

ihr und in ihr am ursprünglichsten, Erfahrung Gottes ist, daß sie als Nächstenliebe Gottesliebe ist und gar nicht anders sein kann, so daß auch diese, aus der Glaubensnot entstandene Sorge um den Menschen, wenn sie nur radikal und tief genug gelebt wird, noch einmal Erfahrung Gottes werden kann, ja diese ist, auch wo sie als solche nicht erkannt wird.

Im Anhang des Buches von Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, schreibt Liselotte Richter, daß Camus den von ihm so oft kritisierten „existentiellen Sprung“ ins Religiöse verweigert, „weil er nicht gut springen kann“<sup>13</sup>. Man sagt unserer Zeit nach, daß die Zeichen für den Atheismus noch nie so gut standen wie heute. Das ist richtig. Man *kann* Nein sagen, man kann leugnen, man kann von sich behaupten, daß man nun leider einmal nicht gut springen kann und man kann sich in der Ertragung dieses quälenden Neins auch mutig, ehrlich, konsequent und tapfer vorkommen. Man kann aber auch überzeugt davon sein, daß dieses Nein nicht ohne ein grausames Verbiegen der alltäglich geinachten Erfahrungen möglich ist.

---

<sup>13</sup> Albert Camus, a. a. O., S. 115.

## Zum Dialog zwischen Christen und Nichtchristen

Irmgard Ackermann, München

Wenn auch der Dialog zwischen Christen und Nichtchristen keine „Erfahrung“ unserer Zeit ist, so ist er doch eigentlich erst in unserer Zeit, genauer gesagt, im Zusammenhang mit dem Aufbruch des Konzils, in einer bisher nie dagewesenen Weise als eine der dringendsten Anforderungen an die Christenheit ins Bewußtsein gerückt. Sowohl nach innen als auch nach außen hin, sowohl im Rahmen der Seelsorge als auch im Rahmen der Mission wird der Dialog neben dem Zeugnis der brüderlichen Liebe immer mehr als das eigentliche Herzstück religiöser Lebendigkeit angesehen, und man kann voraussehen, daß der Dialog neben den bisher wichtigsten Formen der Glaubensweitergabe, der Predigt und Lehre, immer mehr an Bedeutung gewinnen wird. Wenn diese Entwicklung im innerchristlichen Raum in erster Linie mit dem Mündigwerden des Laien zusammenhängt,

so nach außen hin mit einer gewandelten Missionssituation und einer neuen Reflexion über die Rolle der nichtchristlichen Religionen und der Situation der Nichtchristen im Heilsplan Gottes.

Wo aber spielt sich dieser Dialog ab? Man spricht vom Dialog der Religionen und meint damit den Austausch auf religionswissenschaftlicher Ebene als Voraussetzung und Zeichen der Öffnung auf andere Religionen hin. Man spricht vom Dialog und denkt dabei an die offizielle und institutionelle Kontaktnahme der Kirche mit den nichtchristlichen Religionen in ihren offiziellen Vertretern, wie sie vor allem gepflegt wird durch das eigens dazu errichtete Sekretariat. Aber man vergißt allzu leicht, daß mit einer solchen noch so begrüßenswerten und notwendigen Schaffung der Strukturen für einen Dialog nicht schon alles getan ist. Man denkt zu wenig an den Dialog als Gespräch zwischen Christen und Nichtchristen auf persönlicher Ebene und vor allem: man pflegt ihn zu wenig.

Nicht vom wissenschaftlichen oder institutionellen Dialog zwischen den Religionen, sondern vom brüderlichen Dialog zwischen Christen und Nichtchristen (und zwar in erster Linie mit Nichtchristen aus Ländern, die nicht vom Christentum geprägt sind) soll also in unserem Zusammenhang die Rede sein. Ein solcher Dialog wird bestimmt durch die vorgefundene religiöse Situation in den nichtchristlichen Ländern, eine Situation, die weder Optimismus noch Pessimismus, vielmehr Realismus verlangt. Der zum Gespräch bereite Christ wird in manchen Ländern heute vielleicht lange suchen müssen, bis er einen Gesprächspartner findet, der seinen Vorstellungen vom gläubigen Nichtchristen entspricht, und die konkrete Situation wird vielleicht nicht dem entsprechen, was er unter der oft zitierten Neubelebung der nichtchristlichen Religionen erwartet. Er wird nicht die Augen vor der Tatsache verschließen können, daß die traditionellen Religionen in der heutigen Welt immer mehr an Terrain verlieren, eine immer geringere Rolle im Gesamt des modernen Lebens spielen, nur zu oft dem Andrängen der Probleme der Zeit nicht gewachsen scheinen. Ist der Dialog zwischen den Religionen durch die unaufhaltsame Entwicklung unserer Welt nicht bereits überholt, zum Scheitern verurteilt, bevor er wirklich begonnen hat?

Damit soll nicht bestritten werden, daß es auch heute noch Länder oder Bevölkerungsgruppen gibt, in denen die überlieferte Religion in einer verhältnismäßig homogenen Welt noch eine unmittelbare Bedeutung für das religiöse und soziale Leben haben kann. In einem solchen Fall bietet sich selbstverständlich der Zugang über diese Religionen für ein Gespräch mit Nichtchristen an. Aber was noch weithin, wenn auch sicher nicht mehr uneingeschränkt, Gültigkeit haben mag etwa für das Indien von heute, gilt sicher nicht mehr für die Welt von heute und noch weniger für die Welt

von morgen. Ob es noch für das Indien von morgen gelten wird, scheint zumindest fraglich.

Für eine Begegnung mit Nichtchristen ist es daher entscheidend, zu sehen, daß ein Dialog auf religiöser Ebene sich keineswegs auf das Gespräch mit Gläubigen anderer Religionen zu beschränken hat: Wenn auch die Religionen ein privilegierter Ort der Gottesbegegnung sein können, sind sie es doch weder ohne weiteres noch ausschließlich, denn die traditionellen Religionen nehmen weder als Frucht noch als „Vermittler“ (das Wort „Vermittler“ immer nur im sekundären Sinne verstanden, denn *der* Mittler aller Gnade ist Jesus Christus) der Gnade eine einzigartige Stellung ein: sie werden vielleicht *eine*, aber keineswegs die einzige Ausdrucksform der Gottesbegegnung sein; sie werden vielleicht *eine*, aber keineswegs die einzige Quelle sein, durch die die Gnade den Menschen trifft. Muß also ein Christ, der die innere Bereitschaft zur Offnung gegenüber den Nichtchristen hat, es einfach bedauern, daß er, um ein Beispiel zu wählen, das uns paradigmatisch für die moderne Entwicklung zu sein scheint, in Japan sehr selten Gelegenheit haben wird, durch Begegnung mit Buddhisten existentiell den „Werten des Buddhismus“ zu begegnen, die ihm vielleicht durch das Studium des Buddhismus vertraut sind? Sollte er statt dessen nicht vielmehr dem nachspüren, was für den modernen Japaner der Grund dafür ist, daß er sich selbst als „religiös außerhalb jeder Religion“ ansieht, und worin für den religiösen Menschen die Transzendenzerfahrung außerhalb der Strukturen der Religionen liegen kann?

Gerade in unserer Zeit kann das Religiöse also nicht mehr eindeutig und ausschließlich als Domäne der Religionen angesehen werden. Es muß immer mehr mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß das bewußte Abdrücken von den traditionellen Formen der Religionen geradezu ein Imperativ der Religiosität sein, das Verlangen nach tieferer Gottesbegegnung ausdrücken kann. Es scheint uns daher unannehmbar, die vorgefundenen Religionen nicht nur (berechtigterweise) als einen legitimen, sondern als den für Nichtchristen „obligatorischen“ Heilsweg anzusehen<sup>1</sup>. Die Treue gegenüber den überlieferten Formen der Religionen ist kein eindeutiges Zeichen mehr für das Bewegtwerden vom Geist, wohl aber die Treue gegenüber der empfangenen Gnade, die sich sowohl durch die Form einer traditionellen Religion als auch durch eine geistige Erfahrung außerhalb der Religionen anbieten kann. So ist das Schwinden der Bedeutung der Religionen, ihr Weggedrängtwerden aus den Zentren der vitalen Interessen in unserer Welt von heute nicht ohne weiteres ein Zeichen für das

<sup>1</sup> So etwa: G. Thils: *Propos et Problèmes de la Théologie des Religions nonchrétiennes*. Tournai 1966. S. 148, 150, 153.

Schwinden an Religiosität, sondern vielleicht eher das Gegenteil, denn Erfahrung der Gnade kann sich innerhalb wie außerhalb der Religionen vollziehen. Diesen Sinn für das Religiöse auch außerhalb der Religionen wecken und wahren zu helfen, kann daher unter Umständen eine viel wichtiger Aufgabe für das Christentum sein, als ein Bemühen um die Religionen selbst, die ja als Heilsweg nur soweit Berechtigung haben, als sie für den Einzelmenschen Ort der Gottesbegegnung sind. (Dass die Religionen darüber hinaus auch einen objektiven Wert, nämlich einen historisch-kulturellen und sozialen Wert als Ausdruck menschlichen Geistes und menschlicher Gemeinschaftsformen haben, braucht in unserem Zusammenhang nicht berücksichtigt zu werden.) Wir haben also keinen Grund, die nichtchristlichen Religionen zu bewundern (es sei denn als Objektivationen des menschlichen Geistes), wenn wir auch allen Grund haben, die konkrete Übersetzung dieser Religionen in Spiritualität und Leben der Nichtchristen zu bewundern. Gerade die katholische „Entdeckung“ der nichtchristlichen Religionen in den letzten Jahrzehnten ist weithin der Gefahr erlegen, in unrealistische Schwärmerei von den „Werten der Religionen“ zu verfallen und sie als παιδαγόγοι εἰς Χριστόν, als Erzieher zu Christus hin, zu sehr zu strapazieren. Wenn sich also der Ort der Gottesbegegnung aus den institutionellen Religionen hinausverlagert und vager erscheinende Formen der Religiosität annimmt, so braucht das kein Grund zur Klage oder Besorgnis zu sein.

Aber ist es nicht ein Zeichen unserer Zeit, dass nicht allein die Religionen immer mehr an Bedeutung verlieren, sondern darüber hinaus, dass auch das Gespür für das Religiöse immer mehr im Schwinden begriffen ist? Ist nicht die technische Zivilisation ihrem Wesen nach ein Feind jeder religiösen Erfahrung? Wie soll in diesem Zusammenhang etwa ein moderner Israeli (ein Beispiel möge für viele stehen) gesehen werden, dem nicht nur der jüdische Glaube als überlebt, als zu eng gewordenes Kleid erscheint, sondern der sich selbst als einen Menschen ansieht, der keinen Sinn für das „Übernatürliche“ hat, den nichts so vital interessiert wie der Aufbau seines Landes und der sich mit seiner ganzen Person dafür engagiert? Ist er für den Dialog als geistliches Gespräch schlechthin „abzuschreiben“? Oder bedürfen nicht vielmehr unsere Vorstellungen vom Ort der Gottesbegegnung einer nochmaligen Ausweitung? Kann nicht gerade eine solche „Hinwendung an die Welt“ das Aufbrechen neuer Werte bedeuten, durch die die Gnade den Menschen trifft? In der Hingabe an seine Aufgabe, im Gefühl der Solidarität und Angewiesenheit aufeinander, im Bewusstsein der Verantwortung und Einsatzbereitschaft etwa, also gerade in den ganz profanen Bereichen, können sich die λόγοι σπερματικοί (Samenkörner der göttlichen Offenbarung) finden als konkreter Anruf der Gnade.

Nicht nur das Mißtrauen gegenüber den überlieferten Formen der Religionen, auch das Mißtrauen gegenüber jeder Form von „Religiosität“ braucht noch nicht Verschließen gegenüber der Gnade zu bedeuten, sondern kann gerade für diesen Menschen das Mittel sein, dessen sich Gott bedient. Nicht nur die Ausweitung von den Religionen zur „Religiosität außerhalb der Religionen“, sondern auch die Möglichkeit der Verlagerung des Ortes der Gottesbegegnung von der Transzendenz in die Innanzen muß daher bei der Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen in Betracht gezogen werden. Um in diesem Zusammenhang das oben angeführte Beispiel weiterzuführen: Ein Christ, der sich mit den Israeli gemeinsam in der profanen (und zum Teil antichristlichen) Welt engagiert und die berechtigten Anliegen menschlichen, technischen, wissenschaftlichen Fortschritts sowie die Lebensbedingungen mit ihnen teilt, dürfte einen wichtigeren und zukunfts-trächtigeren Beitrag zum Gespräch zwischen Christen und Nichtchristen leisten oder zumindest leisten können, als ein anderer, der von außen her den Dialog mit dem Judentum auf religiöser Ebene sucht. Wenn den Religionen durchaus ihr Platz in solchem Gespräch zugestanden werden soll, so ist ihre Rolle doch damit zugleich relativiert.

Als Konsequenz für die Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen ergibt sich daraus:

Es gibt verschiedene Ebenen geistiger Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen, die, vom christlichen Standpunkt aus gesehen, alle die religiöse Wirklichkeit des Lebens treffen können. Die Ebene dieser Begegnung wird bestimmt durch den jeweiligen Ort der Gottesbegegnung, die der Nichtchrist als Voraussetzung mitbringt. Danach ergibt sich, schematisch ausgedrückt, eine dreifache Form des Dialogs:

- die Begegnung im Bereich der Religionen, also der Dialog zwischen Gläubigen verschiedener Religionen, wenn für meinen Gesprächspartner die Religion selbst existentielle Bedeutung hat. Es muß damit gerechnet werden, daß ein Dialog auf dieser Ebene immer mehr gegenüber den anderen zurücktreten wird, und es gibt Länder und Bevölkerungsgruppen, die in diesem Sinne von vornherein von einem Dialog ausgeschlossen wären.
- die Begegnung im Bereich einer allgemeinen Transzendenzerfahrung, wenn mein Partner keine der vorgegebenen Religionsformen als wirkkräftig für sein Leben anerkennt, aber trotzdem bewußt aus religiösen Motiven lebt.
- die Begegnung in der profanen Welt, wenn mein Gesprächspartner keine religiöse Wirklichkeit für sein Leben anerkennt, aber doch durch sein ehrliches Engagement in der profanen Welt unbewußt dem Anruf der Gnade folgt.

Man kann einwenden, daß diese Einteilung die Vielfalt der religiösen Wirklichkeit nicht zu fassen vermag. Sicherlich nicht! Es kommt uns nicht darauf an, den einzelnen Nichtchristen in eine dieser drei Gruppen einzurichten, sondern unser Anliegen ist ein anderes: Gegenüber der traditionellen theologischen Auffassung vom Dialog muß betont werden, daß sich dieser Dialog nicht auf die Gläubigen anderer Religionen beschränken darf. Gegenüber der modernen Auffassung vom Tod der Religionen in einer säkularisierten Welt und der Forderung nach einem neuen, „nicht-religiösen“ Sprechen über Gott, einer Auffassung, die, auf Bonhoeffer zurückgehend, auch im katholischen Raum den Blick für ein berechtigtes Anliegen geöffnet hat, soll dagegen herausgestellt werden, daß Religion und Religiosität auch aus der heutigen Welt keineswegs verschwunden sind und daß es zwischen den beiden oben genannten Extremen vielfältige Abstufungen der Einstellung gegenüber dem Religiösen gibt. Nicht der Pluralismus der Religionen ist das eigentlich Verwirrende in unserer heutigen Situation, sondern vielmehr der Pluralismus der Haltungen gegenüber der religiösen Wirklichkeit.

## I.

Wenn vom Dialog zwischen Christen und Nichtchristen die Rede ist, denkt man dabei im allgemeinen ausschließlich an den Dialog mit Gläubigen anderer Religionen. Wie schon deutlich geworden sein dürfte, scheint uns diese Ebene des Gesprächs die am wenigsten zukunftsträchtige und neben den beiden anderen immer stärker zurücktretende zu sein, aber solange es Gläubige anderer Religionen gibt, die für ein solches Gespräch aufgeschlossen sind, darf der Christ darin einen Anruf Gottes für sich selbst sehen.

Worum also geht es in einem solchen Gespräch? Nicht um Informationen, die mir ein religionswissenschaftliches Handbuch klarer, nicht um Weisheit, die mir die Heiligen Schriften der Religionen meist tiefer geben können als ein Gespräch. Auch die Antwort: „Es geht darum, daß der Hinduist ein besserer Hinduist, der Mohammedaner ein besserer Mohammedaner wird“, sieht am Entscheidenden vorbei, wenn man nicht gleich hinzufügt: „und darum, daß der Christ ein besserer Christ wird“. Es gilt also, zunächst ganz radikal ernst zu machen mit der Voraussetzung, daß wir einander menschlich auf der gleichen Ebene begegnen: als Gläubige, die ihre Kraft und ihre Gewißheit aus dem Glauben empfangen, und als Sünder, die in nur unvollkommener Weise Antwort geben und ständig der Bekehrung bedürfen.

Gift für ein Gespräch unter Gläubigen verschiedener Religionen ist nicht nur jede Apologetik und jedes Beurteilen (was meist Verurteilen bedeu-

tet) der anderen Religion nach den Kriterien der eigenen, sondern auch die Versuchung, die auf Seiten der Christen nicht selten anzutreffen ist, sich selbst für die Religion des Gesprächspartners für zuständiger zu halten als diesen. Dies mag für die objektive Kenntnis der anderen Religion vielleicht in einzelnen Fällen zutreffen, aber darauf kommt es ja gerade nicht an, vielmehr auf die Erfahrung der Lebensmächtigkeit des Glaubens, die man immer nur im eigenen Glauben vollziehen kann. Auch wer also nicht alle objektiven Möglichkeiten seines eigenen Glaubens realisiert (und wer könnte das?), ist selbstverständlich zuständiger für eine Glaubensaussage als jemand anders, der von außen her eine größere objektive Kenntnis dieser Religion haben mag.

Dazu kommt eine andere Schwierigkeit für ein Glaubensgespräch, die Ursache dafür, daß so mancher Versuch zu einem solchen Gespräch kläglich scheitert, daß man aneinander vorbeiredet: Der Christ ist im allgemeinen durch die abendländische Tradition und Erziehung in viel stärkerem Maße auf eine Reflexion über den Glauben eingestellt als die Gläubigen anderer Religionen (der Islam bildet hier eine gewisse Ausnahme), die meist keine systematische Glaubensunterweisung erhalten und deren Religions- und Glaubensbegriff nur schwer rational zu fassen ist. Das weitgehende Fehlen eindeutiger dogmatischer Aussagen und die Verschiedenartigkeit der Religionsstruktur erschwert eine vergleichende Konfrontation mit dem Christentum. Die Aussage einer Hinduistin dürfte unter diesem Aspekt aufschlußreich sein für das Dilemma, in dem sich viele Nichtchristen finden, wenn sie von Christen in ein Gespräch über den Glauben gezogen werden: „Die Religion ist für uns kein abgesonderter Bezirk des Lebens, über den wir ‚an sich‘ Auskunft geben können. Die Religion ist weniger unterschieden vom Gesamt des Lebens. Wir denken weniger über Religion nach, und sie tritt uns nur in bestimmten Situationen des Lebens ins Bewußtsein<sup>2</sup>.“ Der Christ hat solche Schwierigkeiten subjektiver und objektiver Natur zu berücksichtigen, wenn er sich den Zugang nicht von vornherein verbauen will. Wenn auch die Kenntnis der eigenen Religion Voraussetzung für ein solches Gespräch ist, so ist doch das Entscheidende nicht diese Kenntnis, sondern die Übersetzung dieser Kenntnis in die Lebenswirklichkeit.

In einem solchen Gespräch wird es sich also bei den günstigsten Voraussetzungen und dem nötigen Vertrauen konkret etwa darum handeln, persönliche Erfahrungen auszutauschen, etwa die, wie das Wagnis des Glaubens in der konkreten Situation des Lebens möglich ist, welche Antwort und Hilfe der eigene Glaube für die Bewältigung all dessen gibt, was auf

<sup>2</sup> Dieses und die im folgenden angeführten Beispiele entstammen persönlichen Gesprächen, Briefen und Aufzeichnungen asiatischer Nichtchristen.

diesen Menschen einstürmt, wo für den Gläubigen das Zentrum seines Glaubens liegt, wie das Dunkle und Bedrückende in der Welt angenommen und durchgestanden werden kann und trotzdem Hoffnung und Freude den Glauben tragen. Von dem Schmerz um die „Falten und Runzeln“ der eigenen Glaubensgemeinschaft wird vielleicht die Rede sein, aber auch vom Suchen nach Erneuerung und dem Erlebnis der Brüderlichkeit in dieser Gemeinschaft der Gläubigen. Vielleicht wird ein solches Gespräch sogar im gemeinsamen Gebet gipfeln: auch wer das Credo nicht mit uns teilt, kann das Paternoster mit uns teilen, wie wir umgekehrt etwa das Gotteslob des Hinduisten in vielen Fällen zu unserem machen können.

Wir besitzen ein einzigartiges „Gesprächsmodell“ für ein Gespräch zwischen Gläubigen verschiedener Religionen. In unserer Zeit würde dieses Gespräch nicht nur von der äußeren, sondern auch von der psychologischen Situation her einen anderen Verlauf nehmen, und es dürfte weniger selbstverständlich sein, einen Partner für ein solches Gespräch zu finden, aber trotz dieser Vorbehalte ist es erstaunlich, wie sehr dieses wesenhaft geistliche Gespräch, vor zweitausend Jahren geführt, noch die auch heute gültige Grundsituation eines Gespräches unter Gläubigen verschiedener Religionen trifft und auch unter diesem Aspekt, der allerdings in dieser Begegnung nicht der einzige ist, aktuell geblieben ist. Trotz der unbestrittenen (hier zunächst: menschlichen) Überlegenheit des einen Partners ist es nicht Lehre, sondern echtes Gespräch, in dem ein Wort das andere hervorlockt und jeder Gebender und Nehmender ist.

Das Gespräch beginnt mit einer Bitte und mit dem Erstaunen über diese Bitte: „Wie kannst du als Jude mich, die Samariterin, um einen Trunk bitten?“ Scheint es nicht alle Konventionen in Frage zu stellen, wenn der Jude den Nichtjuden<sup>3</sup> „braucht“, und ist es nicht für viele noch heute ein Skandalon, wenn der Christ vom Nichtchristen einen „Trunk“ erbittet? Aber eben: seine erfrischende und belebende Wirkung erfährt man nur, wenn man davon gekostet hat. Die Glaubensunterschiede werden in diesem Gespräch nicht verdeckt oder verwischt, sondern beim Namen genannt; nicht um auf dem eigenen Recht zu bestehen, sondern um eine persönliche Not aufzuzeigen, einen Zweifel anzumelden, eine Lösung zu suchen. „Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet. Ihr aber sagt, in Jerusalem sei die Stätte, wo man anbeten müsse.“ Die Antwort läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig, und für unser Empfinden mag sie allzu apodiktisch klingen, aber es ist ein Wort, das gesagt werden muß: „Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen: denn das Heil kommt

<sup>3</sup> Daß das Verhältnis der Juden zu den Samaritern vor 2000 Jahren wegen des weitgehend gemeinsamen religiösen und kulturellen Hintergrundes sehr verschieden ist vom Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen heute, darf in unserem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben.

von den Juden.“ Damit ist die Gesprächsbasis auch für den Christen genau umrissen: der Unterschied auch zwischen Christen und Nichtchristen liegt nicht darin, daß der eine anbetet und der andere nicht, daß der eine die Gnade „besitzt“ und der andere nicht, daß der eine im Heil und der andere im Unheil steht, sondern der einzige (allerdings wesentliche) Unterschied liegt darin, daß der eine den kennt, durch den ihm das Heil zukommt, und der andere nicht. Der Christ kann seinen Gesprächspartner nicht darüber im Ungewissen lassen, daß nach seinem Glauben alles Heil, auch das Heil des Nichtchristen, von Christus kommt (und in dieser Feststellung liegt schon eingeschlossen, daß es nicht ausschließlicher Besitz der Christen sein kann!), aber daraus folgt weder: „Du mußt in Jerusalem (in der Kirche) anbeten“, noch: „Es ist gleich, wo man anbietet“, sondern die Gegensätze werden auf höherer Ebene aufgehoben: „Es kommt aber die Stunde, und jetzt ist sie da, wo die wahren Anbeter den Vater in Geist und Wahrheit anbeten werden, denn solche Anbeter sucht der Vater.“ Wo sich dies ereignet, ereignet sich Gnade, auch dann, wenn der nicht erkannt wird, der sich enthüllt im Bezug des Gesprächs, als der sich in das Gespräch wesenhaft Hineingebende: ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι, „Ich bin es, der mit dir spricht“, oder, schärfer ausgedrückt: „Ich bin der im Gespräch mit dir Anwesende“.

Bis hierhin das „Gesprächsmodell“ und „Modellgespräch“ – oder sollte es doch noch weitergehen? Der Bericht kann nicht abgetrennt werden von der Person dessen, der da spricht: Er ist ja nicht „bloß“ Jude, sondern er kann von sich sagen: „Wer mich sieht (wir dürfen hinzufügen: und hört), der sieht (und hört) den Vater.“ Es ist das Wort Gottes, das durch ihn den Menschen trifft, ein Wort, das weiterwirkt und wandelt. Aber fällt nicht von hier aus auch ein neues Licht auf das Gespräch zwischen Christen und Nichtchristen? Gottes Geist wirkt durch das menschliche Wort, das oft unvollkommene Wort hindurch in dem Maße unserer Offenheit für das Wirken des Geistes. Durch das Wort des Christen wie durch das Wort des Nichtchristen kann die Gnade den anderen berühren und wandeln. Hinter dem Wort des Gesprächspartners wird ein anderes hörbar: „Ich bin es, der mit dir spricht.“

## II.

Ein Gespräch unter Gläubigen verschiedener Religionen fordert zwar ein vertieftes Eingehen auf die Voraussetzungen des Partners, ist aber in vieler Hinsicht gar nicht so sehr verschieden von einem geistlichen Gespräch unter Gläubigen der gleichen Religion. Ganz anders dagegen steht es um den Zugang und vielleicht gar um das Verständnis für die Möglichkeit eines

Gespräches mit einem religiösen Menschen, der außerhalb jeder Bindung an die überlieferten Religionsformen steht<sup>4</sup>. Dies bedeutet zwar, daß sein Heilsweg sich nicht durch eine vorgegebene Gemeinschaft und in ihr öffnet, aber auch nicht, daß dieser Heilsweg außerhalb jeder soziologischen Bindung liegt. Im Hintergrund können sowohl alte Bindungen an religiöse Formen als auch das kulturelle Erbe seines Landes, aber ebensogut westliche Philosophie, Christentum, Marxismus oder andere Geistesströmungen bestimmt sein. Das Soziogramm aus diesen verschiedenen und oft widerstrebenden Komponenten wird aber in jedem Einzelfall sehr verschieden sein. Der Pluralismus zeigt sich gerade auf dieser Ebene in verwirrender Form. Es genügt also nicht wie in der ersten Gruppe nur ein Einstellen auf die mehr allgemeinverbindlichen religiösen Anschauungen einer soziologisch weitgehend geschlossenen Gruppe, sondern es wird ein Eindringen in das je eigene Weltanschauungsgefüge des Gesprächspartners erforderlich, ein Faktor, der die Voraussetzungen für das Gespräch erschwert, aber zugleich den Reiz eines solchen Gespräches ausmacht und von vornherein jede Routine ausschließt. Im Gegensatz zur ersten und zur dritten Ebene des Gesprächs, zum Gespräch mit Gläubigen anderer Religionen und zum Gespräch mit Menschen, die sich selbst als „Ungläubige“ bezeichnen, fällt dieses Phänomen der „Religiosität außerhalb der Religionen“ im Vergleich zu nichtchristlichen Ländern in den Ländern alter Christenheit wenig ins Gewicht<sup>5</sup>. Für weite Teile der Welt ist diese Gruppe, die oft die geistig am höchsten stehenden Menschen ein-

---

<sup>4</sup> Wie der vorige Abschnitt, so beziehen sich auch dieser und, weniger ausdrücklich, der folgende auf die Begegnung mit Nichtchristen außerhalb des traditionell christlichen Raumes, auf die „Missionssituation“, in erster Linie Asiens.

<sup>5</sup> Es wird immer fragwürdiger, einen empirischen Beweis für die Überlegenheit des Christentums über andere Religionen erbringen zu wollen. Bekannt sind Beispiele Außenstehender, wie etwa Gandhis, die trotz besten Willens und ernsthaften Suchens das faktsche Christentum nicht als überzeugend erfahren konnten. Das Konto der Christenheit ist vor der nichtchristlichen Welt belastet durch Kriege und Kolonialismus, Materialismus und verhängnisvolle Ideologien. Überzeugende Beispiele sittlicher Strahlkraft im Rahmen des Christentums werden sogleich relativiert durch zahlenmäßig stärkere sittlichen Tiefstandes einerseits, durch ähnliche leuchtende Beispiele in nichtchristlichen Ländern andererseits. Statistiken über das Christentum werden mit Recht mit größter Skepsis betrachtet, Werke der Nächstenliebe sind schon längst kein „Exklusivgut“ der Christenheit mehr. Es scheint dagegen einer Frage wert zu bleiben, ob die Tatsache des weitgehenden Fehlens des Phänomens der „Religiosität außerhalb der Religionen“ gegenüber seiner zunehmenden Stärke in nicht vom Christentum geprägten Ländern nicht doch ein äußerer Beweis für die innere Kraft des Christentums ist, den religiös Suchenden im allgemeinen eine Antwort zu geben. Dieses Phänomen der „Religiosität außerhalb der Religionen“ bestimmt weitgehend die religionssoziologische Struktur in nichtchristlichen Ländern in auffälligem Unterschied zu den Ländern alten Christentums, in denen (stark vereinfacht ausgedrückt) dieses Phänomen kaum ins Gewicht fällt gegenüber allen Abstufungen religiöser Indifferenz einerseits und gegenüber christlicher (wenn auch nicht immer kirchlicher) Religiosität andererseits.

schließt, ein wesentliches Kriterium der Missionssituation. Konversionen zum Christentum gehen meist aus dieser Gruppe hervor – ein Beweis dafür, daß nicht religiöse Bindungen schlechthin abgelehnt werden, sondern vielmehr die traditionellen Formen der Religionen keine Antwort zu bieten hatten. Weil diese Form von Religiosität für das geistliche Gespräch und die Missionssituation überhaupt eine so wichtige Rolle spielt und wahrscheinlich in Zukunft immer mehr an Bedeutung gewinnen wird, soll auf diese Ebene des Gesprächs besonderes Gewicht gelegt werden. Wenn man früher auf der religiösen Landkarte Nähe und Ferne klar voneinander dadurch abzugrenzen wußte, daß der Nahe der Mitchrist, der Ferne der Nichtchrist war, sind die Trennungslinien heute komplizierter geworden. Der Fall tritt immer häufiger auf, daß heute ein Christ (es soll nicht von der menschlichen Sympathie, sondern von der geistigen Verbundenheit gesprochen werden) eine religiöse Erfahrung eher mit einem Nichtchristen als mit einem Christen teilen kann. An die Stelle der Taufe als der „religiösen Wasserscheide“ ist vielleicht heute das Gebet getreten, so daß die geistige Verwandtschaft mit einem Nichtchristen, in dessen Leben das Gebet eine Rolle spielt, heute meist stärker sein dürfte, als die mit einem „Christen“, für den die Sprache des Gebetes eine Fremdsprache ist.

Damit ist das wichtigste Kennzeichen dieser Gruppe genannt, das, was sie vor allem von der dritten Gruppe unterscheidet: Gebet und bewußtes religiöses Suchen<sup>6</sup>, wie es etwa ein junger Japaner ausdrückt: „Viele Japaner sind von Natur aus religiös, obwohl sie weder Buddhisten noch Christen sind. Auch ich selbst bin religiös, aber ich kann weder das Christentum noch den Buddhismus als Glauben annehmen . . . Seit einigen Jahren bin ich mir bewußt, daß ich ein ewiger Gottsucher sein werde.“

Eine solche Grunddisposition bietet eine gemeinsame Basis für ein Gespräch zwischen Christen und Nichtchristen. Im Unterschied zu einem Gespräch mit Gläubigen anderer Religionen muß sich der Christ in einem Gespräch auf dieser Ebene (wie auch auf der folgenden) darauf gefaßt machen, in seinem Christsein selbst in Frage gestellt, gezwungen zu werden, seinen eigenen Standort neu zu überprüfen und von selbstverständlich gewordenen Schalen zu befreien. Die Fragen und Reaktionen sind im allgemeinen spontaner, herausfordernder, unkonventioneller, weniger auf Vorbereitungen und Umwege angewiesen als bei Gläubigen. Nicht nach den Glaubensartikeln, sondern nach dem Glaubensakt selbst wird gefragt. Fragen wie etwa die nach persönlichen Erfahrungen des Gebetes, nach

<sup>6</sup> Bezeichnend ist, daß die meisten Nichtchristen mit sehr verschiedenem religiösem Hintergrund, denen die obige Einteilung vorgelegt wurde, sich selbst spontan dieser zweiten Gruppe zuzählten, auch wenn sie in Religionsstatistiken noch als Buddhisten oder Hinduisten gezählt werden.

dem Grund des Glaubens werden direkt und als unmittelbare Spiegelungen eigenen Suchens, also als existentielles Anliegen gestellt. Diese Fragen mögen oft unbequem sein, aber gerade darum gilt auch in der heutigen Situation das Petruswort: „... stets bereit, einem jeden Rechenschaft zu geben, der euch nach dem Grunde eurer Hoffnung fragt“ (1 Petr 3,15). Gerade durch diese Unmittelbarkeit sind diese Gespräche meist von einer Lebendigkeit, die man auch dem Gespräch unter Gläubigen in stärkerem Maße wünschen würde. Die Mauern der Konvention, hinter die wir uns zu gerne verschanzen, werden erbarmungslos niedergerissen, und die Antworten aus theologischen Handbüchern oder philosophischen Werken (Antworten, die bereits fertig sind, ehe die Fragen gestellt werden!) reichen nicht mehr aus: „So sagt dieser Philosoph oder jener Dichter, aber was ist Ihre persönliche Meinung dazu?“ Das Gespür für Echtes und Unechtes ist hoch entwickelt. Aber nicht nur die Fragen, sondern auch die Analysen der eigenen Situation sind unerbittlich, das Suchen nach der Wahrheit unbedingt. Die Empfänglichkeit für den geistigen Sinn der Heiligen Schrift ist auf dieser Stufe besonders groß. Die Zahl der Nichtchristen, die aus ihr ihre geistige Nahrung empfangen, ist erstaunlich hoch. Eine gemeinsame Meditation der Evangelien dürfte auch für den Christen zu den stärksten Erlebnissen in der Begegnung mit einem Nichtchristen gehören. Die leicht für vertraut gehaltenen Worte gewinnen plötzlich einen neuen Sinn, eine neue Dimension, wenn man sie gemeinsam, gleichsam mit den Augen des Nichtchristen betrachtet. Ungezwungen kann ein solches Gespräch in ein Gebet ausklingen, in dem in einfacher Form das gemeinsam Erkannte zur Bitte und zum Lob wird.

Auch das persönliche Gebet ist in diesem Rahmen das Gebet eines Suchenden, der bereits gefunden hat, wie es etwa in dem Abendgebet eines japanischen Studenten zum Ausdruck kommt: „Herr, ich bitte um geborgene Ruhe für mich. Ich bin bereit, Herr, dir zu folgen, nur führe du mich, gib mir Kraft und Weisheit. Alles nehme ich mit dankbarem Herzen aus deinen Händen an. Aber ich kann nicht sagen: Herr, ich danke auch für den Schmerz, für alle Entbehrungen, durch die du mich heute geprüft hast“, oder eines anderen, der sagt: „Ich bete jeden Abend das Vaterunser. Ich weiß nicht, warum, aber ich fühle danach großen Frieden.“ Aber nicht nur das ausdrückliche Gebet, auch die Ehrfurcht vor der Natur, das Erbeben vor dem Heiligen, die Annahme des Leidens etwa sind solche Einbruchstellen der Transzendenz, an denen die Erfahrung der Gnade spürbar wird und von denen aus blitzartig der Sinnzusammenhang des Daseins aufleuchten kann. Eine geistige Begegnung unter diesen Voraussetzungen wird auch für den Christen eine Vertiefung, Verlebendigung und Intensivierung seines geistlichen Lebens bedeuten. Wo zwei oder

drei zu einem solchen Gespräch versammelt sind, da sind sie, wenn auch unausdrücklich, im Namen Christi versammelt und werden damit zu Trägern seiner Verheißung, daß er mitten unter ihnen sein wird.

### III.

Ausgangsbasis für jedes Gespräch ist das Gemeinsame zwischen den Gesprächspartnern. Solange der Ungläubige oder vermeintliche Ungläubige in seiner Haltung gegenüber der profanen Welt, die ihm in mannigfachen Ansprüchen sachlicher und personaler Natur entgegentritt, dienend und ehrlich sein Bestes gibt, teilt er darin mit den Gläubigen eine Haltung, die für sie unerlässliche Voraussetzung für die Annahme der vollen Glaubenswirklichkeit ist und durch die auch dem Gläubigen der Anruf Gottes zu kommt. Der Vorwurf dieser „Ungläubigen“ gegenüber den „Gläubigen“, der sogar das Motiv für ihre Abwendung vom Glauben sein kann, daß die Gläubigen nämlich die irdische Wirklichkeit in ihrer Eigengesetzlichkeit nicht ernst nehmen, besteht oft zu Recht. Hier wird der Gläubige nicht in seinem Glauben, sondern in seiner Beziehung zur Welt in Frage gestellt: „Ich habe eine negative Einstellung gegenüber der Religion ... Die Religion ist eine Flucht aus der Realität in die Illusion, sie nützt die Schwäche der menschlichen Natur zu ihren Zwecken aus und zieht dadurch den Menschen von seinen eigentlichen Aufgaben ab. So glaube ich an den Materialismus in dem Sinne, daß die materielle Welt an den Menschen Anforderungen stellt, von denen er sich nicht abwenden darf ... Mein Lebensziel ist es, an der Schaffung einer neuen Gesellschaftsordnung mitzuarbeiten, und ich werde darin meine Glückseligkeit finden. In der Religion vermag ich kein solches Glück zu finden“, oder auch die ähnliche „Abssage an die Religion“, wie sie ein indischer Student formuliert: „Es ist für mich genug, rechtschaffen zu leben und zu arbeiten. Es ist genug ohne Religion. Religion erscheint mir ganz unnütz. Das Christentum wie der Hinduismus scheint mir ganz unrealistisch. Darum gehe ich meinen Weg ohne Religion. Aber ich habe eine Frage: Warum glauben Sie an die Religion?“

Ein Gespräch auf dieser Ebene ist nicht mehr allein durch Worte möglich. Was natürlich für jedes religiöse Gespräch gilt, daß es beglaubigt sein muß durch das Zeugnis der Liebe und des selbstlosen Dienens, gewinnt auf dieser Ebene des Gesprächs eine besondere Bedeutung: Erst, wenn der Christ mit seinem Engagement in der Welt wirklich ernst gemacht hat, wird er für den „Ungläubigen“ annehmbar als Gesprächspartner. Auch in Asien ist die junge Generation eine „skeptische Generation“ geworden, mit ihren eigenen Worten: „Wir, die jungen Menschen, haben keine Religion mehr. Wir hören in den Gesprächen vieler Erwachsener: „Die Jugend

von heute ist ganz unzugänglich für geistige Werte.‘ Manche sagen: ‚Die jungen Leute wollen von Gott nichts mehr wissen.‘ Streben wir wirklich einzig mit aller Kraft nach einer guten wirtschaftlichen Sicherung, wenn nötig auf unsauberem Wegen? Es ist nicht wahr, daß wir, die jungen Leute, keine Ideale mehr haben. Wir haben Würde und Sinn dafür, wo sie echt sind. Wir beweisen Loyalität, Pflichtgefühl, Fairneß und Mut. Wir haben einen Kultus für die Menschenwürde. Wir sind ehrlich und sauber. Sind wir zu hellhörig geworden? Wir haben ein Gespür dafür, daß auch bei den sogenannten Gläubigen, bei der alten Generation überhaupt, vieles nicht in Ordnung ist. Sie predigen, was sie selbst nicht verwirklichen. Das macht uns spröde und kritisch. Wir sind mißtrauisch gegenüber allem, was wir in Familie, Universität und Gesellschaft von Erwachsenen hören . . . Die negativen Aspekte der Welt betrüben unseren Geist, verwirren unsere Seele. Wir leiden häufig an heftigen Krisen. Aber wir erwarten die Antwort von der Natur, nicht von Gott.“

Daß eine Aussage wie diese mit Sicherheit nicht Verweigerung, sondern Annahme der Gnade ausdrückt, sollte dem Christen nicht nur zu denken geben und zur Überprüfung seiner eigenen Haltung herausfordern, sondern auch Anlaß sein, die gemeinsame Wurzel ihrer beider Anliegen aufzuzeigen, dem Gesprächspartner die geistigen Aspekte seiner Haltung entdecken zu helfen, ihm klarzumachen, daß der so Suchende in Wirklichkeit schon gefunden hat und gefunden ist, aber auch hinzuhorchen auf das, was er selbst an geistiger Ausbeute aus seinem profanen Engagement gewinnt und was auch dem Christen ein Fingerzeig sein kann für seine eigene Gottesbegegnung durch die Hinwendung an die Weltwirklichkeit<sup>7</sup>. Der Ausgangspunkt für das Gespräch auf dieser Ebene werden psychologische Erfahrungen sein, die eine Öffnung zum Geistigen haben: etwa die Haltung gegenüber Leid und Tod, Hoffnungen und Enttäuschungen, zwischenmenschliche Beziehungen, Suchen nach Erkenntnis, wissenschaftlichem und materiellem Fortschritt – Fragen also, die die vitalen Interessen des Gesprächspartners treffen und daher größere Chancen haben, ihn persönlich zu berühren, als „religiöse“ Probleme, die von außen an ihn herangetragen werden und die ganz außerhalb seiner persönlichen Erfahrung und

<sup>7</sup> Nicht nur im christlichen Bereich gibt es die Erkenntnis, daß das sachgemäße Verhalten gegenüber der Weltwirklichkeit bereits eine wenn auch unbewußte Gottesbegegnung ist. Ein Beispiel aus der Türkei etwa weist auf die verborgene Wirklichkeit hinter den als profan erscheinenden Haltungen hin:

Der Liebende weint um der Geliebten willen,  
Der Soldat stirbt um des Vaterlandes willen,  
man studiert um der Bildung willen,  
gemeint bist du, großer Gott!

Interessensphären liegen. Ein Wort der Gerechtigkeit, des Friedens, der Vergebung, ein Wort, das Vorurteile überwinden oder Verantwortung übernehmen hilft, ist bereits ein Wort von Gott und über Gott.

So verschieden die Ausgangsbasis für ein Gespräch auf den drei verschiedenen Ebenen ist, so gilt doch für alle drei, daß der Christ nicht nur von außen her verstehend die Anliegen seines Gesprächspartners teilen kann, sondern daß er von innen her als der der Welt Verpflichtete, als der eine transzendenten Wirklichkeit Erfahrende und als der im Rahmen einer Glaubens- und Heilsgemeinschaft das Heil Suchende die Situation des Gesprächspartners teilt. Auf allen drei Ebenen wird ein solches Gespräch zur Vertiefung und Verlebendigung seines eigenen Glaubens führen, und auf allen drei Ebenen wird er die erregende und beglückende Entdeckung machen, daß ihm in einem solchen Gespräch auch im Nichtchristen das Antlitz Christi aufleuchtet und daß er dazu beitragen kann, die verborgenen Züge dieses Antlitzes klarer hervortreten zu lassen.

## Die „Weihe“ des Menschen an Gott und die Welt durch die Kirche

Jacques Mulders SJ, Maastricht (Niederlande)

Das oft, manchmal zu oft beschworene Wort vom aggiornamento, das Papst Johannes seinerzeit dem Konzil als Leitmotiv mitgab, bekundete nicht nur den Willen, die Kirche in ihrer Verkündigung und ihren Institutionen den Umständen und Notwendigkeiten einer veränderten Welt, der Selbst- und Welterfahrung der Menschen von heute anzupassen, sondern wollte ganz allgemein und grundsätzlich wieder von neuem zum Bewußtsein bringen, daß die Kirche für die Welt und die Menschen da ist, eine in die Welt und zu den Menschen Gesendete ist. Sie kann und wird einer solchen Aufgabe aber nur in dem Maße gerecht werden – das hat das Konzil in allen Dokumenten deutlich zum Ausdruck gebracht –, als sie um ihr Geheimnis, um den Geist Christi in ihr, weiß und dieses Geheimnis wirk-