystik verpflichteten Religionen einem falschen und kleinlichen Absolutismus westlicher historischer Formen zu unterwerfen.“

Ein anderes, jüngstes Beispiel zeigt, wie sich Joseph Kardinal Ratzinger auch in die laufende Debatte zum Thema ‚Monotheismus‘ einschaltet. 2003 veröffentlicht er einen bis dahin unveröffentlichtes Manuskript zu den Arbeiten des Heidelberger Ägyptologen und Kulturtheoretikers Jan Assmann. Im vergangenen Jahr weilte Assmann als Gastprofessor der Münchner Universitätsgesellschaft zu Vorlesungen bei uns in München. Mit seiner These von der „Mosaischen Unterscheidung“ hatte Assmann kritische Folgerungen für die negative Beurteilung der monotheistischen Religionen im Allgemeinen gezogen. Mit dieser Formel meinte er die in der alttestamentlichen mosaischen Überlieferung begegnende „Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Bereich der Religionen. Die Religion basierte bis dahin auf der Unterscheidung zwischen rein und unrein oder heilig und profan und hatte überhaupt keinen Platz für die Idee falscher Götter. ... Den antiken Polytheismen“, so meint Assmann, „war der Begriff einer unwahren Religion völlig fremd.“²⁰ So wird Ägypten für ihn das idealtypische Beispiel für eine friedliche, konfliktfreie Religion. Mit dem Religionsbeispiel des alten Ägypten verbindet sich dann eine allgemeine Wertung polytheistischer Religionen als im modernen Sinne ‚tolerante‘ religiöse Traditionen. Erst in der mosaischen Tradition des hebräischen Kanons beginnt dann soz. die konfliktreiche Religionsgeschichte der drei großen monotheistischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam. Assmanns These hat nicht nur heftige fachwissenschaftliche Kritik erfahren sondern auch viel Sympathie von einer Zeitgenossenschaft, die Ausschau hält nach Toleranz und friedlicher Koexistenz in einer Zeit zunehmender Religions- und Kulturkonflikte.

Der „mosaischen Unterscheidung“, in der Assmann die Wurzel des Übels und der Intoleranz sieht, hält Kardinal Ratzinger entgegen: „Wenn die Unterscheidung von Gott und Kosmos fällt, wenn das Göttliche und die ‚Welt‘ wieder als ununterschieden ein Einziges werden“, dann entfällt auch die Unterscheidung von wahr und falsch in der Religion. Dann entfällt auch, was Assmann den Ägyptern vorbildlich zugute schreibt, die Realität von Sünde und Erlösung. „Wenn das Wahre nicht mehr erkennbar und vom Unwahren nicht mehr unterscheidbar ist, so wird auch das Gute unerkennbar; die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen verliert ihren Grund.“²¹ Darüber hinaus zeigt ein unvoreingenommener Blick in die Geschichte polytheistischer Religionen: auch sie bieten keineswegs das Idealbild einer

¹⁹ Joseph Ratzinger, a.a.O., S. 31 f. – Zu Sarvepalli Radhakrishnan: Horst Bürkle, Dialog mit dem Osten. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltendung, Stuttgart 1965.

²⁰ Jan Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München-Wien 1998, S. 162.

²¹ Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, S. 173, 177.

konfliktfreien, gewaltlosen Geschichte. Zu Recht erinnert er darum auch daran: „Übrigens stellt die Bibel selbst durchaus realistisch den Ägyptenträumen des murrenden Israels die ägyptische Realität gegenüber. Das reale Ägypten war nicht ein Land der schönen Freiheit und des Friedens gewesen, sondern ein ‚Sklavenhaus‘, ein Land der Unterdrückung und der Kriege.“

Zusammenfassung

Das große Gespräch mit den Religionen in der Theologie des heutigen Papstes wird von ihm nicht allein in einer nur fundamentalen und systematischen Weise geführt. Der Blick geht von der Bestimmung ihres Wesens jeweils zu ihren realen Erscheinungsformen. Ihre wechselnde und sie verändernde Geschichte wird berücksichtigt. Immer aber bezieht er diejenigen ihrer Vertreter mit ein, die sich als Anwälte einer anderen Religion heute in aktueller Weise an die Menschheit und an den einzelnen Menschen richten. Ihre Botschaften gilt es ernst zu nehmen. Das geschieht bei ihm auf die Weise, dass er sie in Beziehung setzt zu der Botschaft, die vom menschengewordenen Worte Gottes ausgeht. Kreuz und Auferstehung Jesu Christi sind das Kriterium für Nähe und Ferne, für Bejahung und Verneinung dessen, was in ihnen letzte Erfüllung und Bestimmung findet. Lassen wir ihn im Blick auf das hier nur in Auswahl Vorgetragene selbst abschließend zu Wort kommen:

„So haben sich allmählich verschiedene Schichten des Disputs herausgebildet, in den ich im letzten Jahrzehnt durch vielfältige Anlässe mitten hineingerissen worden bin. Zunächst einmal muss man versuchen zu verstehen, was Kultur ist und wie Kulturen zueinander stehen können. Ebenso muss man das Phänomen <Religion> als solches vor Augen bekommen und darf nicht einfach von einer gleichmäßigen Masse <Religionen> ausgehen. Man muss versuchen, sie in ihrer geschichtlichen Bewegung, in ihren wesentlichen Strukturen und Typen wie in ihrem möglichen Zueinander oder in ihrem drohenden Gegeneinander zunächst aus sich zu begreifen, ehe man Urteile zu formulieren versucht. Endlich steht dabei die Grundfrage nach dem Menschen zur Debatte, was er ist und wie er selber werden oder sich selber verspielen kann. Und dabei ist eben schließlich doch die Auseinandersetzung mit der Frage unerlässlich, ob der Mensch für die Wahrheit geschaffen sei und in welcher Weise er die Wahrheitsfrage stellen kann und auch muss.“²²

Eine „Theologie der Religionen“, die im christlichen Verständnis vom *logos tou theou* auszugehen hat, findet in dieser Vorgabe ihre heutige und ihre zukünftige Orientierung²³.

²² Joseph Ratzinger, a.a.O., S. 12.

²³ Eine Überarbeitung dieser Vorlesung wurde in der Internationalen Katholischen Zeitschrift »Communio« Heft 6 (2006) 573-594 mit dem Titel »„Den Originalton in den Religionen wahrnehmen«. Benedikts XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs“ veröffentlicht.