

Gerda Riedl  
Modell Assisi



Theologische Bibliothek  
Töpelmann

Herausgegeben von  
O. Bayer · W. Härle · H.-P. Müller

Band 88

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1998

Gerda Riedl

## Modell Assisi

Christliches Gebet und interreligiöser Dialog  
in heilsgeschichtlichem Kontext

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1998

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

*Die Deutsche Bibliothek – Cataloging-in-Publication Data*

**Riedl, Gerda:**

Modell Assisi : christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext / Gerda Riedl. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1998

(Theologische Bibliothek Töpelmann ; Bd. 88)

Zugl.: Augsburg, Univ., Diss., 1997

ISBN 3-11-015814-0

© Copyright 1998 by Walter de Gruyter GmbH & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen

Printed in Germany

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

## Vorwort

Nicht zu Unrecht wird das wissenschaftliche Ringen um die rechte Verhältnisbestimmung zwischen dem Christentum und den übrigen (Welt-) Religionen als »Wetterecke gegenwärtiger Theologie« (Georg Evers) bezeichnet: Exklusivistische Ausschließlichkeitsforderungen (Un-Gültigkeit nichtchristlicher Religionen), pluralistische Nivellierungsspekulationen (Gleich-Gültigkeit aller Religionen) und inklusivistische Solidaritätskonzepte (End-Gültigkeit des Christentums) spalten die christliche Theologie in drei konfessionsunabhängige Lager; infolgedessen sucht eine kaum überschaubare Anzahl einschlägiger Publikationen den Ansprüchen des Themas auf (religions-) philosophischem, fundamentaltheologischem oder praktisch-pädagogischem Gebiet gerecht zu werden. Trotz – oder gerade wegen – der lebhaften Diskussion kennzeichnet die momentane Forschungslage jedoch ein doppeltes Desiderat: Studien mit interdisziplinärer Ausrichtung existieren genauso wenig wie Arbeiten, die theologische Postulate am exemplarisch gewählten Beispiel pastoraler Praxis verifizieren (oder falsifizieren).

Vorliegende Untersuchung versteht sich als Versuch einer Antwort auf beide Forschungsdefizite. Zum exemplarischen Beispiel pastoraler Praxis dienen dabei interreligiöse Gebetstreffen in einem gemeinsamen Anliegen: Seit dem Jahre 1986 – als Papst Johannes Paul II. namhafte Vertreter verschiedenster Religionen aus aller Welt zu einem viel beachteten Gebetstreffen für den Frieden nach Assisi eingeladen hatte – unter der Bezeichnung »Modell Assisi« international bekannt, werden sie im großkirchlichen wie innergemeindlichen Rahmen häufig veranstaltet und theologisch überaus kontrovers diskutiert. Die strittigen Fragen lauten schlicht: Ist es wirklich möglich, unbeschadet »illegitimer« Dimensionen nichtchristlicher Religionen (in Glaubens- und Sittenlehre) mit diesen »Zusammenzusein, um zu beten«? (Johannes Paul II.) Kann man ferner aus christlicher Perspektive allen Ernstes die begründete Überzeugung vertreten, der Heilige Geist (als dritte trinitarische Person) durchströme selbst das nichtchristliche Gebet und verleihe ihm dadurch einen wirkmächtigen Eigenwert? Und wie steht es schließlich um die Vereinbarkeit derartiger Gebetstreffen mit der christlichen Tradition: Wäre das nicht genauso, »als ob sich Christus mit den Vertretern des Zeus und der Hera zu einem gemeinsamen Gebet für die Pax Romana zusammengetan hätte« (Franz Schmidberger)? Unter solchen Auspizien gerät das »Modell Assisi« über dem Problem der pastoralen Praxis tatsächlich zum exemplarischen Testfall jeder »Theologie der Religionen«.

Lösungsmöglichkeiten für die angeschnittenen theologischen Fragen und ihre pastoralen Dimensionen offenbart eine interdisziplinäre Vorgehensweise. Unter Maßgabe sogen. ›Konvergenzargumentation‹ (John H. Newman) sind Religionswissenschaft, biblische Exegese sowie christliche Missions- und Theologiegeschichte mit einigem Erfolg bezüglich der Möglichkeiten und Grenzen des ›Modells Assisi‹ hin befragbar. Die Ergebnisse dieser Verifizierungs- (und Falsifizierungs-) Methode auf breiter Materialbasis geraten m. E. eindeutig: Religionsumspannende Gebetstreffen in einem gemeinsamen Anliegen (›Modell Assisi‹) sind den religionswissenschaftlichen und heilsgeschichtlichen Implikationen biblischer Offenbarung wie theologischer Tradition zufolge nicht nur legitim, sondern sogar wünschenswert. Solidarisch mit und betend neben authentischen Gebetsweisen anderer Religionen bietet das ›Modell Assisi‹ genuin christliches Beten einladend-glaubwürdig einer interessierten (Welt-) Öffentlichkeit dar, ohne den christlichen Horizont der ›Völkerwallfahrt‹ zum endgültig-eschatologischen Ziel aller Menschen unausgedrückt zu lassen. Denn es gilt: Von der christlichen Lebenswelt aus und in diese ein geht über das ›Modell Assisi‹ der heilsgeschichtliche Vorschein des kommenden Reiches Gottes.

Vorliegende Arbeit wurde unter dem Titel ›Modell Assisi. Das christliche Gebet im Kontext des interreligiösen Dialogs. Plädoyer für eine heilsgeschichtliche Deutung‹ von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg 1997 als Inauguraldissertation angenommen. Im Zuge der Drucklegung erschien eine Aktualisierung von Angaben zur Forschungsliteratur sinnvoll (jetziger Stand: April 1998); an einigen Stellen ergab sich deshalb auch eine geringfügige Änderung des Textes.

Diese Studie verdankt sich einer Vielzahl institutioneller Förderungen, elterlicher Hilfestellungen und privater Gesprächsanregungen. Besonders verpflichtet fühlt sich die Verfasserin außerdem

- Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Ordinarius für Dogmatik und Betreuer des Promotionsprojekts (für die Vermittlung des Themas, so manchen väterlichen Rat und eine immense Offenheit für die Denk- und Schreibgewohnheiten der Verfasserin),
- Prof. Dr. Joseph Listl, emeritierter Ordinarius für Kirchenrecht, an dessen Lehrstuhl die Verfasserin beschäftigt ist (für seine selbstlose Förderung, die rückhaltlose Unterstützung des Promotionsprojektes und seine Anleitung zu streng distinktivem Denken),
- Prof. Dr. Hans Peter Balmer, Professor für Philosophie und Zweitgutachter der Promotionsschrift (für seine ständige Gesprächsbereitschaft und die daraus resultierende Schärfung des methodischen Bewußtseins der Verfasserin),
- Prof. Dr. Hanspeter Heinz, Ordinarius für Pastoraltheologie und Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät (für seine äußerst wohlwollende Begleitung des Promotionsprojektes und -verfahrens),

- der Universität Augsburg (für die großzügige Gewährung eines Promotionsstipendiums und die Verleihung des Universitätspreises der Gesellschaft der Freunde der Universität Augsburg),
- den Bibliotheken der Universitäten Augsburg und Tübingen (für die verständnisvolle und umgehende Bereitstellung der vielfältigen und teilweise entlegenen publizierten Sekundärliteratur),
- dem Bischöflichen Ordinariat der Diözese Augsburg (für die freundliche Gewährung der kirchlichen Druckerlaubnis) und
- dem Verlag Walter de Gruyter, insbesondere Herrn Otterburg und Frau Aurich (für die geduldige Betreuung bei der Drucklegung der Arbeit), sowie den Herausgebern der ›Theologischen Bibliothek Töpelmann‹ für die Aufnahme in Reihe und Verlagsprogramm.

Augsburg, am Festtag des Hl. Franz von Assisi





Le XXI<sup>e</sup> siècle sera religieux ou ne sera pas.

*André Malraux (1901-1976)*  
*Jean Dorcas (Hg.): Dictionnaire des*  
*citations chrétiennes. Paris 1990, S. 442*



# Inhalt

1.	Assisi 1986 – Eine Veranstaltung mit Modellcharakter für den interreligiösen Dialog? .....	I
1.1	Die Friedensgebete von Assisi. Vorbereitung und Verlauf .....	1
1.2	Modell Assisi. Wirkungsgeschichte und Deutungshorizont .....	9
1.3	Das christliche Gebet im Kontext des interreligiösen Dialogs. Zur Methodik theologischer Konvergenzargumentation .....	20
2.	Die Gebete der Völker. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu potentiellen Strukturanalogien unterschiedlicher Gebetsweisen .....	28
2.1	Religion(en) und Religionswissenschaft(en). Die Forschungslage .....	28
2.2	Religion(en) und Gebet(e). Eine religionswissenschaftliche Annäherung an das Phänomen des Gebets .....	45
2.3	Das Gebet als responsorische Sprachhandlung. Strukturanalogien unterschiedlichster Gebetsweisen aus religionswissenschaftlicher Perspektive .....	62
2.4	Strukturanalogien in den Texten der Friedensgebete von Assisi 1986. Ein Anwendungsbeispiel religionswissenschaftlicher Erkenntnisse .....	82
3.	Die Gebete der Völker und das Zeugnis der Heiligen Schrift. Biblische Entwürfe im Kontext des interreligiösen Dialogs .....	93
3.1	Der alttestamentliche Befund .....	93
3.1.1	›Auch Fremde werden kommen‹ (1 Kön 8,41) – Religionsgeschichtliche Erwägungen zum Umgang des Volkes Israel mit der Gebets- und Kultpraxis seiner Nachbarn .....	93
3.1.2	›Denn alle Völker gehen ihren Weg‹ (Mi 4,5) – Die Religion der Nachbarvölker. Interpretationes israeliticae .....	123
3.1.3	›Gottes Bogen in den Wolken‹ (Gen 9,13) – JHWHs Bund mit Israel und allen Lebewesen .....	129
3.1.4	›Werkzeuge des Allerhöchsten‹ (Jdt 10,8) – Exemplarische Gestalten des Volkes Israel im Umgang mit der Gebets- und Kultpraxis ihrer Nachbarn .....	137

3.2	Der neutestamentliche Befund .....	145
3.2.1	›Nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt? (Mt 15,24) – Jesu Worte und Taten in der synoptischen Überlieferung .....	145
3.2.2	›Will er die Griechen lehren?‹ (Joh 7,35) – Die johanneische Gemeinde zwischen jüdischer Synagoge und heidnischer Welt.....	158
3.2.3	›Die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben‹ (Röm 2,15) – Nichtchristliche Religiosität in paulinischen und deuteropaulinischen Briefen .....	165
3.2.4	›Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch.« (Apg 17,23) – Ein exemplarisches Beispiel frühchristlicher Missionskerymatik in der Apostelgeschichte des Lukas .....	177
4.	Die Gebete der Völker und das Gebet der Christen. Historische Modellsituationen für den interreligiösen Dialog.....	189
4.1	Kirchengeschichte als Missionsgeschichte .....	189
4.1.1	›Pistis‹ und ›Paideia‹. Das Verhältnis des frühen Christentums zur religiösen Kultur der griechisch-römischen Antike.....	189
4.1.2	›Religio una in rituum varietate‹ (Nikolaus von Kues)? Missions- theorie und Missionspraxis der mittelalterlichen Kirche .....	210
4.1.3	Die Mission der Kontinente (Amerika, Asien, Afrika). Christliche Verkündigung der Neuzeit .....	235
4.2	Missionsauftrag und Selbstbesinnung. Die gewandelte Situation des 20. Jahrhunderts .....	259
4.2.1	Auf dem Weg zu einer ›Theologie der Religionen‹. Ansätze in vorkonziliarer Zeit .....	259
4.2.2	Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Beurteilung der nichtchristlichen Religionen .....	270
4.2.3	›Dialog und Verkündigung‹ (Johannes Paul II.). Verlautbarungen des Heiligen Stuhls im Umfeld jüngster Entwicklungen auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs.....	274
5.	Möglichkeiten und Grenzen christlichen Betens im Kontext des interreligiösen Dialogs. Systematische Konklusionen .....	292
5.1	Das trinitarische Proprium christlichen Betens .....	292
5.2	Das Modell Assisi und die pastorale Wirklichkeit. Systematische Überlegungen am Beispiel Deutschlands .....	302
5.3	Das Modell Assisi und die Zukunft des interreligiösen Dialogs im Horizont der Evangelisierung. Von den Vorteilen einer heilsgeschichtlichen Deutung .....	315

Inhalt	XIII
Register	319
Abkürzungsverzeichnis .....	321
Literaturverzeichnis .....	343
Schriftstellenregister .....	471
Personenregister .....	480
Sachwortregister .....	514
 Abbildungen	
Abb. 1: Wirkungs-, Deutungs-, Frage- und Bewertungshorizont des Modells Assisi .....	27
Abb. 2: Gebete als responsorische Sprachhandlungen. Struktur- analogien .....	91
Abb. 3: Allgemeine Religionsstatistik (Zugehörigkeit und Verbrei- tung): Stand im Jahre 1995 .....	92
Abb. 4: Biblische Entwürfe im Kontext des interreligiösen Dialogs (I): Altes Testament .....	144
Abb. 5: Biblische Entwürfe im Kontext des interreligiösen Dialogs (II): Neues Testament .....	188
Abb. 6: Historische Modellsituationen für den interreligiösen Dialog .....	291
Abb. 7: Möglichkeiten und Grenzen des Modells Assisi – System- atische Konklusionen .....	318



# 1. Assisi 1986 – Eine Veranstaltung mit Modellcharakter für den interreligiösen Dialog?

## *1.1 Die Friedensgebete von Assisi. Vorbereitung und Verlauf*

Am 25. Januar 1986 gab Papst Johannes Paul II. in der Basilika St. Paul vor den Mauern (Rom) seine Einladung zu einem religionsumspannenden Gebetstreffen bekannt: »Bei diesem feierlichen Anlaß will ich in diesem Zusammenhang ankündigen, daß ich entsprechende Beratungen mit den Verantwortlichen nicht nur verschiedener Kirchen und Gemeinschaften, sondern auch anderer Weltreligionen in Gang gesetzt habe, um mit ihnen ein besonderes Gebetstreffen für den Frieden in die Wege zu leiten: in Assisi, der Stadt, die durch die Gestalt des hl. Franz zu einem Zentrum weltweiter Brüderlichkeit geworden ist.«<sup>1</sup>

Dabei belegen schon die Wahl von Zeitpunkt und Ort besagter Ankündigung Bedeutung und Dringlichkeit des päpstlichen Anliegens gleichermaßen: In derselben Basilika als dem Begräbnisort des Völkerapostels Paulus hatte Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 die Einberufung jenes Zweiten Vatikanischen Konzils bekannt gegeben, mit dem er die Hoffnung auf eine Öffnung der (Kirchen-) Fenster zur Welt verband;<sup>2</sup> vom gleichen Geist geführt, suchte nunmehr Papst Johannes Paul II. im UNO – »Jahr des Friedens« (1986) angesichts kirchlicher Verantwortung vor der Welt von heute nach einer eigenständigen und sinnfälligen Initiative des Glaubens für den bedrohten »Frieden auf Erden« (Lk 2,14): »Der Hl. Stuhl möchte dazu beitragen, eine Weltgebetsbewegung für den Frieden ins Leben zu rufen, die über die Grenzen der einzelnen Nationen hinweg die Gläubigen aller Religionen einbezieht und die ganze Erde umfassen soll.«<sup>3</sup>

Mit seiner – nicht etwa nur auf christliche Konfessionen und Glaubensgemeinschaften beschränkten – Einladung der Gläubigen aller Religionen, »sich in diesem Jahr in beständigem und eifrigem Gebet zu vereinen und Gott um das

---

<sup>1</sup> Johannes Paul II.: Zum Gebetstag nach Assisi eingeladen. Predigt des Papstes beim Gottesdienst zum Abschluß der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen in der Basilika St. Paul vor den Mauern am 25. Januar. In: OR(D) 16 (1986) Nr. 7, S. 8 Art. 7 (ital. Orig.: OR 27./28.1.1986).

<sup>2</sup> Vgl. ebd. Art. 1.

<sup>3</sup> Ebd. Art. 7.

große Geschenk des Friedens zu bitten«,<sup>4</sup> evozierte Papst Johannes Paul II. intensive Diskussionen um die Möglichkeit eines gemeinsamen, religionsumspannenden Gebetes trotz beträchtlicher Unterschiede zwischen den Religionen. Gerade die Überwindung vorhandener Divergenzen um des Friedens willen machte jedoch nach Ansicht des Papstes das Eigentümliche und Gottgefällige dieses Gebetstreffens aus: »Sie (die Kirche, Anm. d. Verf.) will die Menschen, ihre katholischen Söhne und Töchter, aber ebenso alle Christen und alle Gläubigen, die es wollen, zu einer großen Gebetsbewegung für den Frieden einladen. Diese Solidarität im Gebet zum Allerhöchsten, das vertrauensvolle Bitte, Opfer und Einsatz des Gewissens einschließt, wird von großer Wirksamkeit sein, um von Gott das unschätzbare Geschenk des Friedens zu erlangen.«<sup>5</sup> Damit sollte jedoch keinesfalls synkretistischen Tendenzen Vorschub geleistet werden. Die (womöglich vergebliche) Suche nach einem kleinsten gemeinsamen Nenner in der Formulierung diplomatisch tragfähiger Gebetstexte war zu keinem Zeitpunkt intendiert. So schreibt Bischof Jorge Mejía – Vizepräsident der Päpstlichen Kommission ›Justitia et Pax‹ – schon im Vorfeld des Gebetstreffens und mit Blick auf das enge Verhältnis des Christentums zum Judentum: »Doch es sei betont: *lex credendi est lex orandi*. Eine gewisse Einheit im Glauben könnte uns veranlassen, irgendeine – jedoch begrenzte – Form des gemeinsamen Gebetes zu empfehlen. Eine viel größere Verschiedenheit läßt davon abraten.«<sup>6</sup> Wenn aber schon in bezug auf die jüdische Religion – immerhin Bekenntnis jenes Volkes, das des nie aufgekündigten Gottesbundes wegen in einem besonderen Verhältnis zum Christentum steht<sup>7</sup> – ein gemeinsames Gebet theologisch kaum verantwortbar scheint, sollte sich ein gemeinsames Gebet mit Angehörigen anderer Religionen fast von selbst

---

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Johannes Paul II.: ›Im Uno-Friedensjahr will die Kirche einen besonderen Beitrag zum Frieden anbieten.‹ Ansprache des Papstes beim Neujahrsempfang für das Diplomatische Korps am 11. Januar. In: OR(D) 16 (1986) Nr. 5, S. 9-11 (hier: S. 11 Art. 12; ital. Orig.: OR 12.1.1986). Daß Frieden – jenseits bloßer Gruppenegoismen – nur im Einvernehmen mit allen Menschen zu erreichen ist, kommt bereits in einem Schreiben Papst Gregors VII. an Kaiser Michael von Konstantinopel (aus dem Jahre 1073) zum Ausdruck, auf das sich auch der Papst in seiner Einladung zum Weltfriedens-Gebetstag (vgl. Anm. 1) ausdrücklich bezieht: »(N)on solum inter Romanam, cui licet indigni deservimus, Ecclesiam et filiam eius Constantinopolitanam antiquam Deo ordinante concordiam cupimus innovare, sed, si fieri potest, quod ex nobis est, cum omnibus hominibus pacem habere.« (Epistula 1,18 [MGH.ES II/1, 29 f.] )

<sup>6</sup> Jorge Mejía: Zusammensein, um zu beten. Theologische Betrachtungen zum bevorstehenden Weltgebetstag für den Frieden in Assisi, am 27. Oktober. In: OR(D) 16 (1986) Nr. 41, S. 5 Art. 2 (engl. Orig.: OR 17.9.1986).

<sup>7</sup> Diesen Sachverhalt unterstrich Johannes Paul II. etwa auch anlässlich seiner am 17. November 1980 in Mainz vor Repräsentanten des deutschen Judentums gehaltenen Rede: »Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel.« (Predigten und Ansprachen 1980 [VApS 25A, S. 59])



verbieten: »Aber wie können Gläubige so verschiedener religiöser Horizonte zusammen beten? Richtig gesagt darf man sich kein gemeinsames Gebet erwarten, sondern man kommt zusammen, um zu beten. Alle sind sich einig, daß alles zu vermeiden ist, was zu Synkretismus führen könnte: Man wüßte nicht, wie sich die einen in das Gebet der anderen einschalten könnten. Vielmehr gilt es, das Gebet eines jeden zu respektieren, jedem zu erlauben, sich in der Fülle seines Glaubens, seines Bekenntnisses auszudrücken. So geht für die Christen das Gebet zu Gott über Christus, der das Fundament des wahren Friedens ist.«<sup>8</sup> Statt dessen wurde die Solidarität aller gläubigen Menschen unter den Prämissen des gemeinsamen (Friedens-) Anliegens auf eine für unmißverständlich erachtete Formel gebracht: »Zusammensein, um zu beten.«<sup>9</sup> Die ausführliche Reflexion theologischer Provenienz leistete außerdem eine längere Abhandlung über das trinitarische Proprium genuin-christlichen Betens; »gemeinsames Gebet« im Sinne eines gewollten oder ungewollten, bewußten oder unbewußten Synkretismus sollte von seiten des Heiligen Stuhles offenkundig ausgeschlossen werden: »In diesem Sinne ist das christliche Gebet ein *Dreifaltigkeitsgebet*. (...) Unter diesem Gesichtspunkt können Christen als solche nur mit anderen Christen gemeinsam beten. Und selbst in der sogenannten »communicatio in spiritualibus« gibt es unterschiedliche Grade gemäß der Tiefe und Vollkommenheit der communio zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen.«<sup>10</sup> Auch Papst Johannes Paul II. selbst wies wenige Tage vor dem Gebetstreffen bei der Generalaudienz vom 22. Oktober 1986 nachdrücklich darauf hin: »Bei dem, was sich in Assisi ereignen wird, handelt es sich gewiß nicht um religiösen Synkretismus, sondern um die aufrichtige Haltung des Gebets zu Gott, in gegenseitiger Achtung. Deshalb wurde für die Begegnung in Assisi die Formulierung gewählt: zusammen-sein, um zu beten.«<sup>11</sup>

So pilgerten denn am 27. Oktober 1986, einem Montag,<sup>12</sup> mit Papst Johannes Paul II. Vertreter der orthodoxen Kirchen, der alten orientalischen Kirchen, der christlichen Weltgemeinschaften und christlicher internationaler Organisationen, Vertreter des Judentums, des tibetanischen Buddhismus und des Mahayana-Buddhismus, des Hinduismus, des Islam, des Jainismus, des Shintoismus und des Sikhismus, der traditionellen Religionen sowie des Zoroastrismus nach Assisi,

<sup>8</sup> Roger Etchegaray: Der Gebetstag für den Frieden am 27. Oktober in Assisi. In: OR(D) 16 (1986) Nr. 37, S. 6.

<sup>9</sup> Jorge Mejia: Zusammensein, um zu beten (Anm. 6).

<sup>10</sup> Ebd., S. 5 Art. 1.

<sup>11</sup> Johannes Paul II.: In Assisi: »Zusammensein, um zu beten«. Ansprache des Papstes bei der Generalaudienz am 22. Oktober. In: OR(D) 16 (1986) Nr. 44, S. 2 (hier: Art. 4; ital. Orig.: OR 23.10.1986).

<sup>12</sup> Der Montag gilt für keine der Religionen als Feiertag und wurde daher zum Termin für dieses Gebetstreffen gewählt; vgl. Hans Waldenfels (Hg.): Die Friedensgebete von Assisi. Freiburg u. a. 1987, S. 77.

um dort vor der (Welt-)Öffentlichkeit und mehr noch vor Gott, ihre – über Konfessions- und Religionsgrenzen hinwegreichende – Solidarität für die Sache des Friedens zu demonstrieren und eben diesen Frieden zu erleben;<sup>13</sup> außerdem hatte der Papst für diesen Tag mit erheblicher Resonanz zu einem weltweiten Waffenstillstand aufgerufen.<sup>14</sup> Das erste Ziel des interreligiösen Pilgerwegs bildete die Basilika Santa Maria degli Angeli, wenige Kilometer unterhalb von Assisi: Hier wurden Vertreter der verschiedenen christlichen Konfessionen ebenso vorgestellt und von Papst Johannes Paul II. begrüßt wie die Repräsentanten der (Welt-) Religionen. In seiner Eröffnungsansprache<sup>15</sup> dankte der Papst den Teilnehmern für ihr Kommen. Zugleich wehrte er irriige Vorstellungen und unzutreffende Erwartungen neuerlich ab: Nach den Worten Papst Johannes Pauls II. diene das religionsumspannende Gebetstreffen in einem gemeinsamen (Friedens-) Anliegen weder als (illegitime) ›Friedenskonferenz der Religionen‹ noch der Vorbereitung eines ›Religionskonzils‹ (etwa zur endgültigen Proklamation interreligiösen Konsenses). Statt dessen betonte der Papst den entscheidenden Beitrag aller Religionen für die Sache des Friedens: »Die Zusammenkunft von so

<sup>13</sup> Es existieren drei Textdokumentationen dieses Ereignisses. Eine englischsprachige Dokumentation gab die Päpstliche Kommission ›Justitia et Pax‹ heraus. Vgl. Assisi. World day of prayer for peace. 27 October 1986. Hg. Pontifical Commission ›Justitia et Pax‹. (Rome) 1987; sie umfaßt auch Texte, die vor und nach dem Weltfriedens-Gebetstag auf das ›Ereignis Assisi‹ Bezug nehmen und bietet überdies eine detaillierte Namensliste aller Teilnehmer (S. 189-202). Demgegenüber beschränkt sich die deutschsprachige, mit einer Einleitung von Franz Kardinal König versehene Dokumentation von Hans Waldenfels (Hg.): Die Friedensgebete von Assisi. Freiburg u. a. 1987 auf den dritten Programmpunkt: die Versammlung aller Teilnehmer vor der Franziskus-Basilika. Jeder Gebetstext kommt in deutscher Übersetzung von Radbert Kohlhaas zum Abdruck, wobei allerdings in einigen Fällen Differenzen zur englischsprachigen Dokumentation festzustellen sind; jene Edition wird durch einen ausführlichen Kommentar H. Waldenfels' abgerundet. Die französischsprachige Dokumentation wiederum: ›Paix aux hommes de bonne volonté. Les grandes religions au rendez-vous d'Assise 27 octobre 1986. Paris 1986‹ besticht vor allem durch zahlreiche instruktive Farbaufnahmen. Schließlich wurde der dritte Programmpunkt auch durch eine ungekürzte Liveübertragung per Television dokumentiert; für den Bereich der Bundesrepublik berichtete das Zweite Deutsche Fernsehen (ZDF), in dessen Archiv eine entsprechende Videokassette aufbewahrt wird. Zahlreiche Dokumente druckt außerdem ab Francesco Gioia (Hg.): Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio (Documenti 1963-1993). Città del Vaticano 1994, Nr. 534-552.

<sup>14</sup> Siehe hierzu Johannes Paul II.: ›Mögen für einen Tag alle Waffen schweigen‹. Appell des Papstes für einen Waffenstillstand am 27. Oktober während der ökumenischen Feier in Lyon am 4. Oktober. In: OR(D) 16 (1986) Nr. 41, S. 1. Zum Erfolg dieses Appells vgl. ›Ein welthistorischer Tag. Das Weltgebetstreffen in Assisi am 27. Oktober‹. In: OR(D) 16 (1986) Nr. 44, S. 1; 3 und Nr. 45, S. 4 (hier: Nr. 45, S. 4); nach Nicholas Beeston: Pope's call for peace gets mixed reaction. In: The Times. Tuesday October 28 1986, S. 20 hielten sich weltweit immerhin ca. 70% der Konfliktparteien an diesen Waffenstillstandsappell. Vgl. auch G. Caprile: A chronicle of Assisi. In: Assisi (Anm. 13), S. 174-185 (hier: S. 180-182 [›The arms truce‹]).

<sup>15</sup> Johannes Paul II.: Eine gemeinsame Verpflichtung für den Frieden. Ansprache des Papstes zu Beginn des Weltgebetstags der Religionen für den Frieden in der Basilika Santa Maria degli Angeli in Assisi am 27. Oktober. In: OR(D) 16 (1986) Nr. 45, S. 9 (engl. Orig.: OR 27./28.10. 1986).

vielen religiösen Führern, um zu beten, ist in sich selbst heute eine Einladung an die Welt, sich dessen bewußt zu werden, daß es noch eine andere Dimension des Friedens und einen anderen Weg der Friedensförderung gibt, die nicht das Ergebnis von Verhandlungen, von politischen Kompromissen oder wirtschaftlichen Verträgen ist. Sie ist das Ergebnis von Gebet, das in der Verschiedenheit der Religionen eine Beziehung mit der höchsten Macht ausdrückt, welche unsere menschlichen Fähigkeiten allein übersteigt. (...) Unsere Begegnung bezeugt nur – und das ist ihre wirkliche Bedeutung für die Menschen unserer Zeit –, daß die Menschheit in dem großen Kampf für den Frieden, gerade in ihrer Verschiedenheit, aus ihren tiefsten und lebendigsten Quellen schöpfen muß, von wo ihr Gewissen geformt wird und auf dem das sittliche Handeln der Menschen gründet.«<sup>16</sup> Sein Wissen um eine friedensstiftende Kraft des Gebetes und die gnadenumfangene Zuwendung Gottes an alle Menschen im Medium des Gewissens hatten Papst Johannes Paul II. veranlaßt, Repräsentanten aller Religionen einzuladen zu einem religionsumspannenden Gebetstreffen unter der Devise ›Zusammensein, um zu beten‹. Daß die Wahl des Papstes dabei auf Assisi – als der Stadt des ›Poverello‹ – fiel, eines »Symbol(s) für Frieden, Versöhnung und Brüderlichkeit«<sup>17</sup>, unterstreicht den programmatischen Anspruch des Gebetstreffens und seinen tiefen sittlichen Ernst noch weiter. Von daher auch stand der ganze Tag des religionsumspannenden Gebetstreffens in einem gemeinsamen Anliegen unter den Vorzeichen von Gebet, Stille, Wallfahrt und Fasten:<sup>18</sup> Dabei kam die Wallfahrts-Dimension nicht nur in der bloßen Anreise nach Assisi zum Ausdruck; auch der Tag des Gebetstreffens selbst war in mehrere Stationen gegliedert: So führte der Pilgerweg des Papstes, anderer Vertreter christlicher Konfessionen und der Repräsentanten nichtchristlicher Religionen von der Basilika Santa Maria degli Angeli nach Assisi hinauf, wo die multireligiösen Pilger an unterschiedlichen Orten »ihrem eigenen traditionellen Ritus«<sup>19</sup> Ausdruck verliehen, um sich später auf dem Vorplatz der Franziskus-Basilika wieder zusammenzufinden. In der Stadt des hl. Franziskus angekommen, zogen sich die Vertreter aller Religionen zunächst an verschiedene – teils säkulare, teils sakrale – Orte zum Zwecke je eigener Friedensgebete zurück. Aus Presseberichten ist der Aufenthaltsort vieler Religionsrepräsentanten zwar bekannt;<sup>20</sup> dennoch bietet die offizielle Dokumentation für den zweiten Programmpunkt des Gebets-Tages nur den

---

<sup>16</sup> Ebd. Art. 1; Art. 2.

<sup>17</sup> Ebd. Art. 5.

<sup>18</sup> »Deshalb ist dieser Tag ein Tag, der dem Gebet und all dem gewidmet ist, was mit dem Gebet zusammengeht: Stille, Wallfahren und Fasten.« (Johannes Paul II.: Eine gemeinsame Verpflichtung für den Frieden [Anm. 15], S. 9 Art. 3).

<sup>19</sup> Ebd. Art. 4.

<sup>20</sup> Vgl. etwa Wolfgang David: Shintos Fuchs trifft Francescos Tauben. Der Papst ruft die Weltreligionen zum Friedensgebet nach Assisi. In: RhM 41 (1986) Nr. 44, S. 30: »Die Christen

Abdruck der Papstansprache. Auch hierin äußert sich die Intention des Gebetstreffens auf exemplarische Weise: Eine Bekundung solidarisch-religiösen Friedenswillens vor der (Welt-) Öffentlichkeit war durchaus geplant und kam im dritten, jetzt öffentlichen Programmpunkt auch zum Ausdruck; nichtsdestoweniger sollte dem Eindruck inhaltsleerer Gestik inmitten eines farbenprächtig inszenierten Medienspektakels nachhaltig entgegengearbeitet werden. Dieser Tag galt tatsächlich dem genuinen Gebet aller Teilnehmer; in der Stille und Abgeschlossenheit (des zweiten Programmpunktes) geschah dies mehr noch als danach. So beteten etwa die Christen aller Konfessionen gemeinsam in der Kathedrale San Rufino.<sup>21</sup> Seine Ansprache<sup>22</sup> begann Papst Johannes Paul II. hier mit einem dezidierten Christusbekenntnis und der nochmaligen Erinnerung an die transzendente Dimension des Friedens. »Our faith teaches us that peace is a gift of God in Jesus Christ, a gift which should express itself in prayer to him who holds the destinies of all peoples in his hands. This is why prayer is an essential part of the effort for peace.«<sup>23</sup> Gleichzeitig akzentuierte der Papst die zentrale, weil heilsvermittelnde Rolle der Kirche für die gesamte Menschheit: »The Church is herself called to be the effective sign and means of reconciliation and peace for the human family.«<sup>24</sup> Als unerläßliche Vorbedingung für den Frieden wiederum verwies Johannes Paul II. auf einen aus der Kraft des Heiligen Geistes geborenen und deshalb notwendig respektvollen Umgang miteinander jenseits aller Konfessions- oder Religionsgrenzen: »It must make us grow in respect for one another as human beings, as Churches and Ecclesial Communities, ready to live together in this world with people of other religions, with all people of good will.«<sup>25</sup> Auf den Abschluß der Gebete an getrennten Orten folgte schließlich un-

---

werden sich im Dom San Rufino versammeln, die Buddhisten in der Abtei-Kirche San Pietro, die Shintoisten im Benediktinerkloster von San Giuseppe, die Hindus in der auf den Fundamenten eines römischen Janus-Tempels errichteten Kirche Santa Maria Maggiore, die Muslime in der Sala Minerva, die sonst Kunstaustellungen beherbergt, die Sikhs in der Sala della Spoliazione und die Bahai im Verbrüderungssaal in der Via San Paolo.« Die Orte für die übrigen Religionsgemeinschaften standen noch nicht fest; zum Teil davon abweichend stellt Hans Waldenfels (Hg.): Die Friedensgebete von Assisi (Anm. 12), S. 78 f. fest, daß Hindus und Sikhs im gleichen Kirchenkomplex, und Buddhisten wie Shintoisten in der Abtei San Pietro beteten. Die Vertreter der traditionellen Religionen beteten im Rathaussaal von Assisi. Nach Ausweis der Dokumentation: Assisi (Anm. 13) beteten die Juden (als einzige) unter freiem Himmel (vgl. ebd., S. 183).

<sup>21</sup> Ein Teil der dabei gesprochenen Gebete kam zum Abdruck in: *Intercessions of the Christians' prayer recited after the proclamation of the word in the cathedral of St. Rufino*. In: Assisi (Anm. 13), S. 103-109.

<sup>22</sup> Vgl. Johannes Paul II.: *Introduction to Christian prayer for peace in the cathedral of St. Rufino*. In: Assisi (Anm. 13), S. 90-92.

<sup>23</sup> Ebd., S. 90.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd., S. 92.

mittelbar<sup>26</sup> der Gang zur dritten Station, dem Vorplatz der Franziskus-Basilika:<sup>27</sup> Der symbolisch angehauchten Sitzordnung zufolge nahm Papst Johannes Paul II. den Platz in der Mitte ein, zu seiner Rechten saßen alle Vertreter christlicher Kirchen und Gemeinschaften, linker Hand die Vertreter der Weltreligionen. Roger Kardinal Etchegaray – Vorsitzender der Päpstlichen Kommission ›Justitia et Pax‹ – stellte in einer kurzen Einführung nochmals die Verschiedenheit der Religionen und ihrer Glaubensbekenntnisse heraus. »Das macht die Tiefe und den Wert unseres gemeinsamen Betens aus.«<sup>28</sup> Nacheinander traten nun die Vertreter der verschiedenen Religionen vor und sprachen – gewandt zur (Welt-) Öffentlichkeit – ihre Gebete für den Frieden.<sup>29</sup> Weil die besondere Nähe des Judentums zum Christentum stets eingehende Berücksichtigung fand, ergab sich eine (womöglich wiederum symbolträchtige) Reihenfolge: Die Buddhisten traten als erste vor, ihnen folgten die Hindus, die Jainas, die Muslime, die Shintoisten, die Sikhs, die Vertreter traditioneller Religionen Afrikas und Nordamerikas, die Parsen und schließlich die Juden. Mit einer mehrgliedrigen und recht umfanglichen Oration beschlossen die Christen das eindruckliche Szenarium der verschiedenen Friedensgebete.<sup>30</sup> Nach jedem Gebet hielt man außerdem eine Zeit der Stille; schließlich wurde allen Teilnehmern ein kleiner Ölbaum als Symbol des Friedens überreicht. In seiner Schlußansprache aber bekannte Papst Johannes Paul II. ausdrücklich: »Ich wiederhole demütig hier meine eigene Überzeugung: Friede trägt den Namen Jesu Christi.«<sup>31</sup> Dennoch blieb ihm der ›Friede auf Erden‹ keine exklusiv christliche Angelegenheit; vielmehr bestehen zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen dem Papst zufol-

<sup>26</sup> Eine Mittagspause war nicht geplant, da das Anliegen des Gebetstreffens nicht nur durch Gebet, sondern neben Wallfahrt und Schweigen auch durch Fasten unterstützt werden sollte; vgl. hierzu Anm. 18.

<sup>27</sup> Vom ursprünglichen Programm, das eine Versammlung aller Teilnehmer *in* der Franziskus-Basilika vorsah (vgl. Programmübersicht. In: OR[D] 16 [1986] Nr. 37, S. 6), wich man am 27. Oktober 1986 ab. Ob veranstaltungstechnische oder theologische Gründe hierfür den Ausschlag gaben, geht aus den diversen Veröffentlichungen nicht hervor. Möglicherweise trifft die Vermutung von Hans Waldenfels zu: »Die Basilika im Hintergrund konnte und sollte wohl nur als eine stille Einladung wirken.« (Hans Waldenfels [Hg.]: Die Friedensgebete von Assisi [Anm. 12], S. 81).

<sup>28</sup> Roger Etchegaray: Einführung. In: Hans Waldenfels (Hg.): Die Friedensgebete von Assisi (Anm. 12), S. 17 f. (hier: S. 17); siehe auch Roger Etchegaray: Introduction. In: Assisi (Anm. 13), S. 110.

<sup>29</sup> Auf die Gebete wird in Kapitel 2.4 vorliegender Arbeit näher eingegangen.

<sup>30</sup> Der Einleitung folgten die Verlesung des Evangeliums (Lk 6,20-31), Fürbitten, das Vater unser und schließlich eine Verpflichtung zum Frieden; vgl. etwa Hans Waldenfels (Hg.): Die Friedensgebete von Assisi (Anm. 12), S. 45-49.

<sup>31</sup> Vgl. Johannes Paul II.: ›Friede trägt den Namen Jesu Christi‹. Ansprache des Papstes zum Abschluß des Weltgebetstags der Religionen für den Frieden vor der Franziskus-Basilika in Assisi am 27. Oktober. In: OR(D) 16 (1986) Nr. 45, S. 10 f. (engl. / ital. Orig.: OR 27./28.10.1986). Das Zitat findet sich ebd., S. 10 Art. 4.

ge zwei grundlegende Gemeinsamkeiten, aus denen auch eine gemeinsame Verpflichtung für den Frieden erwächst: »Das erste ist der innere Imperativ des moralischen *Gewissens* (...) Die zweite Gemeinsamkeit ist die Überzeugung, daß der Friede die menschlichen Kräfte weit übersteigt (...) und daß deshalb seine Quelle und Verwirklichung in jener Wirklichkeit zu suchen ist, die über uns allen ist.«<sup>32</sup> Freilich ist dieser Verantwortung mit dem Gebetstreffen nicht genüge getan; so fordert der Papst denn auch alle Teilnehmer und die gesamte (Welt-) Öffentlichkeit auf, Gebet und Engagement für den Frieden unablässig fortzusetzen.<sup>33</sup> Diesen Wunsch übermittelte Papst Johannes Paul II. deshalb am Ende seiner Rede in sieben Sprachen an alle Anwesenden und solche, die sich dem ›Ereignis Assisi‹ und seinem Anliegen verbunden fühlten.<sup>34</sup> Ein gemeinsames, äußerst bescheidenes Mahl aller Teilnehmer im Konvent des Franziskanerklosters beendete das Fasten und diesen, in der Geschichte (des Christentums wie der übrigen Religionen) bislang einmaligen Weltfriedens-Gebetstag.<sup>35</sup>

Anlässlich eines Empfangs der Teilnehmer durch den Papst am 29. Oktober 1986 in Rom bekräftigte Johannes Paul II. seine Haltung und den Wunsch nach einem kontinuierlichen Dialog mit den anderen Religionen nochmals.<sup>36</sup> Möglicherweise in Reaktion auf geäußerte Kritik konservativer wie progressiver Kreise aus Kirche und Öffentlichkeit, sicherlich aber unter dem Eindruck des ›Ereignisses Assisi‹ widmete der Papst – symbolisch neuerlich signifikant – seine Weihnachtsansprache an Kardinäle und römische Kurie (am 22. Dezember 1986) einer vertieften theologischen Auseinandersetzung mit dem Ereignis Assisi.<sup>37</sup> Auch seine Predigt am Weihnachtstag,<sup>38</sup> die Neujahrsansprache an das diplomatische Korps (vom 10. Januar 1987)<sup>39</sup> und schließlich – am Jahrestag der Ankündigung des Weltfriedens-Gebetstages – eine Predigt in St. Paul vor den Mauern (am 25. Januar 1987)<sup>40</sup> galten einer intensiven Nachbereitung: Der Weltfriedens-Gebets-

---

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., S. 10 Art. 9.

<sup>34</sup> Der Text dieser Grußbotschaften ist abgedruckt in: Assisi (Anm. 13), S. 99 f.

<sup>35</sup> Vgl. Johannes Willebrands: Assisi. An ecumenical event. In: Assisi (Anm. 13), S. 167-173 (hier: S. 171) sowie G. Caprile: A chronicle of Assisi (Anm. 14), S. 184 f.

<sup>36</sup> Der Text ist abgedruckt in Johannes Paul II.: Adress to the leaders of non-Christian religions present at Assisi 29 October 1986. In: Assisi (Anm. 13), S. 137 f.

<sup>37</sup> Der Text ist abgedruckt in Johannes Paul II.: Friedensgebet in Assisi – ein Zeichen der Einheit. Weihnachtsansprache des Papstes an die Kardinäle und die Römische Kurie am 22. Dezember. In: OR(D) 17 (1986) Nr. 3, S. 7 f. (ital. Orig.: OR 2./3.1.1987).

<sup>38</sup> Der Text ist abgedruckt in Johannes Paul II.: Christmas message. 25 December 1986. In: Assisi (Anm. 13), S. 148-151.

<sup>39</sup> Der Text ist abgedruckt in Johannes Paul II.: Address to the diplomatic corps. 10 January 1987. In: Assisi (Anm. 13), S. 152-162.

<sup>40</sup> Dieser Text kommt gekürzt zum Abdruck in Johannes Paul II.: Homily at St. Paul's outside the walls. 25 January 1987. In: Assisi (Anm. 13), S. 163 f.

tag von Assisi sollte vom einmaligen geschichtlichen Ereignis zum ständigen Auftrag für die Friedensarbeit und den interreligiösen Dialog werden. Das *Ereignis Assisi 1986* avancierte zum *Modell Assisi*.

### 1.2 *Modell Assisi. Wirkungsgeschichte und Deutungshorizont*

Schon in der Einladung zum Weltfriedens-Gebetstag von Assisi äußerte sich die Intention Papst Johannes Pauls II., »eine Weltgebetsbewegung für den Frieden ins Leben zu rufen, die über die Grenzen der einzelnen Nationen hinweg die Gläubigen aller Religionen einbezieht und die ganze Erde umfassen soll.«<sup>41</sup> Insofern war dem »Ereignis von Assisi« als einem religionsumspannenden Gebets-treffen in gemeinsamem Anliegen von Anfang an ein Modell-Charakter eingeschrieben:<sup>42</sup> An ihm konnten sich andere Gebets-Begegnungen im Rahmen des interreligiösen Dialogs orientieren, an ihm haben sich andere (Friedens-) Gebets-treffen orientiert. Infolgedessen schien der Verzicht auf ein gemeinsames Gebet – im Sinne eines gemeinsam gesprochenen Gebetes – in den meisten Fällen durchgehalten; überdeutlich manifest in divergierenden Gottesvorstellungen, blieb es der gravierenden Unterschiede zwischen den einzelnen Religionen wegen bei religionsumspannenden Gebets-treffen in einem gemeinsamen Anliegen (*Modell Assisi*). Nichtsdestoweniger dokumentierte aber auch diese Form interreligiösen Dialogs einer stets interessierten (Welt-) Öffentlichkeit den christlichen Glauben an eine tiefere Zusammengehörigkeit der Menschheit in der einen und einzigen Heilsgeschichte Gottes mit allen Menschen »guten Willens«.

Konsequenterweise fand das *Modell Assisi* alsbald zahlreiche Anwendung:<sup>43</sup> Vor allem vor dem Hintergrund der bedrückenden Kriegssituation im Gebiet

<sup>41</sup> Johannes Paul II.: Zum Gebetstag nach Assisi eingeladen (Anm. 1), S. 8 Art. 7.

<sup>42</sup> Der Begriff »Modell Assisi« begegnet zuerst bei Elmar Bordfeld: Das Modell Assisi. In: OR(D) 16 (1986) Nr. 44, S. 1; vgl. aber auch Horst Bürkle: Das Modell »Assisi 1986« und der Interreligiöse Dialog. In: FKTh 5 (1989), S. 117-127.

<sup>43</sup> Zudem gibt es in den folgenden Jahren zahllose Ansprachen, in denen Papst Johannes Paul II. immer wieder auf den Weltfriedens-Gebetstag von Assisi zurückkommt, den »Geist von Assisi« einfordert: »What we did on that occasion (Assisi 1986, Anm. der Verf.) by praying and demonstrating our firm commitment to peace on earth, we must continue to do now. We must foster the genuine »spirit of Assisi« not only out of a duty to be consistent and faithful, but also to offer a reason for hope to future generations.« (Pope John Paul II's message for the 25th world day of peace: »Believers united in building peace.« In: BPCDIR 27/1 (1992), S. 3-7 [hier: S. 4]; die Grußbotschaft des Papstes ist dort leicht gekürzt abgedruckt). Vgl. aber auch die am zweiten Jahrestag der Weltfriedensgebete von Assisi auf Initiative des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog stattfindende christlich-islamische Begegnung (25.-28.10.1988) und die Ansprache des Papstes (Pope's discourse on the participants at the Assisi meeting, 28 October 1988. In: BPCDIR 24/1 (1989), S. 5 f. [engl.]; 7 f. [frz.]).

des ehemaligen Jugoslawien lud zuvorderst Papst Johannes Paul II. selbst Juden, Christen und Muslime für den 9. und 10. Januar 1993 zu einem weiteren Gebetstag für den Frieden nach Assisi ein.<sup>44</sup> Die Beschränkung seiner Einladung auf Vertreter der drei monotheistischen Weltreligionen findet ihren Grund dabei zweifellos im Anlaß des Gebetstages selbst: »Die Erinnerung an den großen Gebetstag für den Frieden, der hier in Assisi im Oktober 1986 stattfand, kommt uns spontan in Erinnerung (sic!). Bei jener Gelegenheit galt die Sorge der Anwesenden der ganzen Welt, über der sich dunkle Wolken zusammenballten. Deswegen waren Vertreter vieler anderer Religionen anwesend. Heute richtet sich unser Blick auf Europa. Die Einladung wurde daher an die Vertreter der drei großen religiösen Traditionen gerichtet, die seit Jahrhunderten auf diesem Kontinent präsent sind, zu dessen allmählicher Formung im Laufe der Zeit alle drei ihren Beitrag geleistet haben und weiter leisten: Juden, Christen und Muslime.«<sup>45</sup> Besagter Zielvorgabe entsprechend, war dieses europäische Friedensgebets-Treffen (Assisi 1993) auf eine Demonstration der Friedens-Solidarität abrahamitischer Religionen ausgerichtet und zugleich als genuin katholische Friedens-Initiative gedacht. Von daher erklärt sich auch der gegenüber 1986 leicht veränderte Programmablauf: Zwar beteten Juden, Christen und Muslime unter demselben Dach des Franziskanerkonventes in Assisi; das Gebetstreffen schloß jedoch nicht mit einer gemeinsamen Veranstaltung, sondern mit einem Pontifikalamt. An besagtem Pontifikalamt wiederum nahmen Repräsentanten aller drei (abrahamitischen) Religionen teil. Gleichzeitig bekannte sich der Vatikan ausdrücklich zu dieser interreligiösen Aktion; selbst eine Sonderbriefmarke erschien, deren Erlös den Kriegsoptionen zugute kommen sollte. Im September 1993 führte dasselbe Anliegen Repräsentanten von Judentum, Christentum und Islam übrigens nach Sarajevo; der Papst – von serbischen Separatisten nicht mit den nötigen Sicherheitsgarantien ausgestattet – sandte dennoch Grußbotschaft und hochrangige Delegation.<sup>46</sup>

Unmittelbaren Anlaß und prägendes Vorbild bedeutete das *Modell Assisi* aber auch für die alljährlich am 4. August veranstalteten Folgetreffen am japanischen

<sup>44</sup> Vgl. die Dokumentation in: OR(D) 22 (1992) Nr. 50, S. 7; 23 (1993) Nr. 2, S. 1; 3 f.; 23 (1993) Nr. 3, S. 7-9; II sowie: Assisi 1993. Giovanni Paolo II. per la pace in Bosnia ed Erzegovina (OR.Q 21). Città del Vaticano 1993; siehe aber auch Johannes Paul II.: A Rappresentanti di varie religioni in preghiera per la pace in Europa. In: Francesco Gioia (Hg.): Il dialogo interreligioso (Anm. 13), Nr. 785; Ders.: Discourse of the Pope to the leaders of the Islamic community in Europe during the meeting of prayer for peace in Europe, and especially in the Balkan. In: BPCDIR 28/1 (1993), S. 13-15 (mit einem Verzeichnis der islamischen Teilnehmer).

<sup>45</sup> Johannes Paul II.: Den Glauben als Waffe gegen Krieg und Zerstörung einsetzen. Ansprache von Papst Johannes Paul II. in Assisi zur Eröffnung des Gebetstages für den Frieden in Europa am 9. Januar. In: OR(D) 23 (1993) Nr. 3, S. 7 (ital. Orig.: OR II./12.1.1993).

<sup>46</sup> Vgl. Johannes Paul II.: Mut zum Frieden haben. Schreiben von Johannes Paul II. an den Erzbischof von Sarajevo, Vinko Puljic, anlässlich des interreligiösen Gebetstreffens am 29. September. In: OR(D) 23 (1993) Nr. 41, S. 11.



Mount Hiei.<sup>47</sup> Eine Einladung hierzu ergeht durch Etai Yamada, den Patriarchen der Tendai-Buddhisten. Von der alljährlich übermittelten Grußbotschaft des ›Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog‹ begleitet, drückt die regelmäßige Entsendung einer kirchlichen Delegation die Verbundenheit des Vatikan mit den interreligiösen Friedensgebeten am Mount Hiei aus.<sup>48</sup> Organisiert von der franziskanischen Ordensgemeinschaft, finden seit dem ›Ereignis Assisi 1986‹ auch im kanadischen Montreal jeden Oktober Gebetstreffen statt, an denen vor allem Jugendliche mit hinduistischem, buddhistischem und christlichem Hintergrund zahlreich teilnehmen.<sup>49</sup> Besonders engagiert zeigte sich freilich die Gemeinschaft von Sant' Egidio (Rom):<sup>50</sup> Sie organisierte im Rückgriff auf päpstliches Anliegen und Vorbild eine Pilgerreise des Dialogs und Gebets mit den Stationen Assisi (1987), Rom (1988), Warschau (1989), Bari (1990), Malta (1991), Brüssel (1992), Mailand (1993), Assisi (1994), Florenz (1995), Rom (1996): So trafen sich etwa zum Gedenken an den 50. Jahrestag des Ausbruchs des Zweiten Weltkrieges in Warschau am 1. September 1989 über 200 Vertreter verschiedenster Konfessionen und Religionen, um an einem interreligiösen Friedensgebet teilzunehmen. Dabei setzte der Papst in seiner Grußbotschaft auf die friedensstiftende und zukunfts mächtige Wirkung des *Modells Assisi*: »Avete voluto continuare il cammino di Assisi, nello spirito di ricerca della pace mediante la preghiera e il dialogo tra le religioni.«<sup>51</sup> Das Interesse an religionsumspannenden Gebetstreffen in einem gemeinsamen Anliegen (*Modell Assisi*) hält freilich auch gegenwärtig ungebrochen an: In Brüssel etwa beteiligten sich 1992 400 Vertreter aller großen Religionen aus 85 Ländern an einem Friedensgebet im Geiste von Assisi (1986).<sup>52</sup> Besondere Aufmerksamkeit erregte ferner das Gebetstreffen vom 7.-10. Oktober 1996 in Rom, wurde doch zugleich der zehnte Jahrestag des ›Ereignisses von Assisi‹ begangen.<sup>53</sup> Papst Johannes Paul II. – durch eine schwere

<sup>47</sup> Vgl. Thomas Michel: Mount Hiei day of prayer for peace. In: BSNC 22 (1987), S. 297-306.

<sup>48</sup> Vgl. Francis Arinze: Message of Cardinal Francis Arinze for the fifth anniversary of the Mount Hiei prayer meeting for peace (4 August 1992). In: BPCDIR 27/1 (1992), S. 141 f.

<sup>49</sup> Vgl. Interreligiöses Friedensgebet in Kanada. In: DiRe 1 (1991), S. 125.

<sup>50</sup> Eine Textdokumentation bietet Franz Albert (Hg.): Weltreligionen für den Frieden. Die Internationalen Friedenstreffen von Sant' Egidio. Trier 1996 (Rez. von Gerda Riedl in: FKTh 13 [1997], S. 311-313). Siehe auch Papst Johannes Paul II.: Alla comunità di Sant' Egidio. Roma, 3 ottobre 1993. In: Francesco Gioia (Hg.): Il dialogo interreligioso (Anm. 13), Nr. 801 f. .

<sup>51</sup> Johannes Paul II.: Messaggio ai partecipanti all'incontro internazionale di preghiera per la pace tenutosi a Varsavia nel 50° anniversario dell'inizio del 2° conflitto mondiale. In: Francesco Gioia (Hg.): Il dialogo interreligioso (Anm. 13), Nr. 643-646 (hier: Nr. 645); ebd. zitiert Papst Johannes Paul II. auch wörtlich aus seiner Schlußansprache beim Weltfriedens-Gebetstag von Assisi 1986. Vgl. auch: Message du Pape lors de la journée de prière pour la paix à Varsovie. In: BPCDIR 24/3 (1989), S. 299-301.

<sup>52</sup> Vgl. VI<sup>ème</sup> Internationale ›Hommes et Religions‹. In: BPCDIR 27/3 (1992), S. 400 f.

<sup>53</sup> Vgl. die Berichterstattung im OR(D) 26 (1996) Nr. 42, S. 1; 3 sowie die umfanglichere Dokumentation (z. T. mit Bildern vom Friedensgebetstag in Assisi 1986) im OR 136 (1996) Nr. 232,

Krankheit an der Teilnahme gehindert – faßt in seinem Grußwort das vergangene Dezennium zusammen: »Es ist mir ein tiefer Trost, festzustellen, daß der vor zehn Jahren in Assisi ausgestreute Samen weiter sprießt. Wir haben in jenem Jahr in der Stadt des hl. Franz nicht umsonst gebetet.«<sup>54</sup> Demgemäß strebt Papst Johannes Paul II. auch für die Feiern im Jubiläumsjahr 2000 Begegnungen mit den anderen Religionen, besonders aber mit dem Judentum und dem Islam etwa in Bethlehem, Jerusalem und auf dem Sinai an.<sup>55</sup>

Das *Modell Assisi* erfuhr freilich auch in kleineren, tendenziell regional orientierten Kreisen vielfältige Rezeption. Wieder drängte vor allem die Sehnsucht nach Frieden anlässlich des Golf- (1991) und Jugoslawien-Krieges (1991-1995) viele Christen zu antibellizistischen Solidaritäts-Kundgebungen interreligiöser Natur; Gebetstreffen nach dem *Modell Assisi* bildeten dabei das sichtbarste Zeichen friedensstiftender Gesinnung.<sup>56</sup> Religionsumspannende Gebetstreffen in einem gemeinsamen Anliegen (*Modell Assisi*) bedürfen der politischen oder existentiellen Extremsituation aber nicht unbedingt: So gab es etwa auf dem 91. Deutschen Katholikentag in Karlsruhe vom 17.-21. Juni 1992 (mit dem Motto »Eine neue Stadt ersteht«) eine »Gebetsstunde der Religionen für den Frieden mit Mitglie- dern verschiedener Religionsgemeinschaften.«<sup>57</sup> Im Rahmen traditioneller »Tage

---

S. 4; Nr. 233, S. 6; Nr. 234, S. 6; Nr. 235, S. 1; 4-6. Siehe auch die Dokumentation von François Boespflug (Hg.): *Assise, dix ans après. 1986 – 1996*. Paris 1996.

<sup>54</sup> Johannes Paul II.: Neue Energien für den Frieden aus dem Gebet in Assisi. Botschaft von Johannes Paul II. an Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano zum 10. Jahrestag des historischen Weltgebetstreffens für den Frieden in Assisi im Oktober 1986. In: OR(D) 26 (1996) Nr. 42, S. 1; 3 (hier: S. 1). Einen Tagungsbericht zum Thema »Friedensgebete« in Assisi (1996) präsentiert Faustino L. Teixeira: *Jornada mundial de oração pela paz*. In: REB 56 (1996), S. 685-688. Den momentanen Diskussionsstand nach zehn Jahren Erfahrung mit dem *Modell Assisi* in Deutschland bietet außerdem Werner Wanzura u. a.: *Zehn Jahre Friedensgebet in Assisi. Ein Rückblick auf das interreligiöse Friedensgebet vor zehn Jahren und Überlegungen über seinen Modellcharakter*. In: PBl (Aachen u. a.) 48 (1996) H. 12, S. 367-373.

<sup>55</sup> Vgl. *Tertio Millennio Adveniente* Art. 53 (VApS 119, S. 42); Ulrich Ruh: Johannes Paul II. Vorblick auf das Jubiläumsjahr 2000. In: HerKorr 48 (1994), S. 603-605 (hier: S. 604); Vatikan: *Jahr 2000 mit Hindus und Buddhisten feiern*. In: KNA.AD 176 (1996), S. 4. Zudem bot das Sekretariat der Pontificia Unione Missionaria für die Jahre 1996/97 Seminare über den interreligiösen Dialog sowie Dialog und Verkündigung mit Vertretern anderer Religionen an; siehe die Beilage zu ED 49 (1996) H. 1. Vgl. auch den Überblick von Georg Evers: *Trends and conferences in the field of interreligious dialogue*. In: StID 7 (1997), S. 240-252.

<sup>56</sup> Siehe etwa Gerhard Voss: *Für einen interreligiösen und interkulturellen Dialog in Sarajevo*. Symposium der Akademie der Wissenschaften und Künste von Bosnien und Herzegowina und des Interreligiösen Zentrums zur Förderung des interreligiösen Dialogs, der Gerechtigkeit und des Friedens »ZAJEDNO« am 25./26.10.1994 in Sarajevo. In: US 49 (1994), S. 343-356 (bes. S. 354 f.).

<sup>57</sup> Vgl. Programm. 91. Deutscher Katholikentag Karlsruhe 17.-21. Juni 1992. Essen 1992, S. 95. Die Beispiele ließen sich leicht vermehren; siehe etwa: *Friedensgebet für die Menschen in Bosnien-Herzegowina beim Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hamburg*. In: US 50 (1995), S. 153-155.

der Begegnung« an der Trierer Universität fand am 5.12.1992 in der Trierer Domkrypta ein Friedensgebet mit jüdischen, christlichen und muslimischen Teilnehmern statt: Dabei wurde ganz im Sinne des *Modells Assisi* berücksichtigt, daß jede der Religionen »auf ihre je eigene Weise an einem Ort um Frieden betete.«<sup>58</sup> Auch das Katholische Bildungswerk in der Steiermark lud zusammen mit anderen am 13. Juni 1993 im Rahmen eines ›Festivals der Erzählkunst‹ zum ›Gebet der Religionen um Frieden‹. Hier waren Angehörige des Hinduismus und Buddhismus sowie des Judentums, des Christentums und des Islam anwesend und sprachen – jede Religion für sich – ihre Gebete. Besonders sinnfällig wird die friedensstiftende Intention des *Modells Assisi* freilich, wenn es gelingt, Menschen aus (ehemals) verfeindeten Bevölkerungskreisen zum Gebet um den Frieden zu vereinen: So beteten am 27. Januar 1995 bei der Gedenkfeier zum 50. Jahrestag der Beendigung des Grauens in Auschwitz Vertreter des Judentums, verschiedener christlicher Konfessionen und des Islam für die Toten,<sup>59</sup> so beteten im christlich-islamischen Ökumenezentrum Al Liqa zu Bethlehem im Frühjahr 1996 nach palästinensischen Selbstmordattentaten je zehn Juden, Christen und Muslime um den Frieden.<sup>60</sup> Die Beispiele ließen sich leicht vermehren; einschlägige Zeitschriften verzeichnen religionsumspannende Gebetstreffen in einem gemeinsamen Anliegen (*Modell Assisi*) beinahe akribisch.<sup>61</sup>

Unbeschadet dieser erfolgreichen Wirkungsgeschichte religionsumspannender Gebetstreffen in einem gemeinsamen Anliegen sah sich das *Modell Assisi* offenkundig von Anfang an mit Kritik konfrontiert. Leise und interne Kritik am uneigentlichen Charakter nichtchristlichen Betens und der Illegitimität interreligiösen Gebets artikulierte sich wohl bereits vor dem Weltgebetstag für den Frieden in Assisi am 27. Oktober 1986; jedenfalls sahen sich die Kurie und Papst Johannes Paul II. persönlich zu differenzierenden Klarstellungen veranlaßt: »Man kann sicher nicht ›zusammen beten‹, d. h. ein gemeinsames Gebet sprechen, aber man kann zugegen sein, wenn die anderen beten. Auf diese Weise bekunden wir unsere Achtung für das Gebet der anderen und für die Haltung der anderen vor der Gottheit. Gleichzeitig bieten wir ihnen das demütige und aufrichtige Zeugnis

<sup>58</sup> Dialog zwischen Juden, Muslimen und Christen. In: Bbl (Trier) 118 (1992) Nr. 50, S. 19.

<sup>59</sup> Vgl. Michael Ludwig: Mahnung in zwanzig Sprachen. In: FAZ Nr. 24 (1995), S. 3.

<sup>60</sup> Vgl. Thomas Seiterich-Kreuzkamp: ›Sie machen uns zum Homeland‹. In: PubFor 25 (1996) Nr. 9, S. 10 f. (hier: S. 11).

<sup>61</sup> Fortlaufende Berichte bieten etwa die Periodika: Bulletin. Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones 21 (1986) ff.; Dialog der Religionen 1 (1991) ff.; Studies in interreligious dialogue 1 (1991) ff.; Chemins de Dialogue 1 (1993) ff. (bes. H. 7 [1996]: L'esprit d'Assise); Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 1 (1993) ff. Siehe aber auch folgende Zeitschriften mit nämlicher Thematik: Dialogue & Alliance. A journal of the International Religious Foundation 1 (1987/88) ff.; Journal of interdisciplinary studies. An international journal of interdisciplinary and interfaith dialogue 1 (1989) ff.; Medieval encounters. Jewish, Christian and Muslim culture in confluence and dialogue 1 (1995) ff.

unseres Glaubens an Christus, den Herrn des Universums an.«<sup>62</sup> Trotz aller erdenklichen Mühen des Heiligen Stuhls gab das Weltfriedens-Gebetstreffen selbst weiteren Anlaß zu mehr oder weniger geharnischten Protesten konservativer *und* progressiver Kirchenkreise: Während die einen in der Hinwendung Papst Johannes Pauls II. zu den nichtchristlichen Religionen eine Flucht vor dem notwendigen innerkirchlichen Dialog sahen,<sup>63</sup> entsetzten sich andere über eine (angebliche) Buddhastatue auf dem Seitenaltar der Kirche San Pietro als »Greuel an heiliger Stätte«<sup>64</sup> und verabscheuungswürdigen »Triumph der Freimaurer«<sup>65</sup>. Auch zehn Jahre nach dem »Ereignis Assisi 1986« ist diese Kritik nicht völlig verstummt: Religionsumspannende Gebetstreffen in einem gemeinsamen Anliegen nach dem *Modell Assisi* avancierten im Kontext des interreligiösen Dialogs zu dessen exemplarisch gelebtem Testfall; überzogene Exklusivitätsansprüche und extensive Pluralismusforderungen unterziehen das *Modell Assisi* ihrer einschneidenden Kritik.

Überspitzte Ausschließlichkeitsforderungen, starke Konservierungsbedürfnisse und umfassende Berührungängste charakterisieren dabei die Verfechter des christlichen Exklusivitätsanspruches. Unter Banner und Ethos eines missionarischen Sendungsbewußtseins wissen sich dieser Auffassung vor allem tendenziell fundamentalistische Gruppen am Rande oder außerhalb der Kirche verpflichtet.<sup>66</sup> Bei solchen Prämissen konnte etwa Franz Schmidberger – Generaloberer der traditionalistischen Priesterbruderschaft Pius X. – die folgende Ansicht äußern: »Das Treffen von Assisi war eine Sünde des Papstes gegen den ersten Glaubensartikel. Der Papst hat sich dort auf die gleiche Stufe mit den Vertretern der falschen Religionen gestellt: Er hat nicht bedacht, was im Dekalog am Anfang steht: Du sollst neben mir keine fremden Götter haben. Im Alten Testament gab es ja auch einmal ein Religionstreffen auf dem Berg Karmel, ein Treffen des Elia mit den Dienern des Baal (vgl. 1 Kön 18,20-40). Sie wissen, wie es ausgegangen ist. Johannes Paul II. hat in Assisi nirgends gesagt, daß Jesus Christus der einzige Weg und die einzige Wahrheit ist. (...) Das ist so, als ob sich Christus mit den Vertretern des Zeus und der Hera zu einem gemeinsamen Gebet für die Pax Romana zusammengetan hätte, die ja auch sehr bedroht war, wie der Frieden heute (...).«<sup>67</sup> Entsprechend drastische Stellungnahmen finden sich mittlerweile

<sup>62</sup> Johannes Paul II.: In Assisi: »Zusammensein, um zu beten« (Anm. 11), Art. 4.

<sup>63</sup> Vgl. den Bericht: Kirchen. Echt ergriffen. In: Der Spiegel 40 (1986) Nr. 44, S. 161 f. (hier: S. 162). Es handelt sich um eine Äußerung Hans Küngs.

<sup>64</sup> Manfred Jacobs: Assisi und Die Neue Religion Johannes Paul II. Durach 1989, S. 35.

<sup>65</sup> Ebd., S. 59.

<sup>66</sup> Vgl. hierzu etwa Klaus Kienzler: Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam. München 1996, bes. S. 49-71.

<sup>67</sup> »Es geht ganz zentral um Lehrfragen«. Ein Gespräch mit Franz Schmidberger. In: HerKorr 42 (1988), S. 417-424 (hier: S. 421). Siehe auch Priesterbruderschaft St. Pius X. (Hg.): Damit die

nicht eben selten;<sup>68</sup> seit dem Weltfriedens-Gebetstreffen in Assisi am 27. Oktober 1986 rechnen fundamentalistische Kreise katholischer Provenienz allen Ernstes mit dem bevorstehenden Einzug des Antichristen in Rom.<sup>69</sup> Mit theologisch weit besser verantworteter Argumentation derselben Zielrichtung etwa eines Johannes Dörmann teilen solche Entwürfe nichtsdestoweniger ein dreifaches Verdikt: Einmal würde das *Modell Assisi* trotz der päpstlichen Differenzierungsformel den Verdacht des götzdienenrischen Verstoßes gegen das – zur besseren Applizierung räumlich verstandene erste Gebot (»Du sollst neben mir keine anderen Götter haben«: Ex 20,3; Dtn 5,7) nicht ausräumen; dafür leiste – zweitens – die Einführung des christlichen Gebetes in den interreligiösen Dialog einer endgültigen Preisgabe des christlichen Missionsauftrages (Mt 28,18-20) umso mehr Vorschub, als – drittens – der Gedanke einer Bereicherung christlichen Betens durch heidnische Frömmigkeitsübungen lediglich als traditionsferne Zumutung betrachtet werden könne. Vielsagend resümiert von daher Manfred Jacobs: »Durch den Dialog mit der Schlange im Paradies kam die Sünde in die Welt.«<sup>70</sup> Aus ganz anderer Richtung kommen schließlich Anhänger der ›Dialektischen Theologie‹ Karl Barths oder evangelikale Kreise reformatorischer Kirchen zum nämlichen Ergebnis: Insofern der gnadenhaft geschenkte Glaube an den biblischen Gott Jesu Christi in diametralem Gegensatz steht zu Götzendienst, Werkgerechtigkeit und Unglauben jedweder – auch christlicher – ›Religion‹, verbietet sich ein religionsumspannendes Gebetstreffen in gemeinsamem Anliegen (*Modell Assisi*) als sündhafte Beteiligung an nichtigem Götzdienst von vorneherein.<sup>71</sup>

---

Kirche fortbestehe. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre, der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papsttums. Dokumente, Predigten und Richtlinien. Eine historische Dokumentation. Stuttgart 1992, bes. S. 636-642.

<sup>68</sup> »Eine kleine Blütenlese mag das dokumentieren. Es ist ein reichhaltiges Spektrum: Eine ›Initiative ohne Präzedenzfall‹, ein ›furchtbares Greuel an heiliger Stätte‹, ein ›abscheulicher Kongreß der Religionen‹, ein ›Skandal ohne Maß und ohne Beispiel‹, ein ›Ereignis von dämonischer Hintergründigkeit‹, ein ›sehr bedeutsamer Schachzug in einem ›diabolischen Spiel‹, in dem die Kirche zerstört wird, ›eine der größten Blasphemien der Kirchengeschichte‹, eine ›universale, freimaurerisch inspirierte Verbrüderung der Religionen‹, ein ›Triumph der Freimaurerei‹ (...).« (Max Seckler: Synodos der Religionen. Das ›Ereignis von Assisi‹ und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen. In: ThQ 169 [1989], S. 5-24 [hier: S. 5])

<sup>69</sup> Vgl. hierzu vor allem die Zeitschrift SAKA Informationen 17. Jg. (1992) Nr. 5; 18. Jg. (1993) Nr. 2; 3.

<sup>70</sup> Manfred Jacobs: Assisi (Anm. 64), S. 68. Vgl. zu Johannes Dörmann: Die eine Wahrheit und die vielen Religionen. Assisi: Anfang einer neuen Zeit. Abensberg 1988. Johannes Dörmanns neueste Publikationen reden dagegen einer unkontrollierten antipäpstlichen Polemik das Wort; vgl. etwa Johannes Dörmann: Der theologische Weg Johannes Pauls II. zum Weltgebetstag der Religionen in Assisi. Bd.e I, II/1, II/2. Sitta 1990/1992/1994; Bd. III ist in Vorbereitung.

<sup>71</sup> Die genannten Ansichten zur ›Religion‹ äußert Karl Barth in Ders.: Kirchliche Dogmatik. Bd. I/2. 5. Aufl. Zürich 1960, S. 343. Vgl. hierzu etwa Peter Beyerhaus: Der Anstoß von Assisi. In: Diakrisis 7 (1986), S. 92-100 sowie Ders.: The authority of the gospel and interreligious dialogue. In: TrJ 17 (1996), S. 131-145.

Demgemäß lautet der einschlägige Kommentar zum europäischen Friedens-Gebetstreffen (Assisi 1993): »Offenbar stoßen die Pläne des Papstes nicht überall auf Gegenliebe. Die orthodoxen Kirchen, aber auch islamische Theologen fürchten – wie schon beim ersten Treffen in Assisi 1986 – eine ›Religionsvermischung‹. Konservative evangelische Theologen lehnen die Initiative aus diesem Grunde ebenfalls ab.«<sup>72</sup>

In der prinzipiellen Ablehnung von äußerer Form und theologischer Verantwortbarkeit des *Modells Assisi* wissen sich extensive Pluralismusforderungen mit der exklusivistischen Position durchaus einig. Wie diese stellt pluralistisches Denken das christliche Gebet in den Kontext des interreligiösen Dialogs; allerdings geht den, am multikulturellen und multireligiösen Verhältnissen moderner Großstädte geschulten Vertretern einer pluralistischen Haltung<sup>73</sup> das *Modell Assisi* längst nicht weit genug. Analog zur erstrebten Egalisierung innerkirchlicher Verhältnisse erhoffen extensive Pluralismusforderungen unter dem Eindruck verdunstender Kirchlichkeit belebende Wirkungen aus diffuser Einheitsspekulation, religiöser Grenzverwischung – im ungefähren Sinne von Lessings ›Ringparabel‹ – und spiritueller Bewußtseinsweiterung durch gemeinsame Gebete unterschiedlichster religiöser Strömungen: Unter solchen Umständen insinuiert etwa der (evangelische) Theologe Michael von Brück über den interreligiösen Dialog einen ›Bewußtseinswandel der Menschheit‹ und expliziert diesen mit Hilfe eines Dialog-Gebetes, das eindeutige Bestimmungen des genuin biblisch-christlichen Gottes schmerzlich vermissen läßt.<sup>74</sup> Katholische Autoren (wie etwa Anton Rotzetter) dagegen identifizieren gerne die Gebetsadressaten aller Religionen und sprechen unterschiedslos vom Gott Mohammeds, Buddhas (sic!) oder Jesu Chri-

<sup>72</sup> Edgar Sebastian Hasse: Der Papst bekam Körbe. Im Unfrieden für den Frieden: Gebetstreffen in Assisi. In: DASBl. Gott und die Welt 46 (1993) Nr. 2.

<sup>73</sup> Den jüngsten Diskussionsstand referieren mit ausführlichen Literaturangaben Gavin D'Costa: Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen. In: ThG(B) 30 (1987), S. 221-231; Michael von Brück u. a. (Hg.): Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien (QD 143). Freiburg u. a. 1993; Reinhold Bernhardt: Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religions-theologische Rezeption. In: Günter Risse u. a. (Hg.): Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS Hans Waldenfels. Paderborn 1996, S. 461-480; Raymund Schwager (Hg.): Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160). Freiburg u. a. 1996; Paul F. Knitter: Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen. Hg. Bernd Jaspert. Frankfurt/M. u. a. 1997; Perry Schmidt-Leukel: Theologie der Religionen (BzFR 1). Neuried 1997, S. 237-576 (›Pluralismus‹) sowie Ulrich H.J. Körtner: Christus allein? Christusbekenntnis und religiöser Pluralismus aus evangelischer Sicht. In: ThLZ 123 (1998), Sp. 3-19. Siehe auch die Textsammlung von Reinhold Bernhardt (Hg.): Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh 1991 sowie Ders.: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie. Gütersloh 1990.

<sup>74</sup> Vgl. Michael von Brück (Hg.): Dialog der Religionen. Bewußtseinswandel der Menschheit. München 1987, S. 9.

sti;<sup>75</sup> ähnlich agieren gelegentlich afrikanische Gebetstexte. »Dieses unendliche, unbegrenzte Mysterium transzendiert und relativiert alle religiösen Formen in Lehre, Kult und Frömmigkeit. Es übergreift die Religionen, deren keine einen echten Besitzanspruch darauf erheben kann.«<sup>76</sup> Konsequenterweise steht vor allem unter indischen – von Pluralismuserfahrungen mit ihrer überwiegend hinduistischen Umwelt geprägten – Theologen eine ›Communicatio in sacris /spiritualibus‹ durchaus zur Disposition: »Was das gemeinsame Gebet angeht, so kam das Hauptproblem in den Friedensgebeten von Assisi zur Oberfläche: Die Idee des gemeinsamen Gebetes wurde aufgegeben, und jede Religion trug ihr eigenes Gebet in der Gegenwart der anderen vor. (...) Und doch sollten solche Überlegungen das gemeinsame Gebet nicht blockieren, da in einer Atmosphäre gemeinsamen Gottesdienstes der Geist nicht primär auf den begrifflichen Inhalt der Termini, sondern auf die existentielle Bedeutung, die den Teilnehmern gemeinsam ist, konzentriert ist.«<sup>77</sup> Pluralistisch orientierte Theologen des deutschen Sprachraums vertreten ähnliche Meinungen.<sup>78</sup>

Zwischen den polaren Bestimmungen überzogener Exklusivitätsansprüche und extensiver Pluralismusforderungen wählen Verlautbarungen Papst Johannes Pauls II. und kurialer Kongregationen eindeutig den ›inklusionistischen‹ Mittelweg. Der Inklusivismus hält Ernst Feil zufolge »daran fest, daß es Wahrheit gibt und daß der eigene Weg dieser Wahrheit folgt und zur letzten Wahrheit führt, daß aber auch andere Wege Wahrheit enthalten und angesichts der Vorfindlichkeit wesentlicher Wahrheiten bis hin zur Erleuchtung und der gleichfalls zu findenden hohen Moralität auch auf ihnen das (ewige) Heil nicht endgültig verfehlt wird.«<sup>79</sup> Tatsächlich rücken zwar auch die Verlautbarungen des Apostolischen

---

<sup>75</sup> Vgl. *Missio Aachen* (Hg.): Handreichungen für Gottesdienste zum Sonntag der Weltmission 1989. Aachen 1989, S. 17 f.

<sup>76</sup> Reinhold Bernhardt: Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Horizontüberschreitung* (Anm. 73), S. 17. Zitiert sei stellvertretend die Schlußpartie eines Gebets aus dem afrikanischen Kulturkreis: »Alles ist Zeichen deiner Gegenwart. Herr, Meister des Universums, Gott der Muslime, Gott der Atheisten, Gott der Katholiken, Gott der Fetischisten, Gott der Marabuts, Gott der Wodus, Gott der Götter, sei mein Licht und mein Heil (...).« (Yvette Aklé [Hg.]: *Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie* [frz. 1986 u. d. T. ›Chemins de la christologie africaine‹]. Freiburg 1989, S. 187)

<sup>77</sup> P. Puthanangady (Hg.): *Sharing worship. Communicatio in sacris*. Bangalore 1988, S. 365. Vgl. dazu auch den Bericht von Joseph Neuner: ›Communicatio in sacris‹. Ein Seminar über das Selbstverständnis der Kirche im religiösen Pluralismus Indiens. Bangalore 20.-25. Januar 1988. In: *ZMR* 72 (1988), S. 240-248.

<sup>78</sup> Vgl. etwa Perry Schmidt-Leukel: *Der schwierige Weg vom Gegeneinander zum Miteinander der Religionen. Neue Dokumente zur theologischen Grundlegung des interreligiösen Dialogs*. In: *US* 47 (1992), S. 54-77, bes. S. 68.

<sup>79</sup> Ernst Feil: *Besitz der Wahrheit oder Glaubensgewißheit? Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog*. In: *StZ* 119 (1994), S. 193-202 (hier: S. 194). Vgl. hinsichtlich dieser mittlerweile allgemein eingebürgerten Unterscheidung zwischen exklusivistischer, inklusivistischer

Stuhls christliches Beten in den Kontext des interreligiösen Dialogs; von überzogenen Exklusivitätsansprüchen und extensiven Pluralismusforderungen halten sie sich aber gleichermaßen weit entfernt. Statt dessen setzt das inklusivistische Konzept Papst Johannes Pauls II. (und anderer Theologen)<sup>80</sup> auf eine vielgestaltige und eigenständige Inkulturationspraxis<sup>81</sup> im Horizont des christlichen Sendungsauftrages: »Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums. Wenn er als Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung verstanden wird, steht er nicht in Gegensatz zur Mission ad gentes, sondern hat vielmehr eine besondere Bindung zu ihr und ist

---

und pluralistischer Verhältnisbestimmung der christlichen zu den nichtchristlichen Religionen vor allem Perry Schmidt-Leukel: Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle. In: *Cath(M)* 47 (1993), S. 163-183; Ders.: Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus. In: Anton Peter (Hg.): *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen. Theologische Reflexionen. Missionarische Perspektiven* (NZM.S 44). Imensee 1996, S. 249-267. Allerdings werden neuerdings Korrekturen dieses dreiteiligen Schemas angemahnt; vgl. etwa Peter Steinacker: Die Kirche im Dialog der Religionen. Die postpluralistische Theologie der Religionen auf der Suche nach einem neuen Paradigma. In: *ZMiss* 23 (1997), S. 166-183. Durchzusetzen vermochten sich solche Stimmen bislang allerdings nicht.

<sup>80</sup> Einen inklusivistischen Standpunkt vertreten etwa Walter Kasper: Das Christentum im Gespräch mit den Religionen. In: Andreas Bsteh (Hg.): *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*. Mödling 1987, S. 105-130; Horst Bürkle: Das »Modell Assisi 1986« (Anm. 42); Hans Waldenfels: Assisi 1986. In: *ThQ* 169 (1989), S. 24-33; Ders.: *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*. Bonn 1990. Den momentanen Stand inklusivistischer Diskussion mit neuesten Literaturangaben bieten Andreas Bsteh: *Kirche der Begegnung. Zur Öffnung der Kirche im Zweiten Vatikanum für einen Dialog des Glaubens mit den nichtchristlichen Religionen*. In: Raymund Schwager (Hg.): *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160). Freiburg u. a. 1996, S. 50-82; Anton Peter: *Mission der Kirche und Dialog mit den Religionen*. In: Josef Pfammatter u. a. (Hg.): *Dialogische Kirche – Kirche im Dialog* (ThBer 22). Fribourg 1996, S. 83-127; Anton Peter: *Systematische Sicht des christlichen Heils- und Wahrheitsanspruchs*. In: Ders. (Hg.): *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen. Theologische Reflexionen. Missionarische Perspektiven* (NZM.S 44). Imensee 1996, S. 211-226 sowie Gerhard L. Müller: Ist die Einzigkeit Jesu Christi im Kontext einer pluralistischen Weltzivilisation vermittelbar? In: Raymund Schwager (Hg.): *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand* (QD 170). Freiburg u. a. 1998, S. 156-185.

<sup>81</sup> Siehe hierzu vor allem Arij A. Roest Crolius: *Inculturation and the Meaning of Culture*. In: *Gr.* 61 (1980), S. 253-274; Karl Müller: *Art. Inkulturation*. In: *LMG*, S. 176-180; Robert J. Schreier: *Faith and Cultures. Challenges to a World Church*. In: *TS* 50 (1989), S. 744-760; Arij A. Roest Crolius: *Inkulturation als Herausforderung*. In: Michael Sievernich u. a. (Hg.): *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. 2. Aufl. Freiburg u. a. 1990, S. 613-623; Giancarlo Collet: *Art. Inkulturation*. In: *NHThG<sup>2</sup>* Bd. 2, S. 394-407 (mit Lit.); *Missionswissenschaftliches Institut Missio* (Hg.): *Annotated bibliography on inculturation* (TIC.S 9). Aachen 1994; *StMiss* 44 (1995); Themenband: *Inkulturation. Gospel and Culture*; Francis V. Anthony: *Theological foundations of Inculturation*. In: Angelo Amato u. a. (Hg.): *Super fundamentum Apostolorum*. FS A.M. Javierre Ortas (BSRel 125). Rom 1997, S. 435-461 sowie Stefan Silber: *Typologie der Inkulturationsbegriffe: Vier Aporien. Eine Streitschrift für einen neuen Begriff in einer notwendigen Debatte*. In: *JKTh* 1997, S. 117-136.



sogar Ausdruck davon.«<sup>82</sup> Verstanden als bewußte ›Anknüpfung im Widerspruch‹ erlaubt diese Auffassung unabhängig vom Verkündigungshandeln der Kirche eine gleichzeitige Berücksichtigung wesentlicher Unterschiede und unbestreitbarer Gemeinsamkeiten einzelner Religionen unter dem Vorzeichen eines gerade nicht persuasorischen, wohl aber advokatorischen Glaubensangebotes. »Und nochmals: es ist der Geist, der ›die Samen des Wortes‹ aussät, die in den Riten und Kulturen da sind und der sie für ihr Heranreifen in Christus bereit macht. (...) Das Verhältnis der Kirche zu anderen Religionen ist bestimmt von einem doppelten Respekt: ›dem Respekt vor dem Menschen bei seiner Suche nach Antworten auf die tiefsten Fragen des Lebens und vom Respekt vor dem Handeln des Geistes im Menschen.‹ Die Begegnung zwischen den Religionen in Assisi wollte unmißverständlich meine Überzeugung bekräftigen, daß ›jedes authentische Gebet‹ vom Heiligen Geist geweckt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist.«<sup>83</sup>

Notwendigerweise haben Vertreter des inklusivistischen Konzeptes deshalb nach zwei Seiten hin zu argumentieren: Gegen pluralistische Auffassungen können das Wissen um Christi einzigartige Heilmittlerschaft, die Rolle der Kirche als einziger Trägerin end-gültiger Offenbarungs-Gewißheit und der unüberbietbare Charakter trinitarischen Betens angeführt werden; die alttestamentliche Konzeption von der Völkerwallfahrt zum Berg Zion (Jes 2,2-5; 49,22 f.; Mi 4,1-4; Sach 8,20-22; 14,16-19 u. a.) schließlich bot Papst Johannes Paul II. stets als theologisches Deutungsschema des Gebetstreffens auf den Hügeln Assisis an. Exklusivistische Positionen wiederum müssen sich mit nichtchristlichen Gebetsanalogien, Gottes universalem Heilswillen, biblischer Schöpfungstheologie und deren Anwendung auf das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen im Konzilsdokument ›Nostra Aetate‹ (vom 28.10.1965) konfrontieren lassen.<sup>84</sup> Immer aber

<sup>82</sup> Redemptoris Missio Art. 55 (VApS 100, S. 56 f.). Das Dokument ›Dialog und Verkündigung‹ nennt überdies vier verschiedene Arten des interreligiösen Dialogs: den Dialog des Lebens, den Dialog des Handelns, den Dialog des theologischen Austausches, den Dialog der religiösen Erfahrung (Dialog und Verkündigung Art. 42 [VApS 102, S. 22]); das Modell Assisi wird ausdrücklich unter die letztgenannte Dialogform subsumiert. Ähnliche Hochschätzung zollt die Internationale Theologenkommission der Rolle des Gebetes im Rahmen interreligiösen Dialogs: »Hier zeigt sich die Wichtigkeit des Gebets im interreligiösen Dialog: ›Der Mensch ist auf der Suche nach Gott ... Alle Religionen zeugen von diesem Suchen, das dem Wesen des Menschen entspricht.‹ Demnach ist das Gebet als lebendige und persönliche Beziehung mit Gott der Vollzug der Tugend der Religion selbst und findet einen Ausdruck in allen Religionen. (...) In der gemeinsamen Suche nach der Wahrheit, die den interreligiösen Dialog antreiben soll gibt es also ›ein Zusammenwirken von Gebet und Dialog ... Wenn einerseits das Gebet die Voraussetzung für den Dialog ist, so wird es andererseits zu dessen Frucht.‹ (...) Dann ist der Dialog mehr als ein Austausch: Er wird zu einer Begegnung.« (Christentum und Religionen Art. III [ADBK 136, S. 52])

<sup>83</sup> Redemptoris Missio Art. 28 f. (VApS 100, S. 31 f.).

<sup>84</sup> Vgl. VatII NA Art. 2 (LThK<sup>2</sup>.VatII 2, S. 488-491). Umgekehrt können von exklusivistischer Warte aus gegenüber Inklusivismus und Pluralismus die Vorwürfe der Vereinnahmung oder

geht es im Zuge einer stimmigen Charakteristik von ›Ereignis‹, ›Modell‹ bzw. ›Testfall Assisi‹ um die gedankliche Bewährung der drei kursierenden Lösungsvorschläge an religionswissenschaftlicher Theorie, biblischem Offenbarungs-Zeugnis, theologischer Tradition und lehramtlicher Entscheidung. Eben dies möchte die vorliegende Arbeit leisten: über der umfassenden Prüfung divergierender Argumente vordringen zu einer (heilsgeschichtlichen) Bewertung des interreligiösen Dialogs am exemplarischen Beispiel religionsumspannender Gebetstreffen in einem gemeinsamen Anliegen (*Modell Assisi*).

### *1.3 Das christliche Gebet im Kontext des interreligiösen Dialogs. Zur Methodik theologischer Konvergenzargumentation*

Die methodischen Schwierigkeiten hinsichtlich einer sachgerechten Deutung religionsumspannender Gebetstreffen in gemeinsamem Anliegen (*Modell Assisi*) resultieren letztlich aus der schwer einschätzbaren Überlieferungslage: Ein gewisser Neuheitscharakter ist den päpstlichen Gebetsinitiativen vor dem Hintergrund des biblischen Offenbarungs-Zeugnisses, theologischer Tradition und lehramtlicher Entscheidungen jedenfalls kaum abzusprechen.

Zwar formulierte Josef Heislbetz in Anlehnung an Karl Rahner und das Konzilsdekret ›Nostra Aetate‹ bereits 1967: »Mit dem Aufbrechen des Abendlandes in eine wirklich eine Weltgeschichte hinein wird jede Religion ein inneres Moment an der geschichtlichen Situation einer anderen.«<sup>85</sup> Nichtsdestoweniger führte die allenthalben zugegebene Komplexitäts-Explosion angesichts politischer, sozialer, kultureller und religiöser Verflechtungen globalen Ausmaßes in den zurückliegenden Jahrzehnten theologischerseits keineswegs zu einer Annäherung der Standpunkte: Bezüglich des interreligiösen Dialogs konkurrieren trotz entsprechender Konzilsdokumente und päpstlicher Verlautbarungen exklusivistische Ablehnungsstrategien weiterhin mit der behutsamen oder auch unbesorgten Praxis inklusivistischer oder pluralistischer Provenienz. Das Neuheitserlebnis bleibt.

Überdies bestreiten Gegner entsprechender Gebetstreffen nicht völlig grundlos eine ungebrochene Übereinstimmung des päpstlichen Anliegens mit dem Hauptstrang der katholischen Tradition bis ins Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965). Tatsächlich zeigt die gründliche Analyse der Argu-

---

religionstheologischer ›Horizontverschmelzung‹ erhoben werden; siehe zum Begriff der Horizontverschmelzung vor allem Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960). 4. Aufl. Tübingen 1975, S. 289 u. ö.

<sup>85</sup> Josef Heislbetz: *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen* (QD 33). Freiburg u. a. 1967, S. 9.

mentation von Befürwortern und pluralistisch denkenden Kritikern päpstlicher Praxis: Mit einem direkten Rückgriff auf lehramtliche Äußerungen der Vergangenheit oder Positionen anerkannter Autoritäten (wie Augustinus' und Thomas' von Aquin) scheint die theologische Streitfrage kaum lösbar; das Problem multi-religiös konglomerierter Gesellschaften in Ost und West ist gleichfalls neu. Umgekehrt wiederum hält eine polemische Vereinnahmung unbestrittener Selbstverständlichkeiten (wie etwa der des Ersten Gebotes) durch Vertreter überzogener Exklusivitätsansprüche kaum den einfachsten Rückfragen stand.

Diese argumentative Not zwingt viele theologische Stellungnahmen zu rein punktueller Beweisführung im strikten Sinn der eigenen (exklusivistischen, pluralistischen oder inklusivistischen) Position. Unversöhnlich prallen in der »Wetterecke gegenwärtiger Theologie«<sup>86</sup> die Schlußfolgerungen aus den differierendsten Einzelargumenten aufeinander: So sperrt sich der Götzendienst-Vorwurf (exklusivistischer Provenienz) gegen scheinbare oder wirkliche Strukturanalogien zwischen christlichen und nichtchristlichen Gebetsweisen; so widerstreitet die Liquidierung der Baalspriester durch Elija (1 Kön 18,20-40) den alttestamentlichen Hoffnungen auf eine Völkerwallfahrt zum Berge Zion (Jes 2,2-5 u.ö.); so konkurriert Jahwes universale Bundeszusage nach der Flut (Gen 9,8-17) mit der Erwählung Israels als seinem Eigentumsvolk (Gen 17,1-27). Die »natürliche Theologie« der Areopagrede des Apostels Paulus wiederum (Apg 17,16-34) steht in Spannung zur soteriologischen Selbstaussage des johanneischen Christus (»Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich«: Joh 14,6), während die Rede von einer »Ecclesia ab Abel« gegen das Diktum »Extra ecclesiam nulla salus« zu zeugen scheint<sup>87</sup> und der eirenischen Missionsmethode (etwa Papst Gregors des Großen) das allzu häufige Missionsgebaren einer »Ecclesia militans« (etwa in Lateinamerika) gegenübersteht. Erneut ließen sich die Beispiele leicht vermehren.

Ambivalenz der Tradition aber ist mit punktueller Argumentation nicht konsensbildend beizukommen; sie verlangt nach einigender Perspektive und umsichtiger Abwägung gleichermaßen. Konsequenterweise versteht sich vorliegende Studie zunächst und vor allem als Plädoyer für die einigende Perspektive heilsgeschichtlicher Deutung: Vor dem Hintergrund des göttlichen Heilshandelns an dieser (Menschen-) Welt von der Schöpfung her und auf die Wiederkunft des »Menschensohnes« hin, sucht sie im Kontext des interreligiösen Dialogs das *Modell Assisi* zu verstehen. Jener thetischen Vorgabe korrespondiert methodisch die Applikation der sogenannten »Konvergenzargumentation«: Mit Hilfe sorgfältig

<sup>86</sup> Georg Evers: Die Wetterecke gegenwärtiger Theologie. Stand und Probleme interreligiösen Dialogs. In: HerKorr 43 (1989), S. 75-80.

<sup>87</sup> Vgl. hierzu Bernhard Körner: Extra Ecclesiam nulla salus. Sinn und Problematik dieses Satzes in einer sich wandelnden fundamentaltheologischen Ekklesiologie. In: ZKTh 114 (1992), S. 274-292.

abwägender Behandlung beibringbarer Einzelargumente in ihrem heilsgeschichtlich – also: systematisch *und* historisch zugleich – gedeuteten Kontext (von Religionswissenschaft, biblischer Exegese und kirchlicher Theologiegeschichte) sucht sie einer tauglichen und konsensfähigen Lösung der theologischen Problematik um das *Modell Assisi* zuzuarbeiten. Einschlägige Publikationen freilich finden sich kaum: »Viel Forschung ist hier noch zu investieren.«<sup>88</sup>

Die angesprochene Methodik der Konvergenzargumentation gründet auf den rhetorischen Reflexionen Aristoteles' und Ciceros. In seiner Schrift ›Partitiones oratoriae‹ etwa führt Cicero aus: »Topoi der Wahrscheinlichkeit (*veri similia*) wirken überzeugend, teils aufgrund des Gewichtes eines jeden einzelnen, teils sind sie, auch wenn sie für sich genommen geringfügig zu sein scheinen, von großem Nutzen, wenn man sie gehäuft vorbringen kann.«<sup>89</sup> Im Unterschied zum ›Konvenienzargument‹ (Angemessenheitskriterium) entwickelte die mittelalterliche Theologie aus solchen Vorgaben das ›Konvergenzargument‹: »Konvergenzargument ist die Begründung eines Satzes durch den Nachweis, daß für ihn mehrere voneinander unabhängige Beobachtungen und Überlegungen sprechen.«<sup>90</sup> Neuzeitlicher Erkenntnistheorie wiederum gilt die ›Konvergenzargumentation‹ für eine probate Reflexionsmethode im Falle quasi-aporetischer oder doch wenigstens stark divergierender Argument-Befunde: Als Folge induktiver Erkenntnisgewinnung eignet ihren Ergebnissen allerdings nicht die ›absolute Sicherheit‹ logischer Deduktion; unbeschadet dessen aber erlaubt die Konvergenzargumentation – insoweit sie ihr Gegenteil (Zufall oder Täuschung) zwar nicht notwendig, wohl aber hinreichend ausschließt – die ›thetische Gewißheit‹ einer vielleicht nicht zweifelsfrei wahren, dennoch aber unbedingt evidenten Erkenntnis.<sup>91</sup> »Das

<sup>88</sup> Karl-Josef Kuschel: Übersicht über die theologischen Grundmodelle im 20. Jahrhundert. Zwischenbilanz und Zukunftsaufgaben. In: Ders. (Hg.): Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert. Darmstadt 1994, S. 1-20 (hier: S. 20); vgl. auch ebd., S. 18: »Ein dringendes Desiderat im Dialogfeld von Christentum und nichtchristlichen Religionen ist deshalb eine ›Biblische Theologie des interreligiösen Dialogs‹.« Da K.-J. Kuschel das Thema nicht heilsgeschichtlich angeht, entgeht ihm die Notwendigkeit einer religionswissenschaftlichen und theologiegeschichtlichen Aufarbeitung der einschlägigen Fragestellung.

<sup>89</sup> »Veri similia autem partim singula movent e suo pondere, partim, etiam si videntur esse exigua per se, multum tamen, cum sunt coacervata, proficiunt.« (Cicero, Partitiones oratoriae 40 [Bayer, S. 35])

<sup>90</sup> Karl Rahner / Herbert Vorgrimler: Art. Konvergenzargument. In: Dies. (Hg.): Kleines theologisches Wörterbuch. Freiburg 1976, S. 243. Die einschlägige Literatur zum Thema der Konvergenzargumentation verzeichnen Heinrich Fries: Art. Konvergenzargumentation. In: LThK<sup>2</sup> Bd. 6, Sp. 517 f. und Hans-Ludwig Ollig: Art. Konvergenzargumentation. In: LThK<sup>3</sup> Bd. 6, Sp. 337.

<sup>91</sup> Unter der (philosophischen) Voraussetzung, daß ›Evidenz‹ ein widerspruchloses und einspruchsfreies Aufscheinen beliebiger Sachverhalte, ein klares Sich-Zeigen der Erkenntnis bezeichnet, darf man mit Josef de Vries erläuternd und weiterführend zugleich formulieren: »Gewißheit ist eine feste, durch Evidenz begründete Zustimmung. Die feste Zustimmung ist dabei

Ergebnis dieser Überlegungen läßt sich in den Satz zusammenfassen: Die Konvergenz vieler Gründe, die einzeln nur Wahrscheinlichkeit ergeben, kann hinreichender Grund für eine feste Zustimmung sein, die sich von einer beliebigen ›Meinung‹ wesentlich unterscheidet und darum mit Recht ›Gewißheit‹ heißt (...).«<sup>92</sup> Dabei erweist sich die Konvergenz möglichst verschiedenartiger Argumente von der bloßen Addition gleichförmiger Beispiele als grundverschieden: Erst die Homogenität konvergierender Einzelargumente aus diversen Anwendungsgebieten erzeugt die ›thetische Gewißheit‹ unbedingt evidenter Erkenntnis. »Je verschiedenartiger die konvergierenden Gründe sind, umso unwahrscheinlicher wird der Zufall oder die bewußte Täuschung. Gleichartige Zeugnisse über ein angebliches geschichtliches Ereignis in größerer Zahl können weniger Beweiskraft haben als ganz verschiedenartige Zeugnisse bzw. Anzeichen in geringerer Anzahl, auf deren Verfertigung ein Fälscher kaum verfallen würde.«<sup>93</sup> Eine Applikation der Konvergenzargumentation auf das Thema vorliegender Studie wird nicht zuletzt dieser methodischen Prämisse durch eine stufenweise (religionswissenschaftliche, biblische und theologiegeschichtliche) Annäherung an das systematische Problem Rechnung tragen müssen.

Unter den neuzeitlichen Theologen nutzte philosophisch-rhetorische Anregungen der geschilderten Art hauptsächlich John Henry Kardinal Newman (1801-1890): Sein ›Essay in Aid of a Grammar of Assent: (›Entwurf einer Zustimmungslehre; 1870)«<sup>94</sup> stellt der deduktiv-syllogistisch agierenden ›formellen Folgerung‹ (formal inference) eine induktive Konvergenzargumentation der ›formlosen Folgerung‹ (informal inference, natural inference) gleichberechtigt zur Seite und ordnet ihr das entsprechende Vernunft-Vermögen des ›Folgerungssinnes‹ (illative sense, instinct) zu. Diese Methode ›formlosen Folgerns‹ mit Hilfe des ›Folgerungssinnes‹ beschreibt John Henry Kardinal Newman wie folgt: »Es ist die Häufung von Wahrscheinlichkeiten (cumulation of probabilities), die von-

---

die subjektive Seite der Gewißheit, die Begründung durch Evidenz ihre objektive Seite.« (Josef de Vries: Grundfragen der Erkenntnis. München 1980, S. 91)

<sup>92</sup> Ebd., S. 100. Josef de Vries bietet in seiner Erkenntnislehre die philosophisch wohl konsistenteste Herleitung und Begründung der Konvergenzargumentation (ebd., S. 73-101 [›Gewißheit durch Konvergenz‹]).

<sup>93</sup> Ebd., S. 100.

<sup>94</sup> John Henry Newman: An Essay in Aid of a Grammar of Assent. London 1870 (Neudr. Westminster 1973). Eine zuverlässige deutsche Übersetzung bietet Theodor Haecker (Hg.): John Henry Kardinal Newman: Entwurf einer Zustimmungslehre (1921). Mainz 1961. Die folgenden Zitate aus dem besagten Werk John Henry Kardinal Newmans werden mit Seitenangabe der englischsprachigen Ausgabe (von 1973) und der deutschen Übersetzung (von 1961) gegeben. Vgl. zu den folgenden Ausführungen auch Günter Biemer: John Henry Newman (1801-1890) nach einhundert Jahren. Ein Literaturbericht. In: ThRv 89 (1993), Sp. 177-188; John R. Lamont: Newman and faith and rationality. In: IJPR 40 (1996), S. 63-84; Marcel Viau: La fonction argumentative dans les discours théologiques: l'exemple de la ›Grammaire de l'assentiment‹ de Newman. In: LTP 52 (1996), S. 681-701.

einander unabhängig sind und der Natur und den Umständen des einzelnen Falles entspringen, der gerade untersucht wird; Wahrscheinlichkeiten, zu zart, um einzeln von Nutzen zu sein, zu subtil und weitschweifig, um in Syllogismen umwandelbar zu sein, zu zahlreich und verschiedenartig für eine solche Umwandlung, selbst wenn sie umwandelbar wären.«<sup>95</sup> Konvergenzargumente berücksichtigen deshalb »jene Fülle von Wahrscheinlichkeiten, die aufeinander korrigierend und bestätigend wirken (in correction and confirmation) und dadurch die Folgerung (inference) entschlossen zu dem individuellen Fall zurückbringen, für den sie eigentlich bestimmt ist.«<sup>96</sup> Oder anders ausgedrückt: Jene »Gründe (reasons), die alle auf *verschiedenen* Prinzipien (*different principles*) beruhen (...), laufen auf einen Beweis (...) hinaus (amount to a proof), der den Geist (mind) so befriedigt, wie es nur die unmittelbarste Demonstration vermöchte.«<sup>97</sup> Vorausgesetzt, daß kein Gegenargument existiert, »das einen vernünftigen Anspruch darauf erheben kann, wahrscheinlich genannt zu werden (which has a rational claim to be called probable)«,<sup>98</sup> ergibt sich für John Henry Kardinal Newman der zwingende Schluß: »(Der Folgerungssinn) bestimmt, was die Wissenschaft nicht bestimmen kann: den Zielpunkt konvergierender Wahrscheinlichkeiten und die Gründe, die für einen Beweis hinreichen (the limit of converging probabilities and the reasons sufficient for a proof).«<sup>99</sup> Auch jenen methodische Anspruch gilt es in vorliegender Studie zu beachten; die einigende Perspektive heilsgeschichtlicher Deutung des *Modells Assisi* sucht ihm gerecht zu werden.

John Henry Kardinal Newman selbst wandte besagte – juristischen Indizienbeweisen nicht unähnliche – Konvergenzargumente dabei mit besonderem Erfolg auf den schwierigen Nachweis des apostolischen Ursprungs und der bleibenden Identität kirchlicher Lehren an.<sup>100</sup> Der englische Religionsphilosoph Ri-

<sup>95</sup> John Henry Newman: *An Essay* (Anm. 94), S. 288 (engl.) / 202 (dt.).

<sup>96</sup> Ebd., S. 292 (engl.) / 205 (dt.).

<sup>97</sup> Ebd., S. 319 (engl.) / 224 (dt.). Den philosophischen Vorgaben entsprechend baut John Henry Newman seine theologische Begründung der Konvergenzargumentation gerade nicht auf die bloße Addition gleichförmiger Beispiele; vielmehr betont er die Verschiedenartigkeit der Argumente (»different principles«). Diese exakte Distinktion entging jenen theologischen Gegnern J.H. Newmans, die ihn seiner Konvergenzargumentation wegen und gestützt auf *Propositio 25* des Dekretes »Lamentabili« vom 3. Juli 1907 (DH 3425: »Die Zustimmung zum Glauben stützt sich letztlich auf eine Reihe von Wahrscheinlichkeiten.«) des Modernismus ziehen: »Newmans Anliegen ist es gerade, die legitime *Gewißheit* der Glaubenszustimmung darzutun, also zu zeigen, daß sie sich gerade *nicht* auf bloße Wahrscheinlichkeit stützt. Nicht die Summe der Wahrscheinlichkeiten, sondern das, was zwischen ihnen geschieht, ergibt die Gewißheit: dieses Sichstützen, Ergänzen, Bestätigen.« (Johannes Artz: *Der Ansatz der Newmanschen Glaubensbegründung*. In: *NewmSt* 4 [1960], S. 249-268 [hier: S. 260 f.]

<sup>98</sup> John Henry Newman: *An Essay* (Anm. 94), S. 324 (engl.) / 227 (dt.).

<sup>99</sup> Ebd., S. 360 (engl.) / 253 (dt.).

<sup>100</sup> Mit Hilfe des »Newman-Lexikons« von Johannes Artz sind diesbezügliche Belegstellen in J.H. Newmans Werk leicht aufzufinden; siehe: Johannes Artz: *Art. Konvergenz*. In: *Ders.: New-*

chard Swinburne (geb. 1934) ist ihm auf diesem Wege gefolgt: Er unternimmt mit Hilfe des ›kumulativen Effekts‹ von Konvergenzargumenten nichts geringeres als den Nachweis einer – zwar nicht zweifelsfrei verifizierbaren, wohl aber unbedingt evidenten – Erkenntnis der ›Existenz Gottes‹ (1979).<sup>101</sup>

Auf der Suche nach Möglichkeiten, Grenzen oder Erfolgen von religionsumspannenden Gebetstreffen in einem gemeinsamen Anliegen (*Modell Assisi*) und im Kontext des interreligiösen Dialogs vermag die Konvergenzargumentation durchaus Ähnliches zu leisten. Dabei geschieht die stufenweise Annäherung an das systematische Problem

(1) *mit Hilfe der Religionswissenschaft*. Die zentrale Problemstellung lautet hier: Existieren nachweislich (tatsächliche oder potentielle) Strukturanalogien zwischen unterschiedlichen Gebetsweisen? Gibt es nur unüberbrückbare Differenzen oder auch eindeutige Gemeinsamkeiten zwischen dem ›Gebet der Christen‹ und den ›Gebeten der Völker‹?

(2) *mit Hilfe der Biblischen Exegese*. Die zentrale Problemstellung lautet hier: Gibt es im Alten und/oder Neuen Testament historische Modellsituationen oder theologische Entwürfe zu Fragen des interreligiösen Dialogs (womöglich am Beispiel biblischer Gebets- und Kultpraxis)?

(3) *mit Hilfe der frühchristlichen, mittelalterlichen und neuzeitlichen Missions- bzw. Theologiegeschichte*. Die zentrale Problemstellung lautet hier: Finden sich historische Modellsituationen für den interreligiösen Dialog am Beispiel christlicher Gebets- und Kultpraxis oder Ansätze zu einer ›Theologie der Religionen‹? Wie entscheidet das Lehramt?

Für den Fall einer dreifach positiven Antwort können systematische Konklusionen gezogen werden: Sie bestimmen das Proprium genuin christlichen Ge-

---

man-Lexikon. Mainz 1975, Sp. 601 f. Vgl. auch die Darstellungen bei Lothar Kuld: *Lerntheorie des Glaubens. Religiöses Lehren und Lernen nach J.H. Newmans Phänomenologie des Glaubensaktes* (NewmSt 13). Sigmaringendorf 1989, S. 83-154 und bei Roman Siebenrock: *Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans* (NewmSt 15). Sigmaringendorf 1996, S. 143-350, bes. S. 172-175 (mit umfassendem Lit.).

<sup>101</sup> »Einerseits will ich (R. Swinburne, Anm. d. Verf.) zeigen, daß die von mir erörterten Argumente für oder gegen die Existenz Gottes weder isoliert noch zusammen gute deduktive Argumente darstellen. Andererseits will ich aber auch deutlich machen, daß die meisten Argumente zugunsten der Existenz Gottes (sowohl gesondert als auch zusammen betrachtet) gute C-induktive Argumente sind, d. h., daß ihre Prämissen es wahrscheinlicher machen, daß Gott existiert, als es ohne diese Argumente der Fall wäre. Darüber hinaus soll aber auch klar werden, daß das Argument vom Übel auf die Nicht-Existenz Gottes kein gutes C-induktives Argument ist. Das heißt, entgegen der herrschenden Überzeugung und der Ansicht vieler Theologen spricht die in dieser Welt vorkommende Art von Übel nicht gegen die Existenz Gottes, sie macht es nicht weniger wahrscheinlich, daß Gott existiert, als wenn es diese Übel nicht gäbe. Ist dies richtig, dann stellen die Prämissen aller hier erörterten Argumente zusammen ein gutes C-induktives Argument für die Existenz Gottes dar.« (Richard Swinburne: *Die Existenz Gottes* [engl. 1979 u. d. T. ›The existence of God‹]. Stuttgart 1987, S. 20 f.)

bets, umschreiben Möglichkeiten und Grenzen des *Modells Assisi* (aus systematischer, kirchenrechtlicher, liturgiewissenschaftlicher oder pastoraltheologischer Sicht) und ordnen religionsumspannende Gebetstreffen in einem gemeinsamen Anliegen dem christlichen Verkündigungsauftrag zu. Erst wenn diese Punkte geklärt und im Sinne der skizzierten ›Konvergenzargumentation‹ eine größtmögliche Gewißheit bezüglich der Vereinbarkeit des *Modells Assisi* mit menschlicher Vernunft, göttlicher Offenbarung und kirchlicher Lehre erreicht werden konnte, ist es erlaubt, religionsumspannende Gebetstreffen in gemeinsamem Anliegen (*Modell Assisi*) und ihre Zukunft – wenn nicht gültig, so doch theologisch verantwortet – zu bewerten (*Abb. 1: Wirkungs-, Deutungs-, Frage- und Bewertungshorizont des Modells Assisi*).

Insofern gibt die gewählte Methodik vorliegender Studie ihre Gliederung in wesentlichen Grundzügen bereits vor. Anfangs- und Schlußmotto (André Malraux' und Hans Urs' von Balthasar) aber markieren in präsentisch-gültigem Beginn (des *Homo religiosus*) und eschatologisch-endgültiger Erfüllung (des *Homo christianus*) Gottes eine und einzige Heilsgeschichte mit der Menschheit. Hierfür optiert symbolisch-prophetisch das *Modell Assisi* im Kontext des interreligiösen Dialogs; hierfür plädiert auch diese Studie.



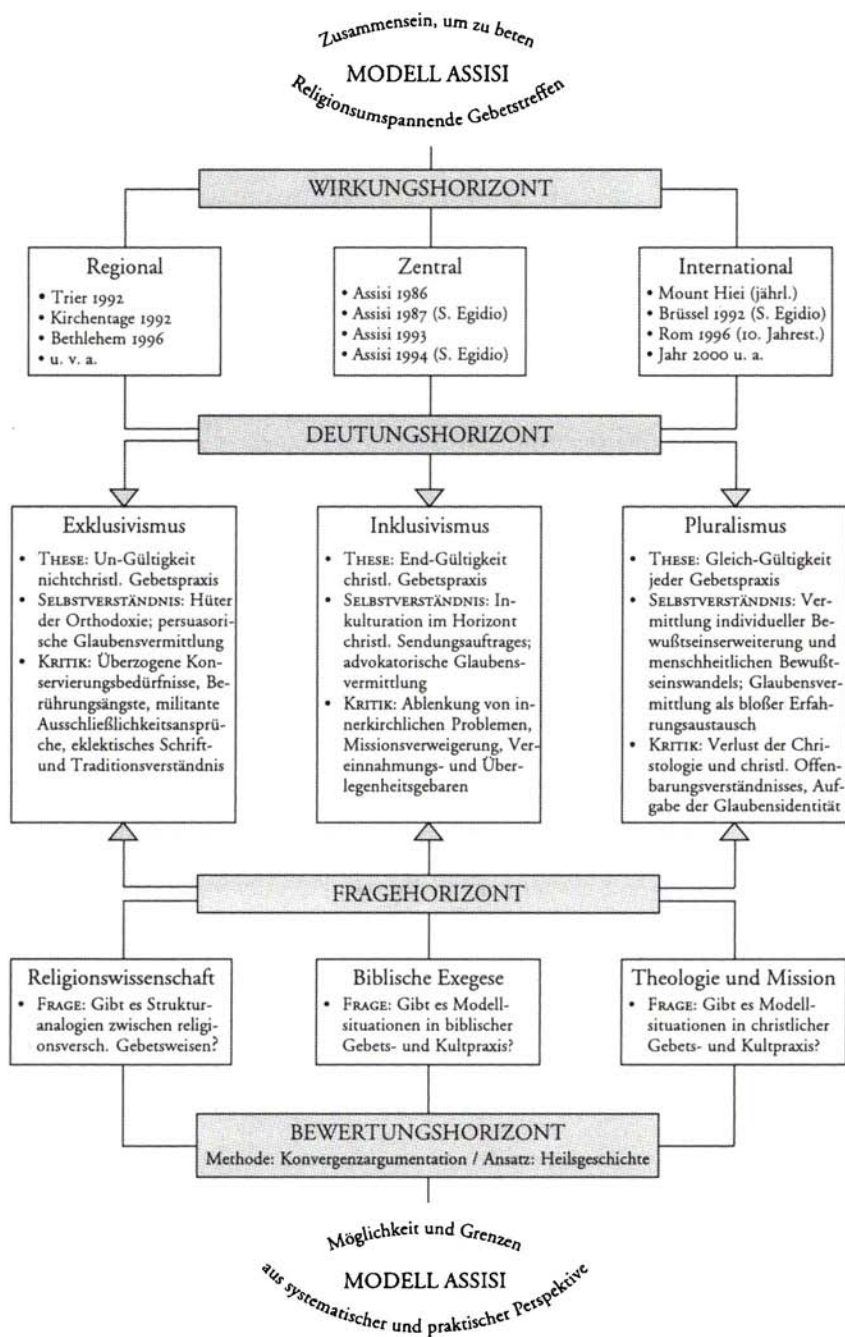


Abb. 1: Wirkungs-, Deutungs-, Frage- und Bewertungshorizont des Modells Assisi

## 2. Die Gebete der Völker. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu potentiellen Strukturanalogien unterschiedlicher Gebetsweisen

### 2.1 *Religion(en) und Religionswissenschaft(en). Die Forschungslage*

Religionswissenschaftlichen Reflexionen fällt angesichts der explizierten Methodik eine grundlegende Bedeutung zu: Wenn die Anwendung theologischer Konvergenzargumentation komplexe Probleme um eine generelle Legitimität religionsumspannender Gebetstreffen in gemeinsamen Anliegen (*Modell Assisi*) lösen helfen soll, dann stellt sich zuvorderst die Frage nach der prinzipiellen Vergleichbarkeit unterschiedlicher Gebetsweisen überhaupt. Gerade aus der Perspektive christlicher Exklusivitätsansprüche wird dies nicht selten bezweifelt: »Denn wenn, um es noch einmal zu sagen, die Heiden gemäß ihrer *eigenen religiösen Tradition* beten, dann beten sie, zwingend nicht zu dem einen wahren, lebendigen und trinitarischen Gott, sondern zu ihren nichtigen Götzen.«<sup>1</sup> Pluralistische Ansätze wiederum neigen häufig zu einer erstaunlichen Nivellierung entsprechender Differenzen: »Dieses unendliche, unbegrenzte Mysterium transzendiert und relativiert alle religiösen Formen in Lehre, Kult und Frömmigkeit. Es übergreift die Religionen, deren keine einen echten Besitzanspruch darauf erheben darf.«<sup>2</sup> Solch ausgeprägter Antithetik gegenüber bleibt die Religionswissenschaft

---

<sup>1</sup> Manfred Jacobs: *Assisi und Die Neue Religion Johannes Paul II.* Durach 1989, S. 65; entsprechende Beispiele ließen sich leicht vermehren. Auch von der Dialektischen Theologie Karl Barths her ist eine solche Auffassung begründbar; nicht umsonst bezeichnet Karl Barth alle Religion als »Götzendienst«, »Werkgerechtigkeit« und »Unglaube« (Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*. Bd. I/2 (1938). Zollikon-Zürich 1960, S. 343). Freilich bleibt Karl Barths Kritik an religiösen (werkgerechten, nostrifizierenden) Begleitumständen stets auch auf das Christentum bezogen (ebd., S. 356-379); siehe hierzu etwa Olivier Pigeaud: *Karl Barth contre les religions?* In: *ETR* 72 (1997), S. 121-124.

<sup>2</sup> Reinhold Bernhardt: *Einleitung*. In: Ders. (Hg.): *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 1991, S. 9-29 (hier: S. 17). Demgemäß wird in Gebetstexten pluralistischer Provenienz gemeinhin mit der unbefragten Gebetsanrede Herr (du Gott Israels, Mohammeds, Buddhas, Afrikas etc.) agiert; vgl. etwa Michael von Brück (Hg.): *Dialog der Religionen. Bewußtseinswandel der Menschheit*. München 1987, S. 9 (»Dialog-Gebet«)

der unvoreingenommenen Suche nach potentiellen Strukturanalogien<sup>3</sup> unterschiedlichster Gebetsweisen verpflichtet.

Allerdings sehen sich entsprechende Überlegungen mit einer erheblichen Heterogenität der religionswissenschaftlichen Forschungslage konfrontiert. Diese resultiert nicht zuletzt aus einer Vielzahl unterschiedlicher Teildisziplinen; infolgedessen resümiert Fritz Stolz die Zielsetzung seines fachkundigen Einführungsbuches wie folgt: »*Religionswissenschaft* ist keine geläufige Bezeichnung für eine Disziplin im Rahmen der Wissenschaften. Viel bekannter sind Fächer wie *Religionsgeschichte* (auch *vergleichende Religionsgeschichte*), *Religionssoziologie*, *Religionspsychologie* usw. Der Ausdruck *Religionswissenschaft* meldet ein Programm an, welches die Zugänge jener Wissenschaften, die sich mit Religion beschäftigen, zusammenfaßt und miteinander verarbeitet. Sie müßte also eine interdisziplinäre Wissenschaft sein; verschiedene Einzelwissenschaften müßten zu ihr beitragen und ganz bestimmte Zugänge zum Phänomen der Religion erhellen.«<sup>4</sup> F. Stolz' programmatische Forderung hat sich mittlerweile durchgesetzt: Als Beitrag zu einer »umgreifenden Kulturwissenschaft« (Gernot Wießner)<sup>5</sup> weiß sich die »dis-

---

oder Missio Aachen/München (Hg.): Handreichungen für Gottesdienste zum Sonntag der Weltmission 1989. Aachen u. a. 1989, S. 17 f. (Kommunionmeditation 1). Infolgedessen bleiben tendenziell impersonale Gottesvorstellungen vieler traditioneller Religionen (v. a. Afrikas oder Australiens) weitgehend ausgeklammert.

- <sup>3</sup> Der Analogie-Begriff ist hier im strikt theologischen Sinne verstanden (vgl. DH 806): Bei allen Analogien zwischen christlichem und nichtchristlichem Beten bleibt die je größere Unähnlichkeit (*maior dissimilitudo*) mitzubedenken; vgl. hierzu etwa L. Bruno Puntel: *Analogie und Geschichtlichkeit I: Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*. Freiburg u. a. 1969; Joachim Track: *Art. Analogie*. In: TRE Bd. 2, S. 625-650 (mit Lit.). Siehe außerdem Philipp A. Rollnick: *Analogical possibilities. How words refer to God* (AAR AS 81). Atlanta 1993; Carlo Molari: *Le funzioni della analogia nel linguaggio teologico*. In: RdT 35 (1994), S. 403-420; Joseph Palakeel: *The use of analogy in theological discourse. An investigation in ecumenical perspective* (TG.ST 4). Roma 1995.
- <sup>4</sup> Fritz Stolz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen 1988, S. 8. Aus der Vielzahl ähnlicher Publikationen seien außerdem hervorgehoben: Christoph Elsas (Hg.): *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze*. München 1975, S. 15-82; Burkhard Gladigow u. a. (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München 1983; Peter Koslowski (Hg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*. Tübingen 1985; Jacques Waardenburg: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin u. a. 1986; Hartmut Zinser (Hg.): *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin 1988; Gernot Wießner: *Religionswissenschaft*. In: Axel Freiherr von Campenhausen / Gernot Wießner: *Kirchenrecht. Religionswissenschaft* (GKT 10/1). Stuttgart u. a. 1994, S. 65-178 (mit umfangreichem Lit.); Burkhard Gladigow: *Religionswissenschaft. Historisches, Systematisches und Aktuelles zum Stand der Disziplin*. In: BThZ 13 (1996), S. 200-213; Wolfgang Gantke: *Grundfragen einer problemorientierten Religionswissenschaft*. In: Günter Risse u. a. (Hg.): *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS Hans Waldenfels*. Paderborn 1996, S. 295-311; Hans-Joachim Klimke (Hg.): *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft* (StOR 41). Wiesbaden 1997.
- <sup>5</sup> Gernot Wießner: *Religionswissenschaft* (Anm. 4), S. 153.

kursiv« orientierte Religionswissenschaft (Hans G. Kippenberg)<sup>6</sup> der Integration aller Ergebnisse ihrer Teildisziplinen verpflichtet. In diesem Sinne sollte auch die angezielte Suche nach potentiellen Strukturanalogien differierendster Gebetsweisen mehrere Wege religionswissenschaftlicher Erkenntnisbildung beschreiten.

Problematischer noch als die unabdingbare Notwendigkeit interdisziplinärer Forschungsarbeit erscheint eine gültige Definition des Religionsbegriffes selbst: »(H)insichtlich der begrifflichen Fixierung ihres Gegenstandes« liegen die einzelnen Teildisziplinen der Religionswissenschaft auch noch nach jahrzehntelanger Diskussion »mit sich im Streit.«<sup>7</sup> So präsentierte etwa der amerikanische Religionspsychologe James H. Leuba bereits in einer Veröffentlichung aus dem Jahr 1912 die stattliche Anzahl von 48 verschiedenen Definitionen;<sup>8</sup> nichtsdestoweniger hat sich deren Anzahl inzwischen weiter erhöht, ohne daß eine grundsätzliche Einigung auf das eigentliche Zentrum des Religionsbegriffes erzielt werden konnte.<sup>9</sup> Zusätzlich verkompliziert wird die Forschungslage durch die weitgehend ungeklärte Verhältnisbestimmung zwischen einem ubiquitär-wesenhaft verstandenen Singular »Religion« und dem Pluralis der historisch verfaßten »Religionen«: Unter erheblichen Rückwirkungen auf das jeweilige Verständnis des Religionsbegriffes kann von Religion in den Religionen ebenso die Rede sein wie von Religionen in der Religion oder Religion außerhalb der Religionen.<sup>10</sup> Ein übriges tut das zunehmende Bewußtsein mangelnder Präzision eines wesentlich

<sup>6</sup> Hans G. Kippenberg: Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert. In: Burkhard Gladigow u. a. (Hg.): Neue Ansätze in der Religionswissenschaft. München 1983, S. 9-28.

<sup>7</sup> Hans-Walter Schütte: Religionskritik und Religionsbegründung. In: Norbert Schiffers u. a.: Zur Theorie der Religion. Freiburg u. a. 1973, S. 95-135 (hier: S. 121).

<sup>8</sup> Vgl. James H. Leuba: A psychological study of religion, its origin, function, and future (1912). New York 1969, S. 339-361; siehe außerdem José M. Castro Caveró: Sobre las definiciones de religión. In: CTom 123 (1996), S. 575-584.

<sup>9</sup> Diesbezügliche Ergebnisse der neueren Forschung bieten vor allem Falk Wagner: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1986; Jan Platvoet: The definers defined: traditions in the definition of religion. In: MTSR 2 (1990), S. 180-212; Yves Lambert: La »Tour de Babel« des définitions de la religion. In: SocComp 38 (1991), S. 73-85; Walter Kerber (Hg.): Der Begriff der Religion. München 1993; Ulrich Barth: Was ist Religion? In: ZThK 93 (1996), S. 538-560;

<sup>10</sup> Die Textnachweise dieser Einzelpositionen präsentiert Burkhard Gladigow: Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte. In: Hartmut Zinser (Hg.): Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin 1988, S. 6-37 (hier: S. 7).

<sup>11</sup> Vgl. hierzu etwa die Arbeiten von Georg Schmid: Principles of integral science of religion (dt. 1971 u. d. T. »Interessant und Heilig. Auf dem Weg zur integralen Religionswissenschaft«). The Hague u. a. 1979 oder W. Cantwell Smith: Towards a world theology. Faith and the comparative history of religion. London u. a. 1981 sowie Andreas Grünschloß: Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik (FSÖTh 71). Göttingen 1994.

den abendländischen Traditionen verpflichteten Religionsverständnisses:<sup>12</sup> Neueste religionswissenschaftliche Publikationen nehmen ihre Zuflucht immer häufiger zu einem möglichst allgemeinen, weil konsensfähigeren Religionsbegriff; so formuliert etwa Jacques Waardenburg 1986: »Wir begreifen Religion auf abstrakter Ebene vor allem als *Orientierung*, Religionen als eine Art *Orientierungssysteme*.«<sup>13</sup> In Übereinstimmung mit dem Religionsbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>14</sup> sollten religionswissenschaftliche Reflexionen über potentielle Strukturanalogien unterschiedlichster Gebetsweisen auch dieser Vorgabe folgen.

Eine letzte Schwierigkeit innerhalb der religionswissenschaftlichen Forschung resultiert schließlich aus dem mittlerweile beträchtlich angewachsenen Faktenwissen. »Das inzwischen unüberschaubar gewordene Tatsachenmaterial, das vor allem durch die Ethnologie und Kulturanthropologie zutage gefördert wurde, widerlegt jedenfalls sämtliche bisher bekannten Theorien über die Entstehung und Entwicklung der Religion.«<sup>15</sup> Dieser Sachverhalt erhellt gleichsam exemplarisch aus Werk wie Rezeption des katholischen Missionars und Religionsethologen Wilhelm Schmidt SVD (1868-1954): Wilhelm Schmidt unternahm nicht nur eine imponierende Materialsammlung und deren Veröffentlichung in eigener Zeitschrift (*Anthropos*; seit 1906) und zwölfbändigem Monumentalwerk;<sup>16</sup> er versuchte sich außerdem gleichzeitig an der Synthesisierung angehäufter Fakten unter dem Leitgedanken eines Urmonotheismus aller, aus heutiger Sicht evolutiv differenzierter Religionen.<sup>17</sup> Dabei erlaubte allerdings gerade das beständig paral-

<sup>12</sup> Die abendländischen Traditionen des Religionsbegriffes finden sich hervorragend aufgearbeitet bei Ernst Feil: *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (FKDG 36). Göttingen 1986; Ders.: *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus* (FKDG 70). Göttingen 1997. Siehe außerdem Falk Wagner: *Was ist Religion?* (Anm. 9), S. 19-439 sowie Gernot Wießner: *Religionswissenschaft* (Anm. 4), S. 69-128 (mit umfassendem Lit.).

<sup>13</sup> Jacques Waardenburg: *Religionen und Religion* (Anm. 4), S. 34. Ebenso vorsichtig urteilt auch Gernot Wießner: *Religionswissenschaft* (Anm. 4), S. 152-178 (»Themen der Religionswissenschaft in der Gegenwart«).

<sup>14</sup> »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.« (VatII NA Art. 1 [LThK<sup>2</sup>.VatII 2, S. 488 f.]) Ähnlich allgemein lauten entsprechende Definitionen in offiziellen Verlautbarungen der evangelischen Kirche(n): »Religionen haben ihren Ursprung in der Erfahrung einer Gotteszuwendung. Sie gehen zurück auf Epiphanien eines Gottes oder einer göttlichen Macht, die sich kontingent manifestieren.« (Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Hg. im Auftrag der VELKD. Gütersloh 1991, S. 15)

<sup>15</sup> Peter Antes: *Religion in den Theorien der Religionswissenschaft*. In: HfTh Bd. 1, S. 34-56 (hier: S. 40).

<sup>16</sup> Vgl. Wilhelm Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*. 12 Bd.e. Münster 1912-1955.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu vor allem Wilhelm Schmidt: *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*. Münster 1930; eine prägnante (dem voranstehenden Werk entnommene) Kurzfassung seiner Grundauffassungen findet sich auch in Carl A. Schmitz (Hg.): *Religionsethologie*

publizierte Material die profunde Kritik anderer Forscher;<sup>18</sup> schließlich wurde Wilhelm Schmidts Position vor allem durch die zunehmende Kenntnis inkompatibler Fakten aus der religiösen Lebens- und Vorstellungswelt australischer Aborigenes erschüttert.<sup>19</sup> Entsprechenden Theorien anderer Ethnologen erging es nicht besser: Claude Lévi-Strauss oder Edward E. Evans-Pritchard etwa wurden mit eklatanten Fehlinterpretationen eigenen Materials aufgrund eurozentrischer Sicht- und Denkweise konfrontiert.<sup>20</sup> Gleichwohl fand sich für die viel kritisierten Deutungsansätze religionsphänomenologischer, religionssoziologischer oder religionspsychologischer Provenienz<sup>21</sup> trotz aller Relativierungen der geschilderten Art kein zureichender Ersatz;<sup>22</sup> pointierte Theorien oder materialorientierte Synthesen fehlen weitgehend. Wo sie dennoch gewagt werden, ist der vom Erkenntnisinteresse her umfassend begründete, vorsichtig abwägende und vielseitig konsensfähige Umgang mit verwendeten Fakten oder Begriffen augenfällig: Die jüngste Gesamtdarstellung des Religionshistorikers Julien Ries über den Ursprung der Religionen<sup>23</sup> bietet hierfür ein instruktives Beispiel. Religionswissen-

---

gie. Frankfurt/M. 1964, S. 65-84; den neueren Forschungsstand bietet Gabriele Weiß: Elementarreligionen. Eine Einführung in die Religionsethnologie. Wien 1987.

<sup>18</sup> Zu nennen wäre hier vor allem Raffaele Pettazzoni; vgl. etwa Ders.: Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee (ital. 1957 u. d. T. ›L' essere supremo nelle religioni primitive. L' onniscienza di Dio‹). Frankfurt/M. u. a. 1960. Eine Würdigung Wilhelm Schmidts bietet Joseph Henninger: P. Wilhelm Schmidt S.V.D. (1868-1954). Eine biographische Skizze. Fribourg 1956.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu etwa Hans Nevermann u. a.: Die Religionen der Südsee und Australiens (RM 5/2). Stuttgart u. a. 1968, S. 231-264 (›Heilige Wesen‹). So meint etwa das heilige, von christlichen Missionaren häufig zur Explikation der ersten trinitarischen Person herangezogene Wesen Bundjil gleichermaßen einen mythischen Habicht, den astrologisch begriffenen Leit-Stern (Jupiter) und das Übertragend-Menschliche (!) schlechthin; siehe ebd., S. 233-237.

<sup>20</sup> Siehe Clifford Geertz: Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller (engl. 1988 u. d. T. ›Works and lives. The anthropologist as author‹). München 1990, S. 31-73. Nicht ohne beißenden Sarkasmus heißt es dort etwa über die südamerikanischen Feldstudien C. Lévi-Strauss: ›Nicht nur hofft Lévi-Strauss, Rousseaus Gesellschaftsvertrag im tiefsten Amazonien gesund und wohlauf zu finden – und so solchen Theorien von den Ursprüngen der Gesellschaftlichkeit wie Freuds urtümlichen Vaternord oder Humes Konventionalität zu begegnen –, sondern er glaubt, daß er das bei den Nambikwara tatsächlich und buchstäblich getan hat.‹ (Ebd., S. 43 f.)

<sup>21</sup> Vgl. zu den älteren Theorieansätzen vor allem Gustav Mensching: Geschichte der Religionswissenschaft. Bonn 1948. Den neuesten Stand referieren Jacques Waardenburg: Religionen und Religion (Anm. 4); Gernot Wießner: Religionswissenschaft (Anm. 4), S. 129-182 sowie Hans G. Kippenberg: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne. München 1997.

<sup>22</sup> ›Diese Kritik hätte eigentlich seit langem schon *induktive* Gegenentwürfe herausfordern müssen. Tatsächlich aber sind die meisten beschreibend-induktiv vorgehenden Forscher über Studien zu Einzelfragen nicht hinausgegangen.‹ (Peter Antes: Religion in den Theorien der Religionswissenschaft [Anm. 15], S. 52)

<sup>23</sup> Vgl. Julien Ries: Ursprung der Religionen (ital. 1993 u. d. T. ›Le origini le religioni‹). Augsburg 1993.

schaftliche Überlegungen zu potentiellen Strukturanalogien unterschiedlichster Gebetsweisen aber haben sicherlich auch diese Problemlösungsstrategie einschlägiger Forschungsarbeiten zu beachten.

Im Hinblick auf besagte Rückfrage muß unter den skizzierten Prämissen deshalb vor allem das theologische Erkenntnisinteresse betont werden. Die Religionswissenschaft jedenfalls läßt angesichts ihrer interdisziplinären Grundausrichtung einer entsprechenden Orientierung durchaus Raum; Fritz Stolz betont ausdrücklich: »So reicht die Religionswissenschaft, zumal wenn sie sich analytisch versteht, nur begrenzt an ihren Gegenstand, die Religion, heran. Aber indem sie sich dieser begrenzten Reichweite bewußt ist, respektiert sie ihren Gegenstand; sie läßt eigenem und fremdem Glauben Raum, und sie räumt anderen Weisen des Nachdenkens über Religion, etwa der Theologie, ihren Platz ein.«<sup>24</sup> Überdies bliebe gerade den Gebeten als genuin religiösen Phänomenen eine Beschreibung im Sinne des methodischen Atheismus<sup>25</sup> gänzlich äußerlich; hinsichtlich einer vergleichenden Gebetsanalyse wird jene Vorgehensweise denn auch weitgehend abgelehnt: »So kann zum Beispiel der Vergleich verschiedener Gebetstexte, die aus ihrem Kontext herausgelöst wurden, eine Einsicht in tiefste menschliche Regungen und Bedürfnisse verschaffen. Wissenschaftlich gesehen sind solche Texte aber durch ihre Isolierung von der Tradition und vom konkreten Kontext ihrer präzisen Bedeutung und umfassenden Funktion beraubt worden. (...) Es sind eigentlich keine *Gebete*, sondern Texte, die miteinander verglichen werden.«<sup>26</sup> Das bedeutet jedoch: Weil christliche Sozialisation und theologisches Erkenntnisinte-

---

<sup>24</sup> Fritz Stolz: Grundzüge der Religionswissenschaft (Anm. 4), S. 238; vgl. auch ebd., S. 42-44 (»Das Verhältnis zwischen den religionswissenschaftlichen Ansätzen »von innen« und »von außen«) sowie J.L. Cox: Religious studies by the religious. A discussion of the relationship between theology and the science of religion. In: JSR 7 (1994), S. 3-32; Sigurd Hjelde: Die Religionswissenschaft und das Christentum. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie (SHR 61). Leiden u. a. 1994 (Rez. von Walter Beltz. In: ZRGG 48 [1996], S. 353-355). Dagegen plädiert Peter Antes aus rein pragmatischen Gründen für eine strikte Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie: »Wenn das, was hier gesagt wurde, in dieser Weise zutrifft, wäre es logisch, die Theologie auf die Anteile in der Lehre zu reduzieren, die wirklich theologisch sind und alles übrige der Religionswissenschaft sowie anderen profanen Wissenschaften zu überlassen, deren Studium für den Studiengang Theologie sicherzustellen wäre.« (Peter Antes: Theologie und Religionswissenschaft. Methodische Anmerkungen zu Nähe und Distanz. In: Günter Risse [Hg.]: Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS Hans Waldenfels. Paderborn 1996, S. 313-319).

<sup>25</sup> Diesen Ausdruck gebraucht etwa der wissenssoziologisch orientierte Religions- und Gesellschaftswissenschaftler Peter L. Berger; vgl. Ders.: The social reality of religion. London 1969, S. 100. Ähnlich äußert sich auch Kurt Rudolph: »Die wissenschaftliche Methode vertreibt auch in diesem für die Menschheit so existentiell tiefen Bereich ihres Erkennens und Handelns, wenn sie sich ihm zuwendet, den Hauch und Glanz des überirdischen Nimbus, der Epiphanie des Göttlichen oder der *Letzten Wirklichkeit*.« (Kurt Rudolph: Die »ideologiekritische« Funktion der Religionswissenschaft. In: Numen 25 [1978], S. 17-39 [hier: S. 27]) Siehe dagegen vor allem Michel Meslin: Pour une science des religions. Paris 1973.

<sup>26</sup> Jacques Waardenburg: Religionen und Religion (Anm. 4), S. 117 f.

resse angesichts des gewählten Gegenstandes ›Gebet‹ letztlich unaufhebbar bleiben, muß sich eine vergleichende Gebetsanalyse wenigstens kontextuell verorten und entsprechend autorisierten Sprechsituationen widmen. Nur im Rahmen religionsumspannender Gebetstreffen mit einem gemeinsamen Anliegen (*Modell Assisi*) ist dies der Fall; daran sollte sich eine Überprüfung religionswissenschaftlich gewonnener Ergebnisse orientieren.<sup>27</sup>

Theologisches Erkenntnisinteresse und christliche Sozialisation entbinden indes keineswegs von möglichst unvoreingenommener Betrachtungsweise im Licht der religionswissenschaftlichen Teildisziplinen: Auch hier bestimmt jedoch der gewählte Gegenstand Gebet den methodischen Zugriff. Insofern nämlich das Gebet als genuin religiöses Phänomen die gesamte Lebenswelt eines ›Homo religiosus‹<sup>28</sup> betrifft oder zumindest betreffen kann, geraten im Spektrum religionswissenschaftlicher Teildisziplinen vor allem jene Einzelwissenschaften in den Blick, die menschliches Beten hinsichtlich des Selbst-, des Gemeinschafts- und des Wirklichkeitsbezuges eines je konkreten Individuums zu reflektieren vermögen.<sup>29</sup> Auf einer synchronen Ebene dürfen sich religionswissenschaftliche Überlegungen zu potentiellen Strukturanalogien unterschiedlicher Gebetsweisen folglich vor allem der Religionspsychologie, der Religionssoziologie und der Religionsphänomenologie anvertrauen; als Sachwalterin historischer Manifestationen tritt diesen Disziplinen unter diachroner Rücksicht ferner das Fach Religionsgeschichte zur Seite. Beiträge anderer Einzelwissenschaften müssen dagegen nach Maßgabe des gewählten Gegenstandes in den Hintergrund treten.<sup>30</sup> Religionspsychologie, Religionssoziologie, Religionsphänomenologie und Religionsgeschichte aber sichern die interdisziplinäre Ausrichtung; Ihrem eigenen Selbstverständnis zufolge leistet dabei die Religionspsychologie eine Bewußtseinsanalyse des Beters; Religionssoziologie wiederum dient einer Funktionsanalyse des Be-

<sup>27</sup> Vgl. Punkt 2.4. dieser Arbeit.

<sup>28</sup> »Der *Homo religiosus* ist ein Mensch, der an die Existenz einer Transzendenz glaubt; sie steht außerhalb dieser Welt, manifestiert sich aber in dieser Welt zum Nutzen des Menschen. Der *Homo religiosus* erlebt die Erfahrung des Heiligen. (...) Im Lauf der Jahrtausende und im Hinblick auf seine Erfahrung des Heiligen schuf der *Homo religiosus* ein ganzes Universum kosmischer Symbole.« (Julien Ries: Ursprung der Religionen [Anm. 23], S. 155 f.) Zur Diskussion siehe auch Emmanuel Anati: *Les Origines & le problème de l'homme religieux*. Paris 1992; Michel Meslin: *L'homme religieux existe-t-il?* In: *CAnR* 1 (1992), S. 7-18; Giuseppe Alberigo u. a. (Hg.): *Homo religiosus*. FS Jean Delumeau. Paris 1997.

<sup>29</sup> Siehe zu diesen weitgehend unbestrittenen Grenzbestimmungen menschlichen Betens außer der grundlegenden Monographie von Friedrich Heiler: *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (1919). 5. Aufl. München 1923 zuletzt etwa Sam D. Gill: *Art. Prayer*. In: *EncRel(E)* Bd. 11, S. 489-494 sowie Juan M. Velasco: *Bitt- und Dankgebet in den Religionen*. In: *Conc(D)* 26 (1990), S. 189-196.

<sup>30</sup> Zu nennen wären in diesem Zusammenhang etwa die relativ neuen Forschungsgebiete der Religionsgeographie und Religionsästhetik; vgl. hierzu die systematischen Artikel in: *HRWG* Bd. 1, S. 108-156.



tens, während die Religionsphänomenologie eine Analyse der Erscheinungsformen des Gebetes vornimmt.<sup>31</sup> Selbst-, Gemeinschafts- und Wirklichkeitsbezug des je konkret betenden Individuums sind damit ausreichend erkundbar; den historischen Bezug schließlich sichert vermittels Quellenanalyse die (vergleichende) Religionsgeschichte.

Eine umfassende Begründung religionswissenschaftlicher Aktivitäten erfordert gemäß den referierten Vorgaben allerdings nicht nur die Offenlegung von Erkenntnisinteresse und interdisziplinärer Vorgehensweise; auch eine Bestimmung des vorausgesetzten Religionsverständnisses ist unabdingbar. Unter Berücksichtigung der notwendigen Konsensfähigkeit scheinen dabei religionsphänomenologische Ansätze aufgrund ihrer relativen Unabgeschlossenheit am angemessensten; entsprechend urteilt etwa auch Julien Ries: »Von diesem (phänomenologischen, Anm. der Verf.) Gesichtspunkt aus ist jede Religion mit dem *Homo religiosus* verbunden, in dessen Weltanschauung (G. Dumézil) sie sich äußert. Sie arbeitet eine Erklärung des menschlichen Daseins aus (G. Widengren), und führt zu einem Verhalten, das dank der Mythen, Riten und Symbole die Erfahrung des Sakralen immer wieder gegenwärtig macht. Eine solche Perspektive hat den Vorteil, daß sie auch historische, theologische, soziologische und anthropologische Aspekte jeder Religion miteinbezieht.«<sup>32</sup>

Nichtsdestoweniger enthält selbst diese vorsichtige Formulierung eine nicht weiter problematisierte Option für das ›Heilige‹ (Sakrale) als Gravitationszentrum phänomenologischen Religionsverständnisses.<sup>33</sup> Diese Option scheint je-

---

<sup>31</sup> Grundlegende Einführungen in die besagten Teildisziplinen bieten etwa Jacques Waardenburg: *Religionen und Religion* (Anm. 4); Günter Kehr: *Einführung in die Religionssoziologie*. Darmstadt 1988; Bernhard Grom: *Religionspsychologie*. München 1992; Hans-Jürgen Fraas: *Die Religiosität des Menschen*. 2. Aufl. Göttingen 1994; J.A. Belzen: *Hermeneutical approaches in psychology of religion* (ISPR 6). Amsterdam 1997; Horst J. Helle: *Religionssoziologie*. Entwicklung der Vorstellungen vom Heiligen. München 1997 u. a. Hilfreich sind auch zwei neuere Lexika: *WdRP* sowie *WdRS*.

<sup>32</sup> Julien Ries: *Ursprung der Religionen* (Anm. 23), S. 7. Die angeführten Religionswissenschaftler lauten mit vollen Namen Georges Dumézil und Geo Widengren. Julien Ries' »anthropologische Aspekte jeder Religion« werden (wie auch in vorliegender Arbeit) von der Religionspsychologie ermittelt; vgl. ebd., S. 7; 18 f.; 153 f.

<sup>33</sup> Im Sinne heutiger religionswissenschaftlicher Forschung meint der phänomenologische Zugang den wissenschaftlich ordnenden Umgang mit (nicht unbedingt ontologisch begriffenen) Erscheinungen. »Einen Tatbestand, der Bedeutung trägt und sinngebend wirkt, bezeichnen wir als ein Phänomen oder als eine Erscheinung.« (Jacques Waardenburg: *Religionen und Religion* [Anm. 4], S. 30); vgl. auch Friedrich Heiler: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart 1961, S. 18-21 (›Die phänomenologische Methode‹). Edmund Husserls phänomenologisches Grundgesetz, die Annahme eines Wechselverhältnisses zwischen Noesis (d. i. dem genuin religiösen Akt) und Noema (d. i. dem Gegenstand genuin religiöser Wesensart), wird damit natürlich nur mehr unvollkommen abgebildet; es bleibt meist Gegenstand der Religionsphilosophie. Vgl. hierzu etwa Richard Schaeffler: *Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion*. In: *HFTb Bd. 1*, S. 57-72 und den Tagungsband von Georg Wieland (Hg.): *Religion als Gegenstand der Philosophie*. Paderborn u. a. 1997.

doch nicht unbedingt zwingend. Der renommierte Religionswissenschaftler Günter Lanczkowski etwa entscheidet sich in selbiger Streitfrage noch 1980 für die Annahme einer wesentlich personal gefaßten Gottesvorstellung: »Religion ist ein unableitbares Urphänomen, eine Größe *sui generis*, die konstituiert wird durch die existentielle Wechselbeziehung zwischen der Gottheit einerseits, deren Manifestationen der Mensch erfährt, und andererseits den Reaktionen des Menschen, seiner *Richtung auf das Unbedingte*, die sich in Verehrung und Anbetung, in ethischer Lebensgestaltung und kultischer Handlung, in der Beschreibung eines Heilsweges, realisiert (...).«<sup>34</sup> Noch pointierter formuliert Wilhelm Schmidt: »Die älteste Religion aber wird immer und überall, wo eine Antwort gegeben wird, auf das höchste Wesen selbst zurückgeführt, das entweder unmittelbar oder durch Beauftragung des Stammvaters die Glaubenslehre den Menschen mitgeteilt, die sittlichen Gebote aufgestellt und eingeschärft, die Kultformen eingesetzt und ihre beständige Feier gefordert hat.«<sup>35</sup> Unbeschadet dessen eignet den beschriebenen Auffassungen innerhalb religionswissenschaftlicher Forschungsdiskussionen der Gegenwart nur mehr eine geringe Konsensfähigkeit: Dem Glauben an ein höchstes Wesen als zweifelsfrei ubiquitärem Gravitationszentrum singularisch begriffener Religion widerstreiten mittlerweile zu viele Einzelindizien. So läßt sich etwa im Blick auf vorgeschichtliche<sup>36</sup> oder einige traditionelle (ethnische) Religionen des eiszeitlichen Europa wie des heutigen Afrika und Ozeanien<sup>37</sup> phänome-

<sup>34</sup> Günter Lanczkowski: Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt 1980, S. 23 f.

<sup>35</sup> Wilhelm Schmidt: Ursprung der Gottesidee (Anm. 16). Bd. VI/2. Münster 1935, S. 479. Auch Friedrich Heiler, der den Ursprung aller Religion im Gebet erblickt, impliziert wie selbstverständlich eine personale Gottesvorstellung: »Das Gebet des Primitiven ist keine Meditation, sondern ein Umgang mit dem gegenwärtigen, lebendigen Gott.« (Friedrich Heiler: Gebet [Anm. 29], S. 131)

<sup>36</sup> Den momentanen Forschungsstand hinsichtlich vorgeschichtlicher Religionen repräsentieren André Leroi-Gourhan: Die Religionen der Vorgeschichte. Paläolithikum (frz. 1964 u. d. T. ›Les religions de la préhistoire, Paléolithique‹). Frankfurt/M. 1981; Mircea Eliade: Geschichte der religiösen Ideen (frz. 1976 u. d. T. ›Histoire des croyances et des idées religieuses‹). Bd. 1. Freiburg u. a. 1978; Denis Vialou: Frühzeit des Menschen (frz. 1991 u. d. T. ›La Préhistoire‹). München 1992, S. 253-339; Clinton Bennett: In search of the sacred. Anthropology and the study of religions. London 1996; Michel Lorblanchet: Höhlenmalerei. Ein Handbuch (frz. 1995 u. d. T. ›Les grottes ornées de la préhistoire. Nouveaux regards‹). Sigmaringen 1997. Eine Zusammenfassung bietet Julien Ries: Ursprung der Religionen (Anm. 23), S. 26-86. Er siedelt den Übergang vom impersonalen zum personalen Gottesbild auf der Schwelle zwischen Alt- und Jungsteinzeit an: »Bis zum Ende des Paläolithikum sprachen wir von Religiosität. Seitdem der Mensch aber das Göttliche als ein transzendentes Wesen auffaßt, müssen wir von Religion sprechen. Im Lauf des Neolithikums stellen die vielen Tausende betender Menschen auf den Felsen des Valcamonica die ersten Bilder von Gebetsversammlungen dar.« (Ebd., S. 86)

<sup>37</sup> Vgl. hierzu Zusammenfassung und Forschungsüberblick bei Udo Tworuschka u. a.: Ethnische Religionen. In: BHRW, S. 405-437 (mit weiterführendem Lit.); ein Beispiel für die komplizierten Zusammenhänge findet sich in Anm. 19 dieses Kapitels. Zum Problem der differierenden Begrifflichkeit (traditionelle, ethnische, schriftlose Religionen etc.) siehe auch Francis

nologisch nur von personalen Zügen tendenziell impersonaler Gottesbilder sprechen. Ähnlich verlagert hat sich zudem das religionswissenschaftliche Meinungsbild hinsichtlich der »abgedroschenen Schulfrage« (Nathan Söderblom)<sup>38</sup> nach dem Religionscharakter des weitgehend kultfernen Hinayana- oder Theravada-Buddhismus. Gestützt auf das damals bekannte Faktenmaterial vermochte Wilhelm Schmidt noch 1930 mit guten Gründen zu konstatieren: »Deshalb kann auch der ursprüngliche Buddhismus, insofern er keine persönlichen Götter anerkennt, nicht als Religion, sondern nur als Philosophie betrachtet werden. Der spätere Buddhismus freilich und überall, wo er Volksreligion geworden ist, hat durch tausend Hintertüren unzählige persönliche Götter wieder in sein umfangreiches System eingelassen.«<sup>39</sup> Exakte Feldforschungen Melford E. Spiros am Beispiel des birmanischen Theravada-Buddhismus erbrachten allerdings ein anderes Ergebnis:<sup>40</sup> Danach beschränkt sich die Verehrung des Buddha innerhalb der besagten Religionsrichtung nicht nur auf das bloße Gebets- und Kult-Gedenken an eine Erleuchtung (Erwachung) des Stifters; vielmehr erwarten sich die Religiösen recht konkrete Auswirkungen für das eigene Selbst im Sinne einer besseren Reinkarnation (Wiederverkörperung). »Der fromme Beter hofft, vom Buddha mit Gnade überschüttet zu werden. Indem man den Buddha »anbetet«, sammelt man Verdienste, die eine gesunde, glückliche Zukunft garantieren.«<sup>41</sup> Mithin erfüllt der ältere Buddhismus offensichtlich ein wesentliches Kriterium des Religionsbegriffes von Wilhelm Schmidt;<sup>42</sup> gleichzeitig aber gilt andererseits: Jene eigentümliche Mittlerfunktion des verstorbenen, im Nirvana unerreichbar ruhenden Buddha bleibt zumindest für eine Mehrzahl von Religionsphänomenologen<sup>43</sup>

---

Arinze: The present-day challenge of bringing Christ to people of traditional religions. In: BPCDIR 27 (1992), S. 150-164.

<sup>38</sup> Nathan Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion (1916). 2. Aufl. Leipzig 1926, S. 179.

<sup>39</sup> Wilhelm Schmidt: Ursprung und Werden der Religion (Anm. 17), S. 4.

<sup>40</sup> Vgl. Melford E. Spiro: Buddhism and society. A great tradition and its Burmese vicissitudes (1971). 2. Aufl. Berkeley u. a. 1982. Genauso urteilen Lynn de Silva: Buddhism. Beliefs and practices in Sri Lanka. Colombo 1974; Theo Sundermeier: Gott im Buddhismus? In: EvTh 48 (1988), S. 19-35 (bes. S. 28 f.); Perry Schmidt-Leukel: Christliche Buddhismus-Interpretation und die Gottesfrage. In: MThZ 44 (1993), S. 349-358; Quale posto ha Dio nel Buddhismo? In: CivCatt 147 (1996) Nr. 3505, S. 3-16.

<sup>41</sup> Udo Tworuschka: Buddhismus. In: BHRW, S. 300.

<sup>42</sup> Wilhelm Schmidt hatte seinen Arbeiten den folgenden Religionsbegriff zugrunde gelegt: »Die Religion läßt sich subjektiv und objektiv bestimmen. Subjektiv ist sie Wissen und Fühlen der Abhängigkeit von einem (oder mehreren) außerweltlichen persönlichen Mächten, zu denen man in ein beiderseitiges Verhältnis tritt. Objektiv ist sie die Gesamtheit der äußeren Akte, in denen sie sich ausdrückt und kundgibt: Gebet, Opfer (...).« (W. Schmidt: Ursprung und Werden der Religion [Anm. 17], S. 3 f.)

<sup>43</sup> W. Schmidts Position vertritt nach wie vor Günter Lanczkowski: Einführung in die Religionswissenschaft (Anm. 34), S. 24.

und das Selbstverständnis bekennender Anhänger<sup>44</sup> nicht auf eine personale Gottesvorstellung reduzierbar.

Angesichts solcher Schwierigkeiten überwiegt im Rahmen religionswissenschaftlicher Diskussionen der Gegenwart die Rede vom Heiligen (Sakralen) als Gravitationszentrum eines ubiquitär applizierbaren Religionsbegriffes. Allerdings ist auch diese Vorentscheidung mit einer Fülle meist forschungsgeschichtlich bedingter Kontroversen befrachtet; Jörg Splett etwa nennt in seiner Publikation »über ein religionswissenschaftliches Grundwort« nicht weniger als acht grundsätzliche Einwendungen gegen die Koppelung von Religions- und Heiligkeits-Begriff diesseits der genuinen Gottesverehrung.<sup>45</sup> Besonders intensiver Kritik aus unterschiedlichster Perspektive verfiel dabei die subjektzentrierte, bewußtseinsbezogene und gefühlshafte Engführung des Heiligkeitsbegriffes im Gefolge Nathan Söderbloms (1866-1931) und Rudolf Ottos (1869-1937); sie erfuhr ihre rezeptionsgeschichtlich folgenreichste Ausprägung in einer bekannten Definition Gustav Menschings: »Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.«<sup>46</sup> Einer derartigen Reduktion des Heiligen auf das bloße Medium religiösen Erlebens hatte aber schon Nathan Söderblom entgegengesteuert, als er seinem subjektzentrierten Religionsbegriff den religionssoziologisch signifikanten Unterschied zwischen Heiligem und Profanem gleichberechtigt zu integrieren trachtete; konsequenterweise beginnt er einen einschlägigen Lexikonartikel zum Thema »Holiness« (1913) mit den programmatischen Worten: »Holiness is the great word in religion; it is even

---

<sup>44</sup> Zum Selbstverständnis des (birmanischen) Theravada-Buddhismus vgl. Heinz Bechert: »Das Lieblingsvolk Buddhas: Buddhisten in Birma. In: Ders. / Richard Gombrich (Hg.): Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart (engl. 1984 u. d. T. »The world of Buddhism«). München 1989, S. 169-189; Richard Gombrich: Der Theravada-Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka (engl. 1988 u. d. T. »Theravada Buddhism«). Stuttgart 1997. Zu Theravada- bzw. Hinayana-Buddhismus bekannten sich 1995 38% der weltweit etwa 323 Millionen Buddhisten (d. i. 123.079.720 Menschen); diese statistischen Daten folgen den maßgeblichen Untersuchungen von David B. Barrett: World Religious Statistics. In: 1996. Britannica Book of the Year. Chicago u. a. 1996, S. 298 (Abb. 3: Religionsstatistik).

<sup>45</sup> Vgl. Jörg Splett: Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort (1971). 2. Aufl. Freiburg u. a. 1985, S. 249-251; die Antworten des Autors finden sich ebd., S. 251-298. Fast alle Einwände (etwa erkenntnistheoretischer, phänomenologischer und soziologischer Provenienz) zielen letztlich auf die (vermeintliche oder tatsächliche) Subjektzentrierung des Heiligkeits-Begriffes. Siehe auch Ders.: Art. Heiliges. In: LeRe, S. 255 f.

<sup>46</sup> Gustav Mensching: Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart 1959, S. 18 f. Diese verkürzende Bestimmung leitet auch viele theologische Untersuchungen mit tendenziell religionswissenschaftlichem Charakter; vgl. etwa zuletzt Rainer Albertz: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (GAT 8/1.2). 2 Bd.e. Göttingen 1992 (hier: Bd. 1, S. 30 Anm. 48). Aus der Sicht pluralistischer Religionstheologie wird G. Menschings Verständnis nicht selten ausdrücklich favorisiert; vgl. etwa zuletzt Udo Tworuschka: »Ein und derselbe Mond spiegelt sich in allen Wassern ...« Gustav Mensching und die Religionen. In: JbIB 1 (1990/91), S. 61-76.

more essential than the notion of God. Real religion may exist without a definitive conception of divinity, but there is no real religion without a distinction between holy and profane.«<sup>47</sup> Infolge seiner Orientierung an der Religionsphilosophie Friedrich Schleiermachers ließ N. Söderbloms Grundansatz jedoch keinerlei verantwortete Aussagen über den transsubjektiven und transsozialen Charakter des neugewonnenen Religionsbegriffes zu;<sup>48</sup> diesem Manko suchte Rudolf Otto unter Rückgriff auf Ernst Troeltsch und dessen Ansicht vom religiösen Apriori<sup>49</sup> abzuwehren: Seine Erfolgsschrift ›Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen‹ (1917)<sup>50</sup> litt jedoch von Anfang an unter den Auswirkungen methodischer Spannungen zwischen Transzendentalphilosophie, Phänomenologie und Religionspsychologie.<sup>51</sup> Expressive Sprachlichkeit und fragmentierte Darstellungsweise verstärkten die Angreifbarkeit seiner Thesen noch;<sup>52</sup> dennoch scheinen die anhaltenden Diskussionen Rudolf Ot-

<sup>47</sup> Nathan Söderblom: Art. Holiness (General and Primitive). In: ERE Bd. 6, S. 731-741. Eine deutsche Übersetzung findet sich bei Carsten Colpe (Hg.): Die Diskussion um das ›Heilige‹ (WdF 305). Darmstadt 1977, S. 76-116.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu vor allem die Ausführungen von Eric J. Sharpe: Nathan Soederblom and the study of religion. Chapel Hill u. a. 1990.

<sup>49</sup> Als religiöses Apriori begreift Ernst Troeltsch angeborene Ahnung und Präsenzempfinden des ›Absoluten‹ in jedem Menschen; vgl. etwa Ernst Troeltsch: Wesen der Religion und der Religionswissenschaft (1906). In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 2. Aalen 1962, S. 452-492; Ders.: Zur Frage des religiösen Apriori (1909). In: Ebd., S. 754-768. Zur Religionsphilosophie E. Troeltschs siehe vor allem Johannes Hessen: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung. München 1963; Hans-Georg Drescher: Ernst Troeltsch. Leben und Werk. Göttingen 1991, S. 312-409; Heinrich Balz: Gewähren lassen, Eingreifen, Anknüpfen. Ernst Troeltsch und Gustav Warneck in der Auseinandersetzung über Religionen und Mission 1906-1908. In: BThZ 13 (1996), S. 159-183.

<sup>50</sup> Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau 1917. Rudolf Ottos Werk erlebte allein im deutschsprachigen Raum bis 1963 35 Auflagen; selbst von einer 1979 gedruckten Sonderausgabe verkauften sich mittlerweile über 50.000 Exemplare.

<sup>51</sup> Die ältere Diskussion ist hervorragend dokumentiert bei Carsten Colpe (Hg.): Die Diskussion um das ›Heilige‹ (Anm. 47). Unter den katholischen Diskussionsbeiträgen ragt heraus Wilhelm Schmidt: Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionspsychologische Untersuchung. München 1923; siehe aber auch Jaques Grand' Maison: Die Welt und das Heilige (frz. u. d. T. ›Le monde et le sacré‹). Salzburg 1970. Aus evangelischer Perspektive würdigt R. Ottos Theorie Hans-Walter Schütte: Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos. Berlin 1969.

<sup>52</sup> Rudolf Ottos Diktion erzwingt nicht nur einen weitgehenden Verzicht auf zitierende Wiedergabe seiner Positionen (so schon Jörg Splett: Die Rede vom Heiligen [Anm. 45], S. 47); sie führte nicht selten auch zu einem psychologistischen Mißverständnis. Vgl. etwa Joseph Geysler: Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch ›Das Heilige‹. Freiburg 1922. Die phänomenologische Grundausrichtung erkennt völlig richtig Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen I: Religiöse Erneuerung. Leipzig 1921, S. 347 u. ö. Siehe hierzu bes. die Übersicht bei Leon P. Schlamm: Rudolph Otto's theory of religious experience in The idea of the Holy. A study in the phenomenology and philosophy of religion. Diss. Canterbury 1988.

tos wesentliche Grundpositionen zu bestätigen:<sup>53</sup> Zwar muß sein transzendentalphilosophischer Versuch für gescheitert erklärt werden, das Heilige im erkenntnistheoretischen Sinne Immanuel Kants neben dem Wahren, Guten oder Schönen zur unhinterfragbar-apriorischen und quasi eingeborenen Erkenntniskategorie jedes Menschen schlechthin zu erklären.<sup>54</sup> Rudolf Ottos phänomenologische, teilweise leider unausgeführte Analyse hält dagegen kritischen Anfragen durchaus stand: Indem er nämlich gemäß Edmund Husserls phänomenologischem Grundgesetz auf einer permanenten Wechselbeziehung zwischen dem ›Sensus numinis‹ (Husserls Noesis) und der unableitbaren Erscheinung des ›Numen‹ als ›Sanctum mysterium tremendum et fascinans‹ (Husserls Noema) beharrt, gelingt Rudolf Otto die transsubjektive Begründung eines genuin religiösen Aktes, mithin die phänomenologische Benennung ubiquitärer Spezifika des Homo religiosus.<sup>55</sup> In Rudolf Ottos eigener Terminologie ausgedrückt: Jenseits bloßen, dem eigenen Welterleben womöglich extrapolierten Bewußtseins von etwas ›Ganz Anderem‹ (Sensus Numinis) prägt das Welt- und Selbstverhältnis eines Homo religiosus angesichts der Erscheinung des Heiligen als Widerfahrnis umfassender Kontrastharmonie zwischen zurückschauender Scheu (Mysterium tremendum) und anziehungsmächtiger Ergriffenheit (Mysterium fascinans) die ahnende (Glaubens-) Gewißheit seiner Objektivität. Zutreffend re-formuliert Richard Schaeffler Rudolf Ottos fundamentale Einsicht: »Der Begriff ›Gott‹ könnte dann beispielsweise diejenige im religiösen Akt intendierte Wirklichkeit benennen, die im Gebet beim Namen gerufen werden kann, auch wenn Himmel und Erde vergehen, oder die in der Erscheinungsgestalt menschlichen Handelns dasjenige Werk bewirkt, das dem Menschen nicht als Ergebnis seines Wirkens

<sup>53</sup> Wichtige Beiträge der neueren Diskussion bilden etwa Harald Biezais: ›Die heilige Entheiligung des Heiligen‹. In: Hans Peter Duerr (Hg.): *Alcheringa oder die beginnende Zeit. Studien zu Mythologie, Schamanismus und Religion*. Frankfurt/M. 1983, S. 165-185; Carsten Colpe: *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*. Frankfurt/M. 1990; Robin Minney: *The development of Otto's thought 1898-1917*. In: *RelStz6* (1990), S. 505-524; Jay G. Williams: *The idea of the Holy. A study of the development of Rudolf Otto's thought*. In: *JRelSt 18* (1990), S. 50-66; Carsten Colpe: *Art. Heilig (sprachlich); Das Heilige*. In: *HRWG Bd. 3*, S. 74-99; Ernst Feil: *Neues Interesse am ›Heiligen? Heutige Annäherungsversuche an eine religiöse Grundkategorie*. In: *HerKorr 47* (1993), S. 423-428; Gebhard Löhr: *Rudolf Otto und das Heilige*. In: *ZRGG 45* (1993), S. 113-135; Melissa Raphael: *Rudolph Otto and the concept of holiness*. Oxford 1997.

<sup>54</sup> Diese Auffassung vertreten einhellig alle in Anm. 53 genannten Autoren; bereits Harald Biezais meint lakonisch: »Einer erkenntnistheoretischen Prüfung (im Sinne der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, Anm. der Verf.) hält Ottos These nicht stand.« (Harald Biezais: ›Die heilige Entheiligung des Heiligen‹ [Anm. 53], S. 172); siehe auch Carsten Colpe: *Art. Heilig (sprachlich); Das Heilige* (Anm. 53), S. 94 f. (›Erkenntnistheorie‹).

<sup>55</sup> Zur phänomenologischen Methode Edmund Husserls vgl. Ders.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Halle 1913 (vor allem: S. 179-201). Ihre Leistung beschreiben zutreffend Elisabeth Ströker: *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt/M. 1987;