

Versöhner zwischen den Religionen

Das religionstheologische Erbe Johannes Pauls II.

Johanna Rahner

Vorbemerkung: Drinnen und Draußen?

Die Szene war ebenso eindrücklich wie sprechend. Während Teile der riesigen Trauergemeinde lautstark – theologisch durchaus umstritten und daher auf energische Verteidigung wie bitteren Widerstand treffend –, *santo subito*-Rufe anstimmten und damit der innerkatholischen Ambivalenz dieses Pontifikats nochmals Ausdruck verliehen, versammelte sich auf den Stufen zum Petersdom eine illustre Gemeinschaft von politischen und religiösen Führern der Welt, um Abschied zu nehmen von einem ‚Großen‘ der Weltpolitik. Der Trauergottesdienst zur Beisetzung Johannes Pauls II. auf dem Petersplatz versammelte – in unmittelbarer räumlicher Nähe zueinander – Menschen, die der realpolitische Möglichkeitssinn damals wohl kaum in einem Raum, gar mit einem gemeinsamen Anliegen hätte zusammenführen können. Und doch waren sie alle da, um dem verstorbenen Papst die letzte Ehre zu erweisen und so manchem merkte man an, dass er/sie es nicht nur aus politischem Pflichtgefühl oder Diplomatie tat. Mit dem Bild des, am Ende durch den Wind fast zeichenhaft geschlossenen, auf dem schlichten Sarg liegenden Evangelienbuch, ging ein Pontifikat zu Ende, das genau dadurch grundlegend gekennzeichnet war: durch eine tiefreichende, manchem unüberbrückbare Dialektik seiner Wirkung nach ‚innen‘ und nach ‚außen‘. Während man mit dem Abstand von 15 Jahren die Licht- und vor allem die Schattenseiten dieses langen Pontifikats für die innerkirchlichen Diskussions- und Verständigungsprozesse deutlicher erkennt, weil es letztlich durch eine, heute

als bleiern zu bezeichnende Zeit versäumter, aber auch unterdrückter, notwendiger Veränderungen gekennzeichnet ist, erweist sich das Wirken Johannes Pauls II. nach außen, insbesondere in seinen gesellschafts- und religionspolitischen Impulsen als geradezu prophetisch. „Lange bevor Samuel Huntington mit seiner These vom ‚Kampf der Kulturen‘ [...] auf sich aufmerksam machte, warnte Papst Johannes Paul II. vor ‚Religionskriegen‘“.¹ Johannes Paul II. ging es dabei vor allem darum, dem geopolitisch brisanten und religionstheologisch zunehmend fatalen Narrativ des unauflöslichen Amalgams von Religion und Gewalt ein anderes entgegenzusetzen: die Verteidigung des Friedenspotentials der Religionen und deren Verpflichtung dazu, dieses Potential auch (geo-)politisch zur Geltung zu bringen. ‚Dem Frieden zu dienen‘ ist das entscheidende Stichwort; die Methode dazu ist – auf dem Fundament des II. Vatikanischen Konzils (insbesondere der Erklärungen zur Haltung der Katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra Aetate*, und zur Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae*) –, Achtung und Respekt der Religionen untereinander zu fördern, Akzeptanz und Gesprächsbereitschaft zwischen ihnen immer wieder einzufordern, und zwar auf der Grundlage dessen, was gemeinsam ist. Dass der 2014 heilig gesprochene Papst dabei auch Neuland betritt und Dinge mit ganz eigener Dynamik, aber auch sehr persönlicher Nachdrücklichkeit voranbringt, hat ihm mitunter nicht nur Zustimmung eingetragen – die Friedensgebete in Assisi sind ein bedrertes Beispiel dafür. Doch versteht er es, dem interreligiösen Dialog damit seinen Stempel aufzudrücken und dabei auch Positionen zu beziehen, hinter die die Katholische Kirche nicht mehr zurückkann. Das sei im Folgenden an drei signifikanten Themenfeldern festgemacht, die für dieses Pontifikat zugleich profil-

¹ Johannes Paul II., *Versöhnung zwischen den Welten*. Im Gespräch mit den Religionen, hrsg. und eingeleitet v. Matthias Kopp, München 2004, 7.

und stilprägend geworden sind: die grundlegend veränderte Verhältnisbestimmung der Katholischen Kirche zum Judentum, eine dynamische Weiterentwicklung der Haltung zum Islam und die Initiative für die Friedensgebete in Assisi.

1. Verpflichtendes Erbe: Das Judentum – Johannes Paul II. als Glücksfall

1.1 *Nostra aetate* und darüber hinaus

Schon in der Erklärung *Nostra aetate* hatten die Konzilsväter gleich zu Beginn der Ausführungen zum Judentum in NA 4 die veränderte Haltung der Katholischen Kirche durch drei Grundeinsichten näher bestimmt. Von ihnen kann man ohne Untertreibung sagen, dass ihr theologisch-herausforderndes Potenzial bis heute nicht abgegolten ist. Es sind dies, 1. das besondere Verhältnis von Kirche und Judentum als Frage der *eigenen*, christlichen Identität, die unlösbar mit dem Judentum verbunden und konstitutiv darauf verwiesen bleibt: Israel gehört zum Geheimnis der Kirche selbst; die Kirche ist mit Israel ‚geistig‘ verbunden und nimmt in gnadenhafter Weise an der Erwählung Israels durch die Patriarchen teil²; 2. die Rede vom ungekündigten Bund und der bleibenden Erwählung Israels.³ Die

² „Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist. So anerkennt die Kirche Christi, daß nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden.“ (Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung zur Haltung der Katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra aetate* [NA] 4,1).

³ „Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“ (NA 4,4).

dritte Grundeinsicht ist gewissermaßen eine ex negativo, aus einer eigenen, inneren Umkehr hervorkommend: die Klage über und die Absage an jeglichen Antisemitismus.⁴

Damit ist grundgelegt, was insbesondere unter dem Pontifikat von Johannes Paul II. eine außerordentliche Dynamik „der Umkehr und Erneuerung“⁵ entwickelt. Denn gerade diesem Pontifikat als „Glücksfall für das jüdisch-christliche Verhältnis“⁶ haben wir, so Hans Hermann Henrix, „eine neue Qualität der katholisch-jüdischen Beziehung“ zu verdanken.⁷ So ist es kaum erstaunlich, dass Papst Johannes Paul II. in seiner berühmten Rede in der Großen Synagoge von Rom im Jahr 1986 genau diese drei Punkte noch einmal heraushebt und die dahinter sichtbarwerdende Dynamik einer theologischen (und damit auch heilsgeschichtlichen) Wertschätzung aufnimmt. Die Rede kann als programmatisch gelten, daher seien die entscheidenden Passagen etwas ausführlicher zitiert:

„Wir sind uns alle bewußt, daß aus dem reichen Inhalt dieser Nr. 4 der Erklärung *Nostra aetate* drei Punkte besonders wichtig sind. Ich möchte sie hier, vor euch und bei dieser wahrhaft einmaligen Gelegenheit, hervorheben.

⁴ „Im Bewußtsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben“ (NA 4,7).

⁵ Hans Hermann Henrix, *Katholische Kirche und Judentum. 40 Jahre nach ‚Nostra aetate‘* – am Ende eines bedeutenden Pontifikats, in: *Kirche und Israel* 20 (2005) 162–177, 162.

⁶ Hans Hermann Henrix, *Die Konzilserklärung Nostra aetate – Ihre Rezeption in Deutschland und Europa*, Festvortrag vom 06.07.2006 in Berlin, online: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/presse_import/festvortrag_henrix.pdf [Stand 01.02.2020].

⁷ Henrix, *Katholische Kirche und Judentum*, 168.

Der erste Punkt ist der, daß die Kirche Christi ihre ‚Bindung‘ zum Judentum entdeckt, indem sie sich auf ihr eigenes Geheimnis besinnt (vgl. *Nostra aetate*, Nr. 4, Absatz 1). Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.

Der zweite vom Konzil hervorgehobene Punkt ist der, daß den Juden als Volk keine ewigwährende oder kollektive Schuld wegen der ‚Ereignisse des Leidens (Jesu)‘ (ebd., Absatz 6) angelastet werden kann, weder den Juden jener Zeit noch den späteren, noch den heutigen. Haltlos wird also jede angeblich theologische Rechtfertigung für Maßnahmen der Diskriminierung oder, schlimmer noch, der Verfolgung. Der Herr wird jeden ‚nach den eigenen Taten‘ richten, Juden wie Christen (vgl. Röm 2,6).

Der dritte Punkt, den ich in der Konzilserklärung unterstreichen möchte, folgt aus dem zweiten. Trotz des Bewußtseins, das die Kirche von ihrer eigenen Identität hat, ist es nicht erlaubt zu sagen, die Juden seien ‚verworfen oder verflucht‘, als würde dies von der Heiligen Schrift des Alten oder Neuen Testaments gelehrt oder könnte aus ihr gefolgert werden (ebd., Absatz 6). Im Gegenteil, das Konzil hatte zuvor in demselben Abschnitt der Erklärung *Nostra aetate* (vgl. Absatz 4), aber auch schon in der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* (vgl. Nr. 16) mit einem Zitat aus dem Römerbrief des hl. Paulus (11,28) festgestellt, daß die Juden ‚weiterhin von Gott geliebt werde‘, der sie mit einer ‚unwiderruflichen Berufung‘ erwählt hat.“⁸

⁸ Treffen mit der Jüdischen Gemeinde in der Synagoge von Rom, Ansprache von Johannes Paul II. am 13.04.1986, online: <http://www.vatican.va/content/>

Erkennbar wird ein Profil einer grundlegend veränderten Haltung zum Judentum, das die weiteren theologischen Initiativen Johannes Pauls II. grundlegend prägt und in der Folge auch zu signifikanten Veränderungen in der theologischen Grundsatzreflexion und deren Konsequenzen führen wird. Von besonderer Relevanz sind dabei: die Betonung der besonderen (theologischen) Beziehung zum Judentum; die Verwerfung jeder Form eines Antisemitismus als Sünde gegen Gott und gegen die Menschheit; das offenbarungstheologisch höchst relevante Bekenntnis zum nie gekündigten Bund.

1.2 Antisemitismus, Antijudaismus und die Frage nach Schuld und Sündigkeit der Kirche

Johannes Paul II. steht für eine veränderte Einstellung der Katholischen Kirche zur historischen Schuld, die aus der jahrhundertelang vertretenen ‚Lehre der Verachtung‘ (Jules Isaac) gegenüber dem Judentum entspringt. Die Ortskirchen in Deutschland und Österreich hatten aufgrund ihrer historischen Verstrickung in die Schoa in dieser Frage bereits recht früh ein eigenes Profil entwickelt. Für die (west-)deutschen Bistümer ist dabei das Bekenntnis der Würzburger Synode von zentraler Bedeutung:

„Wir sind das Land, dessen jüngste politische Geschichte von dem Versuch verfinstert ist, das jüdische Volk systematisch auszurotten. Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner

john-paul-ii/de/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html [Stand 05.03.2020].

Die Rede vom ‚nie gekündigten Alten Bund‘ kann als *die* Grundsignatur der Positionierung Johannes Pauls II. bezeichnet werden, die im Weiteren dann auch die offizielle Lehre der Kath. Kirche geprägt hat, wie an den entsprechenden Passagen des KKK von 1993 zu erkennen ist (vgl. KKK 121; aber auch 839).

Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat. Viele sind dabei aus nackter Lebensangst schuldig geworden. Daß Christen sogar bei dieser Verfolgung mitgewirkt haben, bedrückt uns besonders schwer“⁹.

1988 veröffentlichen die deutschsprachigen Bischöfe zum 50. Jahrestag der Novemberpogrome den Text *Die Last der Geschichte annehmen* und betonen dabei:

„Wir müssen die Last der Geschichte annehmen. Das sind wir den Opfern schuldig, deren Leiden und Tod nicht vergessen werden darf. Das sind wir den Überlebenden und Angehörigen schuldig, weil sonst jedes Gespräch mit ihnen und jedes neue Miteinander unmöglich wäre. [...] Denn die Geschichte ist nicht etwas Äußerliches, sie ist Teil der eigenen Identität der Kirche und kann uns daran erinnern, dass die Kirche, die wir als heilig bekennen und als Geheimnis verehren, auch eine sündige und der Umkehr bedürftige Kirche ist“¹⁰.

⁹ Vgl. Beschluss „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“ vom 22.11.1975 (Auszug), in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum I. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn 32001, 244–246, 245; vgl. auch das Stuttgarter Schuldbekenntnis der Evangelischen Kirche Deutschlands vom Oktober 1945.

¹⁰ „Die Last der Geschichte annehmen“. Wort der Bischöfe zum Verhältnis von Christen und Juden aus Anlass des 50. Jahrestages der Novemberpogrome 1938, Bonn, 20.10.1988, 6f. Ein besonderes Versagen sieht die Kirche im Schweigen angesichts der Reichspogromnacht: „Es bedrückt uns heute schwer, daß es nur zu Einzelinitiativen für verfolgte Juden gekommen ist und daß es selbst bei den Pogromen vom November 1938 keinen öffentlichen und ausdrücklichen Protest gegeben hat, als Hunderte von Synagogen verbrannt und verwüstet, Friedhöfe ge-

Hier wird deutlich, was Karl Kardinal Lehmann in einem Beitrag zu ‚Nostra aetate – ein folgenreicher Konzilstext‘ festhält: „Damit betrifft das Versagen und die Schuld der damaligen Zeit die Kirche als Institution und ist nicht nur das oft betonte und beklagte Versagen einzelner Christen“¹¹. In ähnlicher Weise hatten die Bischöfe Frankreichs in ihrer am 30. September 1997 in Drancy veröffentlichten *Erklärung der Reue* argumentiert:

„Angesichts des Ausmaßes des Dramas und der Ungeheuerlichkeit des Verbrechens haben zu viele Hirten der Kirche durch ihr Schweigen die Kirche selbst und ihre Sendung beleidigt. Heute bekennen wir, dass dieses Schweigen eine Verfehlung war. Wir anerkennen auch, dass die Kirche in Frankreich in ihrem Auftrag zur Gewissenserziehung versagt hat und dass die Kirche deshalb mit dem christlichen Volk die Verantwortung dafür trägt, nicht vom ersten Augenblick an Hilfe geleistet zu haben, als Protest und Schutzgewährung möglich und nötig gewesen waren [...]. Wir bekennen dieses Versagen“¹².

Für die Katholische Kirche als Weltkirche erreicht die mit einem solchen Schuldeingeständnis verbundene Selbstkritik mit Jo-

schändet, Tausende jüdischer Geschäfte demoliert, ungezählte Wohnungen jüdischer Familien beschädigt und geplündert, Menschen verhöhnt, mißhandelt und sogar ermordet wurden.“, Wort der Deutschen Bischofskonferenz aus Anlass des 50. Jahrestages der Befreiung des Vernichtungslagers Auschwitz vom 27.01.1995, in: Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum II. Dokumente von 1986 bis 2000*, Paderborn 2001, 385–86, 385.

¹¹ Erklärung des Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, zum 40. Jahrestag der Erklärung ‚Nostra aetate‘ des Zweiten Vatikanischen Konzils am 28.10.2005, online: [https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/?tx_news_pi1\[news\]=684](https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/?tx_news_pi1[news]=684) [Stand 09.03.2020].

¹² Französische Bischöfe, *Die Bischöfe Frankreichs und das Judenstatut unter dem Regime von Vichy. Erklärung der Reue vom 30.09.1997*, in: Henrix/Kraus, *Die Kirchen und das Judentum II*, 284–298, 289.

hannes Paul II. und dem Schuldbekennnis des Jahres 2000 einen gewissen Höhepunkt, wenngleich man durchaus von einer durchgängigen Signatur seines Pontifikates sprechen kann. Auslöser des päpstlich forcierten Mentalitätswechsels dürfen sicher in einer biographisch begründeten¹³, hohen Sensibilität für die Verhältnisbestimmung zum Judentum und der damit verbundenen Schuldgeschichte der Katholischen Kirche gesucht werden. Die mit einem solchen Schuldeingeständnis verbundenen Herausforderungen für die Kirche und damit ihre Ekklesiologie beschreibt der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Ratzinger, mit folgenden Worten:

„Die vielfältige Schuld, von der uns die Kirchengeschichte erzählt – wem ist sie zuzurechnen? Kann etwa die Kirche selbst schuldig werden? Welche Art von Bekenntnis, Buße, Vergebung ist da möglich? [...]¹⁴ Das Neue an dem Gedan-

¹³ So gilt es wahrzunehmen, dass „der 1920 in Wadowice (Kraków) geborene Papst die Erfahrung des Vorkriegspolen und die Zeit der Nazibesetzung seiner Heimat mit ihren Schrecken erlebt hatte. In seiner Erinnerung war und ist das Leben jüdischer polnischer Gemeinden in ihrer Vielfalt vor der Vernichtung ebenso eingeschlossen wie der Schrecken der Schoa. Als Papst spricht ein Mensch, dem das Judentum nicht etwas Fremdes ist, sondern in seine Biographie fest verankertes, das zu seiner Identität dazu gehört“, Rainer Kampling, „... eine Erfahrung, die ich heute noch in mir trage ...“. Die Israeltheologie des Papstes Johannes Paul II. Ein Versuch, in: ders., Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel, Stuttgart 2002, 261–272, 261.

¹⁴ „Auf folgende Fragen soll eine Antwort versucht werden: Mit welchem Ziel werden diese zeichenhaften Akte vollzogen? Wer sind ihre adäquaten Träger? Wie sind ihre Gegenstände zu bestimmen, wenn historisches und theologisches Urteil präzise aufeinander bezogen sein sollen? Wer sind die Adressaten dieser öffentlichen Vergebungsbitten und Gesten der Versöhnung? Welche moralischen und ethischen Implikationen sind zu beachten? Welche möglichen Auswirkungen ergeben sich daraus für das Leben der Kirche und der Gesellschaft?“, Dokument der Internationalen Theologenkommission, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen der Vergangenheit*, Einsiedeln – Freiburg 2000, 19.

ken des Papstes und an der von ihm geplanten Bußliturgie der Kirche stellte die Theologen vor die Aufgabe, die theologische Bedeutung eines solchen Vorgangs zu bedenken, in der Geschichte des Glaubens nach seinen inneren Zusammenhängen zu suchen und damit auch seine Bedeutung für Glauben und Leben der Kirche heute und morgen zu klären.“¹⁵

Eines wird deutlich: Der im Schuldbekenntnis implizierten, ekklesiologischen Herausforderung entkommt man nicht dadurch, dass man versucht, ihre Spitze durch die sophistische Unterscheidung zwischen der Kirche als göttliche Stiftung, die immer heilig ist und bleiben wird, und einzelnen Gliedern, die sich verfehlen und schuldig werden können¹⁶, oder die Verhältnisbestimmung

¹⁵ Joseph Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Freiburg 2002, 240.

¹⁶ Das ist wohl die – trotz anderslautendem Anspruch – latente Neigung der Ausführungen in *Erinnern und Versöhnen* – „Doch in einem gewissen Sinn ist diese Kirche auch Sünderin, insofern sie real die Sünden derer, die sie wie eine Mutter in der Taufe als ihre Kinder geboren hat, auf sich nimmt, ähnlich wie Christus, der selbst ohne Sünden war, die Sünden der Welt, d. h. derer getragen hat, die durch Glaube und Taufe zu Gliedern seines Leibes, der Kirche werden sollen (vgl. Röm 8,3; 2 Kor 5,21; Gal 3,13; 1 Petr 2,24)“, Theologenkommision, *Erinnern und Versöhnen*, 33f. – ebenso wie im Dokument der ‚Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden‘: *Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoah* aus dem Jahr 1998: vgl. z. B. Kap. IV: „Wir bedauern zutiefst die Fehler und das Versagen jener Söhne und Töchter der Kirche“; Kap V: „Am Ende dieses Jahrtausends möchte die katholische Kirche ihr tiefes Bedauern über das Versagen ihrer Söhne und Töchter aller Generationen zum Ausdruck bringen“. Gerade angesichts der deutlich spürbaren apologetischen Grundorientierung dieses letzten Dokuments, die eher an das „eigene gute Gewissen“ denkt und „nicht etwa [an] die Genugtuung derer, die man um Verzeihung bittet“ (Jörg Hausteil, *Beichte ohne Buße? Die päpstliche „Vergebensbitte“ und das Dokument „Erinnern und Versöhnen“*, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 51 (2000) 21–22) schlugen die Wellen hoch. Man drückte nicht nur die Enttäuschung über das nur halbherzige Eingestehen von Schuld und Schuldverstrickung aus (vgl. z. B. Hans Hermann Henrix, *Das Nachdenken muss weitergehen. Zum vatikanischen Dokument „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa“*, in: *EvTh* 58 (1998) 325–328), sondern vermutete sogar

von Heiligkeit und Sündigkeit ins Paradox aufzulösen¹⁷ – wie das z. B. das Dokument *Wir erinnern. Eine Reflexion über die Shoah* der ‚Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum‘ vom 16. März 1998 noch versuchte und daher zu Recht auch kritisiert wurde. Vielmehr muss man, nochmals mit Joseph Ratzinger formuliert, das ekklesiologisch Epochale dieses päpstlichen Schrittes hervorheben:

„Worin liegt eigentlich die Überraschung, was ist das Neue dieses Heiligen Jahres? Nach meinem Eindruck, den ich hier zur Debatte stellen möchte, hat sich zu Beginn der Neuzeit etwas verändert, als der Protestantismus eine neue Geschichtsschreibung der Kirche geschaffen hat mit dem Ziel, zu zeigen, daß die katholische Kirche nicht nur von Sünden befleckt ist, wie sie immer wußte und sagte, sondern daß sie vollständig korrupt und zerstört und nicht mehr die Kirche Christi, sondern im Gegenteil ein Instrument des Antichristen geworden sei. Mithin sei sie – da von Grund auf verdorben – nicht mehr Kirche, sondern Antikirche. In diesem Moment hatte sich offenbar etwas verändert.“¹⁸

Die Entwicklung einer Gemeinschaftsidentität ist hier ebenso Voraussetzung wie die Idee einer Verantwortungssolidarität

den Versuch einer bewussten ‚Verleugnung irgendwie gearteter Mitschuld‘ bis hin zum Vorwurf der ‚Geschichtsklitterung‘ vgl. Erich Geldbach, *Der Vatikan und die „unaussprechliche Tragödie“ der Shoah*. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 49 (1998) 51–53, 52.

¹⁷ „Dieses Paradox, das das Geheimnis der Kirche charakterisiert, wirft nun die Frage auf, wie man beide Aspekte zusammensehen kann. Denn das Bekenntnis zu Gottes Wirken, aus dem die Kirche hervorgeht, enthält sowohl den Glauben an die Heiligkeit der Kirche und zugleich das Wissen um die immer bleibende Notwendigkeit von Umkehr und Reinigung.“, Theologenkommission, *Erinnern und Versöhnen*, 55.

¹⁸ Ratzinger, *Weggemeinschaft*, 244.

ihre logische Konsequenz. So bedeutet die Vergebungsbitte auch, Verantwortung für das Heute zu übernehmen:

„Die Kirche kann und darf nicht mit Arroganz in der Gegenwart leben, sich von den Sünden ausgenommen fühlen und als Quelle des Bösen die Sünden der anderen, der Vergangenheit, ausmachen. Das Bekennen der Sünde der anderen befreit nicht vom Anerkennen der Sünden der Gegenwart. Es hilft vielmehr, das eigene Gewissen zu wecken und den Weg zur Bekehrung für uns alle zu öffnen.“¹⁹

Und genau um diese veränderte Grundeinstellung, die auch jede Ekklesiologie mit neuen Vorzeichen versetzt, geht es Johannes Paul II. Die Kirche wünscht „eine *teshuwa*, d. h. Reue und Umkehr in ihrem Verhältnis zum Judentum“²⁰. Um Vergebung für das Vergangene zu bitten bedeutet zum einen Anerkennung moralischer Verantwortung und das Bekenntnis zu den auch strukturellen Verstrickungen in Sünde und Schuld, die das Vergangene bis heute als leidvoll erfahren lassen. Der liturgische Text des Schuldbekenntnisses hebt genau darauf ab: „Lass die Christen der Leiden gedenken, die dem Volk Israel in der Geschichte auferlegt wurden. Lass sie ihre Sünden anerkennen, die nicht wenige von ihnen gegen das Volk des Bundes und der Lobpreisungen begangen haben, und so ihr Herz reinigen“²¹ – so die Worte Kardinal Cassidys, des damals für die religiösen Beziehungen zum Judentum verantwortlichen Kurienkardinals. Auf diese Gebets-einführung antwortet der Papst:

„Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen.

¹⁹ Ebd. 246.

²⁰ Zit. nach: Hans Hermann Henrix, *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Kevelaer ²2008, 76.

²¹ Zit. nach: Henrix/Kraus, *Die Kirchen und das Judentum II*, 154.

Wir sind zu tiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, das echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn“.²²

Genau diese Dimension macht indes die entscheidende ekklesio-logische Herausforderung eines Bekenntnisses christlicher Schuldgeschichte und Mitverantwortung an der Entstehung des Antisemitismus deutlich: „Wenn es stimmt, dass Sünde nicht einfach nur etwas ist, das quasi nur an der Peripherie der Kirche anzutreffen ist, und es so etwas gibt wie sündige Selbstbehauptung und mit Karl Rahner gesprochen: ‚sündiges Dogmatisieren‘“²³, dann ist, so Heinz-Günther Schöttler, „die Dimension der Sünde (in) der Kirche [...] keine ausschließlich geschichtliche Größe. Religion, auch das katholische Christentum, ist *immer* ambivalent!“²⁴ Ein angemessener Umgang mit dieser Verantwortung nötigt die Katholische Kirche daher zu einer besonderen Sensibilität gegenüber jedem Aufflammen eines Antisemitismus, die Johannes Paul II. dann bei seinem im gleichen Jahr stattfindenden Besuch in Israel an prominenter Stelle in Yad Vashem auch betont²⁵, und sie nötigt zu einer Selbstreflexion, die an die Substanz der eigenen Wesensbestimmung von Kirche gehen

²² Zit. nach: Henrix/Kraus, Die Kirchen und das Judentum II, 154.

²³ Jürgen Werbick, Sündige Selbstbehauptung, in: HerKorr 54 (2000) 124–129, 128f.

²⁴ Heinz-Günther Schöttler, Religionen sind immer in Auslegungsprozesse verstrickt. Die Replik von Heinz-Günther Schöttler auf Hans Kessler, in: Bernhard Spielberg/Astrid Schilling (Hg.), Kontroversen. Worum es sich in der Seelsorge zu streiten lohnt, Würzburg 2011, 239–241, 240.

²⁵ „Als Bischof von Rom und Nachfolger des Apostels Petrus versichere ich dem jüdischen Volk, dass die katholische Kirche [...] zutiefst betrübt ist über den Hass, die Taten von Verfolgungen und die antisemitischen Ausschreitungen von Christen gegen die Juden, zu welcher Zeit und an welchem Ort auch immer“, Johannes Paul II., Ansprache bei der ‚Stunde der Erinnerung in der Ge-

muss, die dann auch die Sündigkeit dieser Kirche zu bekennen bereit ist.²⁶ In dieser Perspektive geht Johannes Paul II. den entscheidenden Schritt, ohne freilich die damit verbundenen ekklesiologischen Konsequenzen vollständig einzulösen.

1.3 Eine veränderte theologische Basis: Der nie gekündigte Bund und die (offenbarungs-) theologischen Konsequenzen

Wiederum grundgelegt in der Konzilserklärung *Nostra aetate* – „Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich“ (NA 4,4) – treibt Johannes Paul II. auch eine ins theologische Fundament reichende Veränderung in der kirchlichen Haltung zum Judentum voran. Der grundlegende Gedanke dazu war zum ersten Mal in einer Erklärung der Erzdiözese Wien vom 23. Oktober 1970 angekommen: „Mit sicherem Glauben halten wir fest, dass der Neue Bund in Christus die Verheißungen des Alten Bundes nicht außer Kraft gesetzt hat“²⁷. In ähnlicher Weise argumentiert 1997 die pastorale Handreichung der französischen Bischöfe:

„Selbst wenn der Bund für die Christen in Jesus Christus erneuert wurde, muss das Judentum dennoch vor allem als eine religiöse Realität betrachtet werden, nicht als eine Reliquie einer ehrwürdigen und abgetanen Vergangenheit, sondern als eine durch die Zeiten hindurch fortdauernde lebendige Realität.“²⁸

denkstätte Yad Vashem, Jerusalem, 23.03.2000, in: Henrix/Kraus, *Die Kirchen und das Judentum II*, 159f.

²⁶ Vgl. dazu Johanna Rahner, *Kirche und Schuld. Skizze einer dogmatischen Verhältnisbestimmung aus katholischer Sicht*, in: Julia Enxing (Hg.), *Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens*, Mainz 2015, 98–121.

²⁷ Zit. nach: Rendtorff/Henrix, *Die Kirchen und das Judentum I*, 141.

²⁸ Zit. nach: Rendtorff/Henrix, *Die Kirchen und das Judentum I*, 151.

Angesichts dieser Wortmeldungen der verschiedenen katholischen Ortskirchen ist es wiederum Johannes Paul II., der hier als der entscheidende „Exponent, ja Vorläufer und Vorantreiber“²⁹ der damit verbundenen *theologischen* Grundsatzpositionierung gelten muss; eine Neuorientierung, die die jahrhundertelange Tradition der Idee der Verwerfung Israels und der Substitution des Alten durch den Neuen Bund und so der Ersetzung Israels als Volk Gottes durch die Kirche explizit und nachdrücklich verabschiedet und damit theologisches Neuland betritt. So hält Johannes Paul II. bereits bei seiner ersten Deutschlandreise am 17. November 1980 bei einem Treffen mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland fest: Der Dialog zwischen katholischer Kirche und Judentum ist kein „Treffen zweier antiker Religionen“; es ist ein Dialog der Gleichzeitigen: Die „erste Dimension dieses Dialogs, nämlich 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“³⁰. Zwei Dinge kommen hier zum Tragen: die besondere, weil innere Verbindung von Kirche und Judentum und die offenbarungstheologische Relevanz des nie gekündigten Bundes. So gilt, dass die gläubige Weggemeinschaft von Christentum und Judentum im Heilsplan Gottes selbst gründet, wie dies Johannes Paul II. in einer Ansprache an die Delegierten nationaler Bischofskonferenzen für die Beziehungen mit dem Judentum am 6. März 1982 in Anspielung auf NA 4,2 festhält: „unsere beiden Religionsgemeinschaften ‚sind auf der Ebene der eigenen Identität verbunden‘ [...] das heißt, daß die Bande zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk sich auf den

²⁹ Henrix, *Judentum und Christentum*, 101.

³⁰ Zit. nach: Rendtorff/Henrix, *Die Kirchen und das Judentum* I, 75.

Plan des Bundesgottes gründen“³¹, bzw. in seiner Ansprache an die Teilnehmer des vatikanischen Vorbereitungskolloquiums zu den Wurzeln des Antijudaismus am 31. Oktober 1997 ausführt:

„Dieses Volk wird von Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, zusammengerufen und geführt. Seine Existenz ist also nicht eine rein von der Natur oder Kultur bedingte Tatsache. Es handelt sich vielmehr um einen übernatürlichen Sachverhalt. Dieses Volk hält gegenüber allem und gegen alles stand [...], weil Gott [...] seinem Bund treu ist“.³²

Das bedeutet aber, dass der Heilsanspruch des Christentums nicht mehr auf Kosten und ohne Rücksicht auf das Judentum formuliert werden kann, denn hier „steht also nicht Glauben gegen Unglauben, sondern Glauben und Glauben sind einander zugewandt!“

Die zu Beginn dieses Beitrags bereits zitierte Rede Johannes Pauls II. während seines historischen Besuchs in der Großen Synagoge in Rom 1986 bündelt diese Gedanken noch einmal systematisch. Und so ist es wohl gerade der „päpstlichen Hartnäckigkeit“³³ zu verdanken, dass der Weltkatechismus von 1993 geradezu lapidar als zentrale Glaubenswahrheit des Christentums (!) festhält: „Der alte Bund ist nie wiederrufen“ (KKK 121), oder die „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ zum 50. Jahrestag von *Nostra Aetate* 2005 formulieren kann:

„Trotz des in der Geschichte erfolgten Bruchs und des daraus resultierenden schmerzhaften Konflikts, bleibt sich die Kirche der bleibenden Kontinuität mit Israel bewusst. Das Judentum ist nicht einfach als eine andere Religion zu betrachten; die Juden sind vielmehr die „älteren Brüder“ (Heiliger Papst Johannes Paul II.), die „Väter im Glauben“

³¹ Zit. nach: Rendtorff/Henrix, *Die Kirchen und das Judentum I*, 78.

³² Zit. nach: Henrix/Kraus, *Die Kirchen und das Judentum II*, 108.

³³ Henrix, *Judentum und Christentum*, 103.

(Benedikt XVI.). [...] Der Dialog zwischen Juden und Christen kann nur im analogen Sinn als ‚inter-religiöser Dialog‘ bezeichnet werden, also als ein Dialog zwischen zwei in sich geschiedenen und verschiedenen Religionen. Es stehen sich nicht zwei grundsätzlich andersartige Religionen gegenüber, die sich unabhängig voneinander ohne gegenseitige Beeinflussung entwickelt haben.“³⁴

Die theologische Beziehung der Kirche zum Judentum ist eben keine ‚Außenbeziehung‘³⁵, wie dies für andere Religionen gelten mag, sondern sie „gehört [...] in ihr theologisches *principium*, in ihre Ursprungsdimension, die sie bleibend normativ bestimmt“³⁶. Daher kann – so noch einmal die „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ –: „das jüdisch-christliche Gespräch nur mit Vorbehalt“ als ‚inter-religiöser Dialog‘ bezeichnet werden, „man könnte eher von einer Art ‚intra-religiösem Dialog‘ oder ‚innerfamiliärem Dialog‘ *sui generis* sprechen“.³⁷ Dass diese von Johannes Paul II. vehement forcierte, fundamentale theologische Neuorientierung nicht ohne Rückfragen geblieben ist bzw. auch gegen Missverständnisse zu verteidigen war, zeigen einige wirkungsgeschichtliche Schlaglichter. Hier sind vor allem die im Jahr 2000 veröffentlichte Erklärung der Kongregation für die Glaubens-

³⁴ Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 203 vom 10.12.2015, Nr. 14f., online: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/Vatikandokument-50-Jahre-Nostra-aetate.pdf [Stand 09.03.2020].

³⁵ Vgl. dazu auch Knut Wenzel, Christlicher Heilsuniversalismus und jüdisches Gotteszeugnis. Überlegungen zu ihrem Verhältnis aus Anlass der revidierten Karfreitagsfürbitte, in: Walter Homolka/Erich Zenger (Hg.), ... damit sie Jesus Christus erkennen‘. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008, 176–190, 181.

³⁶ Ebd. 183.

³⁷ Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“, Nr. 20.

lehre *Dominus Iesus* sowie die 2007 erfolgte Wiedereinführung des tridentinischen Messritus samt der durch Papst Benedikt XVI. veränderten Karfreitagsfürbitte zu nennen.

Im Gefolge des im Jahr 2000 von der Glaubenskongregation unter dem Vorsitz von Joseph Kardinal Ratzinger veröffentlichten Dokuments *Dominus Iesus* entwickelte sich insbesondere im US-amerikanischen Raum zu Recht eine intensive Diskussion um die Frage der Suffizienz der Heilssituation der Juden, wie sie aus der Perspektive dieses Dokuments herausgelesen werden konnte.³⁸ So haben nicht wenige jüdische Stimmen die Ausführungen in *Dominus Iesus* als Restituierung der klassischen Enterbungstheorie verstanden.³⁹ Nach Hans Hermann Henrix ist es wohl dem Einsatz von Kardinal Walter Kasper zu verdanken⁴⁰, in mehreren Vorträgen in den USA im Frühjahr 2002, – auch gegenüber den den Stand der aktuellen theologischen Reflexion der Kirche nicht einholenden Ausführungen von *Dominus Iesus* – die Verbindlichkeit der Rede vom ungekündigten Bund ebenso betont zu haben⁴¹, wie den daraus notwendig folgenden

³⁸ Die anstoßerregende Passage in *Dominus Iesus (DI)* lautet bekanntlich: „Wenn es auch wahr ist, dass die Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen können, so ist doch gewiss, dass sie sich objektiv in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen“ (DI 22).

³⁹ So z. B. der amerikanisch-orthodoxe Historiker David Berger, *On Dominus Iesus and the Jews*, online: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/cjrelations/resources/articles/berger.htm [Stand 01.02.2020].

⁴⁰ Vgl. bes. Walter Cardinal Kasper, ‚The Good Olive Tree‘, in: *America* 185:7 (07.09.2001); ders. ‚Christians, Jews and the Thorny Question of Mission‘, in: *Origins* 32:28 (19.12.2002).

⁴¹ „Der Glaube der Juden sei für die katholische Kirche keine andere Religion, sondern das Fundament des eigenen Glaubens“, vgl. Ernst Furlinger (Hg.), „Der Dialog muss weitergehen“. *Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog*, Freiburg i. Br. 2009, 520; dort auch der Link auf den Beitrag von Kardinal Kasper: Vgl. auch http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/texts/cjrelations/resources/articles/kasper_dominus_iesus.htm.

Verzicht einer katholischen Judenmission⁴² – „This does not mean that Jews in order to be saved have to become Christians; if they follow their own conscience and believe in God’s promises as they understand them in their religious tradition they are in line with God’s plan, which for us comes to its historical completion in Jesus Christ“⁴³ – und damit auch die Notwendigkeit der Differenzierung des Missionsbegriffs offengelegt zu haben, wie dies schon das Dokument *Dialog und Mission* des damaligen ‚Sekretariats für die Nichtchristen‘⁴⁴ aus dem Jahr 1984⁴⁵ vorgeschlagen hatte. Maßstab aber muss jene dialektische Verhältnisbestimmung von offenem Bekenntnis und Dialog gegenüber dem Judentum sein, die bereits die Konzilsväter bei der Debatte um den Entwurf von NA 4 am 28. und 29. September 1964 in den Mittelpunkt gestellt hatten: Der Hinweis auf die eschatologische Vereinigung Israels mit der Kirche muss so formuliert werden, dass jeder Anschein von Proselytismus und Missionierung zu unterbleiben hat.⁴⁶

Die Spur Kardinal Kaspers nahm dann der Studientext der US-amerikanischen Bischofskonferenz *Reflections on Covenant and Mission* aus dem Jahr 2002 auf, der zwar noch einmal eine Welle innerkatholischer Diskussionen um die Frage des Verhältnisses von Dialog, Bekenntnis und Mission auslöste⁴⁷, aber in Deutschland 2005 durch das Dokument *Juden und Christen in*

⁴² Vgl. dazu Henrix, *Katholische Kirche und Judentum*, 172.

⁴³ Walter Kasper, *The Commission for Religious Relations with the Jews: A Crucial Endeavour of the Catholic Church*, online: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20021106_kasper-boston-college_en.html [Stand 01.02.2020].

⁴⁴ Die Kommission erhält später den Namen ‚Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog‘.

⁴⁵ Vgl. Furlinger, *Der Dialog muss weitergehen*, 438f.

⁴⁶ Vgl. dazu ebd. 347.

⁴⁷ Zur Diskussion in den USA vgl. Henrix, *Katholische Kirche und Judentum*, 171f.

Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft des ‚Gesprächskreises Juden – Christen beim ZdK‘ eine nachhaltige Unterstützung erfuhr. Die Verfasser halten darin ausdrücklich fest: „Deshalb vertritt der Gesprächskreis mit großem Nachdruck die Überzeugung, dass es eine Judenmission nicht geben darf“⁴⁸ und heben dabei insbesondere auf die theologische Valenz der, im Bezug auf andere Religionen, ‚unvergleichbaren Nähe‘ von Judentum und Christentum ab.⁴⁹ Letzteres ist seinerseits die Basis für ein gemeinsames Zeugnis in der Welt, also die – wie Johannes Paul II. in seiner Ansprache zum 50. Jahrestags des Aufstandes im Warschauer Ghetto formuliert hat – *gemeinsame* Mission, nämlich „ein Segen für die Welt zu

⁴⁸ Gesprächskreis Juden und Christen beim ZdK, Erklärung ‚Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft‘ vom 13.04.2005, 19, online: <https://www.zdk.de/cache/dl-Juden-und-Christen-in-Deutschland-Verantwortete-Ze-c6f081ddb63a44b68bbc08d01ea5eb8e.pdf> [Stand 09.03.2020]. Die Verfasser nennen biblische wie historische Gründe: „Die Judenmission war in vielen Phasen der Geschichte mit Unterdrückung, Gewalt und Zwang seitens der Christen verbunden und hat große Teile des jüdischen Volkes in schreckliche Ängste versetzt. Allein diese unheilvolle Geschichte erklärt und rechtfertigt schon hinreichend die heutige Ablehnung der Judenmission. Auch Christen muss inzwischen klar geworden sein, dass der lange, mit vielen Opfern verbundene Widerstand der Juden gegen die Missionierung sich unter anderem dadurch erklärt, dass die meisten Juden fest in ihrer Überzeugung standen, im Bund Gottes zu leben und mit der Tora den Weg zu kennen und zu gehen, der ihnen von Gott bestimmt ist. Die entschiedene Ablehnung der Judenmission besagt aber nicht, dass sich Judentum und Christentum gegeneinander abschließen müssen. Im Gegenteil. Sie gewinnen die Freiheit, sich gegenseitig Rechenschaft über ihren Glauben zu geben. Paulus spricht davon, dass „ganz Israel gerettet wird“ (Röm 11,26f.), wenn der Erlöser aus Zion kommt. Darüber kann sich die Christenheit freuen, ohne ihre eigene Heilshoffnung für Israel ins Spiel bringen zu müssen“, ebd.

⁴⁹ „Deshalb sollte auch der jüdisch-christliche Dialog der Gegenwart nicht versuchen, umfassende Lösungen für alle theologischen Probleme anzustreben. Er kann aber sehr wohl dazu beitragen, dass sich Juden und Christen im Lobpreis der unbeeinträchtigten Treue Gottes einander – unvergleichbar mit den übrigen Religionen – nahe wissen dürfen“, ebd.

sein (vgl. Gen 12,2f). Das ist die gemeinsame Aufgabe, die auf uns wartet. Deshalb ist es für uns, Christen und Juden, notwendig, zuerst ein Segen füreinander zu sein“⁵⁰.

Noch komplexer erscheint die Diskussion um die durch die Wiedereinführung des Gebrauchs des tridentinischen Messritus durch das *Motu proprio Summorum Pontificum* vom 7. Juli 2007 und die dadurch notwendig gewordene Neufassung der Karfreitagsfürbitte ausgelösten Irritationen. Zwar entschärfte die durch Papst Benedikt XVI. veränderte Karfreitagsfürbitte⁵¹ den Antijudaismus der bis 1962 geltenden tridentinischen Fassung, die Überschrift im Missale von 1962 *Pro conversione Iudaeorum* blieb indes zunächst unverändert und wurde erst im Nachhinein, wohl aufgrund der entstandenen Diskussionen, zum schlichten *Pro Iudaeis* verändert. Indes scheint der Text der Fürbitte selbst theologisch deutlich hinter das zurückzufallen, was die bisher geltende, positive und offenbarungstheologisch offene Formulierung des nachvatikanischen Messritus in der Fassung von 1970 ausgesagt hatte:

„Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will.

⁵⁰ Johannes Paul II., Botschaft an den Koordinierungsrat jüdischer Vereinigung in Polen vom 06.04.1993; dt. Fassung in: OR (D) 23 Nr. 16. Vom 23.04.1993, 3. Vgl. dazu auch Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“, Nr. 48f.

⁵¹ Der deutsche Text der Fürbitte lautet: „Lasst uns auch beten für die Juden, auf dass Gott, unser Herr, ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Retter aller Menschen. [Lasset uns beten. Beug die Knie. Erhebet Euch.] Allmächtiger ewiger Gott, Du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Gewähre gnädig, dass beim Eintritt der Fülle aller Völker in Deine Kirche ganz Israel gerettet wird. Durch Christus, unseren Herrn. Amen“.

[Beuget die Knie. – Stille – Erhebet Euch.] Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen.“

Der erneuerte Messritus hatte an dieser Stelle unmissverständlich die theologische Wertschätzung und Würdigung des Judentums wie der heutigen Juden zum Ausdruck gebracht und damit jeden Anschein eine Bekehrungsabsicht implizit zurückgewiesen.⁵² An die Stelle der heilgeschichtlichen Wertschätzung und Würdigung Israels und die Anerkenntnis seiner Glaubens- und Bundestreue tritt in der neuen Fassung des tridentinischen Ritus dagegen unvermittelt das Thema Konversion zu Jesus Christus, das das Thema ‚Judenmission‘ zumindest implizit wieder aktualisiert. Damit ist die Fürbitte nicht nur geschichtsvergessen, eine ‚Theologie ohne Erinnerung‘, „ohne Erinnerung an die Schuld der Christen und der Kirche“⁵³. Sie bietet zugleich

„eine unzureichende Israeltheologie; sie bewegt sich – jetzt nur in einem rhetorisch freundliche(re)n Sprachgewand – in dem alten Denkmuster, das meint, die Juden um ihres Heiles willen zu Jesus Christus bekehren zu müssen! Sie ‚weiß‘ nichts von der „Israelitica dignitas“ und leugnet den eigenständigen Heilsweg der Juden, auf dem der eine,

⁵² Vgl. Albert Gerhards, Die Fürbitte für die Juden in ihrem liturgischen Kontext, in: Walter Homolka/Erich Zenger (Hg.), ‚...damit sie Jesus Christus erkennen‘. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008, 115–125, 119.

⁵³ Heinz-Günther Schöttler, Von Heilswegen und Holzwegen. Die Karfreitagsfürbitten für die Juden und ihre Theologien, in: Walter Homolka/Erich Zenger (Hg.), ‚... damit sie Jesus Christus erkennen‘. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008, 159–175, 172.

Juden und Christen einende Gott die Juden führt. Und dieser eigenständige Heilsweg ist in Gottes Ratschluss und Heilsplan eingeborgen“⁵⁴.

Aufgrund der Heftigkeit der Reaktionen⁵⁵ lässt sich noch einmal nachdrücklich aufzeigen, wie sensibel das Thema trotz der ein-

⁵⁴ Ebd. 171.

⁵⁵ So sprach der Gesprächskreis ‚Juden und Christen‘ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken von einer ‚neuen Belastung der jüdisch-christlichen Beziehungen‘, denn die Karfreitagsfürbitte „trifft jenen Nerv, der für Juden, gleich welcher religiösen Richtung, an ein historisches Trauma rührt: Bekehrung zum Glauben an Jesus Christus! Denn das Gebet für die Juden hatte seit dem Mittelalter am Karfreitag zu harten Demütigungen und gefährlichen Ausschreitungen gegen die ‚perfiden‘ und ‚verblendeten‘ Juden geführt. Dieses Vokabular traditioneller Judenfeindschaft kommt in der neuen Fürbitte zwar nicht vor, aber die dort formulierte Hoffnung auf die Erleuchtung der Herzen der Juden und ihre Erkenntnis Jesu Christi hat alte jüdische Ängste wieder wachgerufen. [...] Die Zulassung der beiden Formen wiegt besonders schwer bei einem historisch so belasteten Thema wie der Karfreitagsfürbitte für die Juden. Die sich in zwei unterschiedlichen Formen äußernde Uneindeutigkeit des Betens irritiert die Gläubigen in der Kirche und beschädigt das gewachsene Vertrauen zwischen Katholiken und Juden schwer“, Gesprächskreis Juden und Christen, Erklärung ‚Neue Belastung der christlich-jüdischen Beziehungen‘ vom 29.02.2008. Der Ausbildungsleiter am Abraham-Geiger-Kolleg Berlin, Rabbiner Walter Homolka, führte in einem Interview aus: „[...] die umstrittene Karfreitagsfürbitte lässt die besondere Stellung des Judentums als Gottes Volk völlig außer Acht. Gott hat uns Juden zum ‚Licht unter den Völkern‘ berufen, wir haben also sicher nicht die Erleuchtung durch die katholische Kirche nötig. Da vergreift sich die jüngere Schwester schwer im Ton“, Rabbiner Walter Homolka, in: *Der Spiegel*, 20.03.2008: *Protest von Rabbinern – Gespräch mit Walter Homolka*, online: <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/protest-von-rabbinern-die-katholische-kirche-hat-ihre-antisemitischen-tendenzen-nicht-im-griff-a-542556.html> [Stand 01.02.2020]. Micha Brumlik ergänzte in einem Beitrag auf dem Osnabrücker Katholikentag 2008: „Entgegen dem Vertrauen auf Gottes Allmacht am Ende der Tage, an dem er sich den Menschen so zeigen wird, wie er es will, bittet ihn die katholische Kirche schon heute darum, zum geistig-geistlichen Judenmissionar zu werden. Das ist jedoch – wenn auch mit etwas taktvolleren Mitteln – nichts anderes als ein Aufruf zur Mission“, Micha Brumlik, *Zur Rationalität der erneuerten, lateinischen Karfreitagsliturgie*, online: <https://www.compass-infodienst.de/Micha-Brumlik-und-Heinz-Guenther-Schoettler-Zur-um->

deutigen Positionierung Johannes Pauls II. bis heute ist. Die unterschiedlichen Reaktionen sind nicht einfach nur in ihrer berechtigten Emotionalität wahrzunehmen. Denn die Karfreitagsfürbitte für die Juden ist von weittragender hermeneutischer Relevanz: Es geht um nichts weniger als die theologische Ratio der angemessenen Verhältnisbestimmung von Kirche und Judentum und damit um einen zentralen Baustein im theologischen Erbe Johannes Pauls II. Der Streit um die Karfreitagsfürbitte ist keine liturgische ‚Petitesse‘, sondern es

„geht hier um Wesentliches [...] insofern die Kirche sich nur dann angemessen selbst versteht, wenn sie ihre Verbindung mit den Juden sieht, ‚dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes‘ [...]. Sich dieser inneren, mit der Beziehung zu keiner anderen Religion verwechselbaren Verbundenheit des Christentums mit dem Judentum zu erinnern und aus ihr zu leben, gehört zur Identität des Christentums selbst!“⁵⁶

Explizit hält daher die ‚Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum‘ fest:

„Das die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage, doch wie dies ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgründie-

strittenen-Karfreitagsfürbitte.5345.0.html [Stand 01.02.2020]. Vgl. zum Ganzen auch den von Walter Homolka und Erich Zenger herausgegebenen Sammelband: ‚... damit sie Jesus Christus erkennen‘. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008. Der Verdacht eines theologischen Rollback verdichtete sich dann noch im Januar 2009 durch den Eklat um die Wiederaufnahme vier exkommunizierter Bischöfe aus der Priesterbruderschaft Pius X., unter denen sich ein expliziter Leugner des Holocausts befand, Bischof Richard Williamson, der indes in der Zwischenzeit die Priesterbruderschaft verlassen hat.

⁵⁶ Schöttler, Heilswege, 160f.

fes Geheimnis Gottes. Es ist deshalb kein Zufall, dass Paulus seine heilsgeschichtlichen Reflexionen in Römer 9–11 über die endgültige Rettung Israels auf dem Hintergrund des Christusmysteriums in eine großartige Doxologie münden lässt: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege!“ (Röm 11, 33).⁵⁷

Und zieht daraus unmissverständlich die notwendige Konsequenz:

„Die Kirche ist daher verpflichtet, den Evangelisierungsauftrag gegenüber Juden, die an den einen und einzigen Gott glauben, in einer anderen Weise als gegenüber Menschen mit anderen Religionen und weltanschaulichen Überzeugungen zu sehen. Dies bedeutet konkret, dass die Katholische Kirche keine spezifische institutionelle Missionsarbeit, die auf Juden gerichtet ist, kennt und unterstützt“.⁵⁸

Wer das Erbe Johannes Pauls II. bewahren will, wird also auch auf Zukunft hin nicht daran vorbeikommen, hier eindeutig Position zu beziehen.⁵⁹

⁵⁷ Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“, Nr. 36.

⁵⁸ Ebd. Nr. 40.

⁵⁹ Vgl. dazu auch die Diskussionen um den 2018 in der Zeitschrift *Communio* veröffentlichten Beitrag Benedikts XVI.: „Gnade und Berufung ohne Reue“: u. a. Christian Geyer, *Ins Unreine geschrieben*, in: *FAZ* vom 18.07.2017; Gregor Maria Hoff, *Ohne Reue?*, in: *Die Zeit* vom 19.07.2018.

2. Ein Pontifikat stellt sich neuen Herausforderungen: Der Islam – gegenseitiger Respekt, Plädoyer für Religionsfreiheit und ein gemeinsamer Auftrag

Auch in der Haltung zum Islam erweisen sich die religionstheologischen Initiativen Johannes Pauls II. zunächst als konsequente Fortführung der Grundeinsichten des Konzils, die er zugleich an die Herausforderungen der Zeit anpasst und so an entscheidender Stelle aktualisiert. Er hat, wie kein anderer Papst vor und nach ihm, der Beziehung zwischen Christen und Muslimen hohe Aufmerksamkeit geschenkt.⁶⁰ Dabei geben ihm wiederum zwei Konzilstexte die entscheidenden Orientierungspunkte vor: die Ausführungen der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* in der Nr. 16 und Nr. 3 der Konzilserklärung *Nostra Aetate*.

„Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird“ – Der Text aus LG 16 betont, dass die Gemeinsamkeit auf dem Bekenntnis zum Glauben an den einen Gott beruht und es derselbe Gott ist, den Muslime und Christen anbeten. NA 3 wird demgegenüber substantieller: Die Gemeinsamkeiten werden unterstrichen und die Unterschiede herausgestellt und daneben eröffnet sich aber auch die Möglichkeit des Zusammenarbeitens trotz der Unterschiede angesichts der Nöte der Menschheit:

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit

⁶⁰ Vgl. Füllinger, *Der Dialog muss weitergehen*, 192.

ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.“ (NA 3)

Gerade die ersten Worte von NA 3 – ‚mit Hochachtung‘ – können als der erkenntnisleitende ‚Grundsatz‘ gelten, der die Grundrichtung der Weiterentwicklung des katholisch-muslimischen Dialogs bestimmt. Angesichts des Glaubens an den einen Gott, wie er im Zentrum des muslimischen wie des christlichen Glaubensbekenntnisses steht, muss wohl gefolgert werden: Christen und Muslime beten zu dem gleichen Gott. Sie mögen nicht dieselben ‚Namen‘ verwenden und auch nicht die gleiche Bedeutung der Bezeichnungen intendieren, dennoch eint sie dieser Glaube, mag man sich im Weiteren auch über die weiteren offenbarungstheologischen Konsequenzen, wie z. B. den Prophetenbegriff oder den Offenbarungsbegriff selbst streiten. Daneben werden in NA 3 bereits wesentliche Charakteristika des muslimischen Glaubens genannt, die zu einer Vertiefung des Gemeinsamen beitragen können – der Gehorsam unter den Willen Gottes; der besondere Platz Jesu und Marias auch im Koran (insbesondere seiner spirituellen Wirkungsgeschichte) –, zugleich aber auch bereits die bleibenden Problembereiche kennzeichnen: die Weigerung der Muslime in Jesus mehr zu sehen als einen Propheten und die theologischen Konsequenzen daraus.

In den weiteren Ausführungen von NA 3 hatten die Konzilsväter bereits versucht, die geschichtliche Hypothek des christlich-islamischen Verhältnisses aufzuarbeiten und zugleich eine neue Perspektive für die Zukunft zu eröffnen:

„Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.“ (NA 3)

Die Vergangenheit mit ihrem Hass und den kriegerischen Auseinandersetzungen soll überwunden werden. Dazu ist das gegenseitige Verständnis zu verbessern und am respektvollen Umgang miteinander zu arbeiten. Darüber hinaus gilt es, sich durch ein zu verstärkendes, enges gesellschaftliches und politisches Zusammenwirken gemeinsam den Herausforderungen in Welt und Gesellschaft zu stellen.

Zum ersten Mal in der Geschichte der Katholischen Kirche wird hier eine positiv-konstruktive Haltung zum Islam formuliert. Verabschiedet sind der jahrhundertelang prägende Vorwurf des Unglaubens oder Heidentums und die daraus erwachsenden stereotypen Feindbilder. Das bedeutet eine radikale Wende und Neuerung trotz der Lücken, die dieser Text auch in sich birgt: die Gestalt des Propheten wird nicht weiter reflektiert; der muslimische Glaube ist eher in einem Minimalbestand gekennzeichnet. Freilich auch dieses Wenige zeigt nachkonziliar eine nachhaltige Wirkungsgeschichte und gewinnt mit dem Pontifikat Johannes Pauls II. eine neue Dynamik, weil dieser Papst NA 3 in einer offenen, nicht-restriktiven Weise interpretiert und weiterdenkt.⁶¹ Hatte schon Paul VI. betont, dass die Anbetung des einen personalen Schöpfergottes ein Band der ‚Brüderlichkeit‘ knüpft, erwirbt sich Johannes Paul II. mit sei-

⁶¹ Vgl. ebd. 192.

nen vielfältigen Bekundungen des Respekts vor den religiösen Erfahrungen der Muslime, die auch den Christen zu einer geistlichen Herausforderung werden können, seiner Betonung der verbindenden ‚Bande‘ zwischen Christen und Muslime und seiner Rede von Juden, Christen und Muslimen als ‚Geschwister im Glauben Abrahams‘⁶² ein Ansehen in der muslimischen Welt, wie kein Papst vor ihm. Fixpunkte sind ihm dabei – wie z. B. in seiner ersten großen Enzyklika *Redemptor hominis* vom 4. März 1979 bereits festgehalten – das Bekenntnis zur Religionsfreiheit als grundlegendem Menschenrecht und die daraus erwachsende Notwendigkeit eines echten Dialogs zwischen den Religionen. Das Wissen umeinander und der Respekt voreinander sind die zentralen Leitperspektiven dieses Dialogs.

Dabei ist es Johannes Paul II. in seinen vielfältigen Ansprachen besonders wichtig, stets zunächst in einer Haltung der Wertschätzung das Gemeinsame zu unterstreichen, ohne dabei die Unterschiede zu vergessen oder zu übertünchen. Diese Unterschiede sind ernst zu nehmen, aber eben auf der Basis der Wahrnehmung und Wertschätzung des Gemeinsamen: Es sind dies der Glaube an den einen Gott und die den Respekt gegenüber jeder religiösen Erfahrung motivierende Achtung der menschlichen Personenwürde:

„Glaube an Gott, wenn er von den geistlichen Nachfahren Abrahams – den Christen, Muslimen und Juden – bekannt wird, so dass er das Leben durchdringt, ist eine sichere Grundlage für die Würde, Brüderlichkeit und die Freiheit der Menschen und ein Prinzip der Aufrichtigkeit, was das moralische Verhalten und das Leben in der Gesellschaft angeht“,

⁶² Johannes Paul II. Ansprache an die Teilnehmer des Symposions ‚Heiligkeit im Christentum und im Islam‘, Rom, 09.05.1985. Online: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/may/documents/hf_jp-ii_spe_19850509_partecipanti-simposio.html

so führt er diese Grundgedanken in der Ansprache an die katholische Gemeinde in Ankara am 29. November 1979 aus. In ähnlicher Weise begründet er in der Ansprache an muslimische Jugendliche im Sportstadion von Casablanca am 20. August 1985 die Notwendigkeit des Dialogs: Dieser

„Dialog zwischen Christen und Muslime ist heute nötiger denn je. Er ergibt sich aus unserer Treue zu Gott und setzt voraus, dass wir Gott durch den Glauben zu erkennen wissen und ihn in Wort und Tat in einer immer mehr säkularisierten und oft gar atheistischen Welt bezeugen [...]. Dieses Glaubenszeugnis, das für uns lebensnotwendig ist und mit dem sich keine Untreue zu Gott und keine Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit verträgt, vollzieht sich in der Achtung vor anderen religiösen Überlieferungen, denn jeder Mensch erwartet, als das geachtet zu werden, was er ist, und für das, was er nach seinem Gewissen glaubt. Wir möchten, dass alle zur vollen göttlichen Wahrheit Zutritt finden, aber das können sie nur in der freien Zustimmung ihres Gewissens, in der Bewahrung vor äußerem Zwang, wie es der freien Entscheidung der Vernunft und des Herzens, die die Würde des Menschen charakterisieren, würdig ist [...]. Achtung und Dialog verlangen Gegenseitigkeit in allen Bereichen, vor allem in Fragen der Grundfreiheiten, und hier im Besonderen der Religionsfreiheit“.⁶³

Der Glaube an Gott verbindet und er ist es, der alle Glaubenden vor die Verantwortung stellt, in Frieden zusammenzuleben, bleibende Unterschiede zu akzeptieren, Vorurteile und Polemiken abzubauen, auf ethischem Gebiet und geistlichem Engage-

⁶³ Johannes Paul II., Ansprache bei der Begegnung mit muslimischen Jugendlichen im Sportstadion in Casablanca (Marokko) am 20.08.1985, zit. nach: Furlinger, Der Dialog muss weitergehen, 223f.

ment miteinander zu wetteifern, und sich im Einsatz um Versöhnung und im Dienst an den Benachteiligten, den am Rand Stehenden und Bedrängten der Gesellschaft gegenseitig zu unterstützen. Der Glaube an Gott hat sich in einem ‚Dialog des Alltags‘ zu bewähren: „Über das gemeinsame Glaubensgut hinaus geht es Johannes Paul II. um das gemeinschaftliche Wohl aller, an dem jede Religion innerhalb der jeweiligen staatlichen Ordnung mitwirken muß“⁶⁴. Dieser ‚Dialog des Alltags‘ beruht indes gerade auf dem Respekt vor den spirituellen Erfahrungen, die die Gläubigen der je anderen Religion machen, und der daraus erwachsenden Glaubenspraxis, denn sie liefern die entscheidenden Ansatzpunkte, um sich gemeinsam den gesellschaftlichen Herausforderungen zu stellen⁶⁵:

„Gott hat alle Menschen zu gleicher Würde, aber verschiedenen an Gaben und Talenten geschaffen. Die Menschheit ist ein Ganzes, in dem jede Gruppe ihre Rolle spielt. Sie muss die Werte verschiedener Völker und Kulturen anerkennen [...]. Die Araber des Machreq und des Maghreb und besonders die Muslime haben eine lange Tradition des Stu-

⁶⁴ Matthias Kopp, Dialog und Religionsfreiheit. Johannes Paul II. und der Islam, in: HerKorr 55 (2001) 551–555, 555.

⁶⁵ Vgl. auch Johannes Paul II., Ansprache an Muslime in Kaduna, Nigeria, 14.02.1982: „Wir alle, Christen und Muslime, leben unter der Sonne des einen barmherzigen Gottes [...]. Wegen dieses Glaubens an Gott haben Christentum und Islam vielerlei gemeinsam [...]. Erlauben Sie mir einige [...] Bereiche zu nennen, in denen Christen und Muslime mehr zusammenarbeiten können: Wir könnten einen Dialog beginnen, um zu einem besseren gegenseitigen Verständnis aus wissenschaftlicher Ebene wie in den Beziehungen von Mensch zu Mensch, in der Familie sowie am Arbeitsplatz und in der Freizeit zu kommen. Wir könnten mehr Rechenschaft und Disziplin im privaten und öffentlichen Leben fördern, mehr Mut und Klugheit in der Politik, die Beseitigung politischer Gegensätze und die Abschaffung von Diskriminierung. [...] Warum spreche ich mit Ihnen über diese Probleme? Weil Sie Muslime sind und wie wir Christen an den einen Gott glauben, der die Quelle aller Rechte und Werte der Menschheit ist“ (zit. nach Furlinger, Der Dialog muss weitergehen, 211f).

diums und des Wissens, des literarischen, naturwissenschaftlichen, philosophischen. Ihr seid die Erben dieser Tradition. [...] Die katholische Kirche blickt mit Hochachtung auf euren religiösen Weg und erkennt seine Qualität an, den Reichtum eurer geistlichen Tradition. Auch wir Christen sind stolz auf unsere religiöse Tradition. Ich glaube, dass wir, Christen und Muslime, mit Freude die religiösen Werte, die wir gemeinsam haben, anerkennen und Gott dafür danken sollten. [...] Ich glaube, dass Gott uns heute auffordert, unsere alten Gewohnheiten abzulegen. Wir sollten uns gegenseitig respektieren und zu guten Werken auf dem Weg Gottes anspornen“⁶⁶.

So tragen beide Religionsgemeinschaften die Verantwortung für eine respektvolle Begegnung; den angesichts der gemeinsamen Gewaltgeschichte notwendigen Beginn eines Prozesses der Versöhnung und dafür, dass religiöse Überzeugungen nicht politisch instrumentalisiert und so zur Begründung von Hass, Gewalt und Krieg missbraucht werden⁶⁷ – eine Verantwortung die gerade nach den Terroranschlägen des 11. Septembers 2001 vehement in den Mittelpunkt der Ansprachen Johannes Pauls II. rückt. So betont er in seinem Friedensappell während seiner Pastoralreise nach Kasachstan und Armenien in der kasachischen Hauptstadt Astana am 23. September 2001:

⁶⁶ Johannes Paul II., Ansprache bei der Begegnung mit muslimischen Jugendlichen im Sportstadion in Casablanca (Marokko) am 20.08.1985, zit. nach: Furlinger, *Der Dialog muss weitergehen*, 225–227.

⁶⁷ „Es ist meine sehnliche Hoffnung, dass die muslimischen und christlichen Religionsführer und Lehrer unsere beiden großen Gemeinschaften als Gemeinschaften in respektvollem Dialog darstellen und niemals mehr als im Konflikt stehende Gemeinschaften“, Johannes Paul II., *Ansprache in der Omajjaden-Moschee, Damaskus*, 06.05.2001, zit. nach: Furlinger, *Der Dialog muss weitergehen*, 246.

„Wir dürfen nicht zulassen, dass das, was geschehen ist, zu einer Vertiefung der Spaltungen führt. Religion darf niemals als Grund für einen Konflikt missbraucht werden. Von diesem Ort aus lade ich Christen und Muslime ein, ein intensives Gebet an den einen, allmächtigen Gott zu richten, dessen Kinder wir alle sind, damit das hohe Gut des Friedens in der Welt regieren möge.“⁶⁸

Und er wiederholt den Grundsatz seines Pontifikats:

„In diesem Kontext ... bekräftige ich die Achtung der katholischen Kirche gegenüber dem Islam, dem wahren Islam: dem Islam, der betet und solidarisch ist mit den Notleidenden. Angesichts der auch in jüngster Zeit begangenen Fehler müssen sich alle Gläubigen gemeinsam dafür einsetzen, dass Gott niemals zum Gefangenen menschlicher Ambitionen werde. Hass, Fanatismus und Terrorismus entweihen den Namen Gottes und entstellen das wahre Bild des Menschen.“⁶⁹

Hier wird jene Grunddynamik einer ‚Gegenerzählung‘ zum Vorwurf einer prinzipiellen Gewaltträchtigkeit der Religionen deutlich, wie sie dann auch seine Initiative der Friedensgebete in Assisi (Näheres s. u. 3.) besonders kennzeichnet.

Respekt, Dialog, Verständigung, Wertschätzung der eigenen Kultur und der des Anderen, Verantwortung für den Frieden und die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben selbst erwächst, Solidarität und gemeinsames Zeugnis gegen Hass und Gewalt bilden den *cantus firmus* der öffentlichen Reden und Stellungnahmen Johannes Pauls II. Dieser immer wieder eingeforderte Respekt vor dem Glauben des anderen konturiert aber zugleich ein religionstheologisches Grundprinzip, das Johannes Paul II.

⁶⁸ Zit. nach Furlinger, *Der Dialog muss weitergehen*, 199.

⁶⁹ Zit. nach Furlinger, *Der Dialog muss weitergehen*, 200.

als Grundsatz der eigenen Haltung der Katholischen Kirche gegenüber den Muslimen anwendet. So zitiert er in zahlreichen Ansprachen bewusst den Koran, setzt ihn mit biblischen Aussagen in Beziehung und bezeichnet ihn mit dem Würdetitel einer ‚Heiligen Schrift‘⁷⁰; er fordert zum gemeinsamen Gebet auf.⁷¹ Seine Rede von den ‚Geschwistern im Glauben Abrahams‘ gewinnt auch Konturen in einem für die Haltung gegenüber dem Islam sehr sensiblen Thema: der theologischen Bewertung der Person des Propheten Muhammad. Auch für Christinnen und Christen ist Muhammad, so führt Johannes Paul II. in einer Generalaudienz 1998 aus, als eine jener großen Gründergestalten der Weltreligionen zu respektieren, denn es ist, so der Papst weiter, gerade das Wirken des Hl. Geistes, das die Grenzen der je eigenen Religion stets überschreitet:

„Vor allem müssen wir uns vergegenwärtigen, dass alles Suchen des menschlichen Geistes in Richtung auf die Wahrheit und das Gute und letzten Endes auf Gott hin vom Heiligen Geist angeregt ist. Gerade aus dieser uranfänglichen Öffnung des Menschen Gott gegenüber entstehen die verschiedenen Religionen. Nicht selten finden wir an deren Beginn Gründer, die mit der Hilfe des Geistes Gottes eine tiefere religiöse Erfahrung gemacht haben. An andere weitergegeben, hat diese Erfahrung Form angenommen in den Lehren, den Riten und den Vorschriften der einzelnen Religionen“.⁷²

⁷⁰ Vgl. z. B. Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des Symposions ‚Heiligkeit im Christentum und im Islam‘, Rom, 09.05.1985.

⁷¹ Vgl. Johannes Paul II., Ansprache bei der interreligiösen Begegnung mit Vertretern der christlichen, islamischen und jüdischen Bekenntnisse, Lissabon, 14.05.1982, zit. nach: Furlinger, Der Dialog muss weitergehen, 212–214.

⁷² Furlinger, Der Dialog muss weitergehen, 111.

Aus diesen Gründen verdient das Prophetentum Muhammeds auch in christlicher Perspektive theologische Aufmerksamkeit und Reflexion. Denn das Geschenk des Hl. Geistes, der alle religiöse Erfahrung inspiriert, ist immer je größer als die Grenzen der Kirche; er wirkt auf alle Menschen und ist gegenwärtig in der ehrlichen religiösen Suche aller Menschen.

Wie sensibel indes die von Johannes Paul II. über mehr als 25 Jahre hinweg aufgebauten Beziehungen sind, zeigte sich 2006 in den Reaktionen auf die sogenannte ‚Regensburger Rede‘ Benedikts XVI.⁷³ und den Streit um das Zitat aus einer Rede des Kaisers Manuel II. Hatte der Papst auch „einzig“ um eines einschlägigen Gedankens willen „den zwischen Manuel und seinem persischen Gesprächspartner geführten Dialog zitiert“⁷⁴, gibt das Zitat doch die Grundrichtung der folgenden Überlegungen vor: „Einzig“, um „auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glauben und Vernunft hinzuführen“⁷⁵, näherhin zwischen Glaube/Religion, Vernunft/Meta-physik und Gewalt, wurde Manuel II. aufgerufen. Die Zielrichtung ist eindeutig und dennoch in seiner Wirkung fatal. Warum?

Bereits sechs Tage nach seiner Wahl zum Papst rief Benedikt XVI., die Initiativen seines Vorgängers aufgreifend, die Vertreter verschiedener Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften sowie anderer religiöser Traditionen auf, „in einen authentischen und ehrlichen Dialog miteinander [zu] treten, gegründet auf den Respekt der Würde jedes Menschen, der, wie wir Christen fest glauben, nach dem Abbild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde (vgl. Gen 1,26–27)“⁷⁶. So richtete er zu Beginn

⁷³ Vgl. Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg i. Br. u. a. 2006.

⁷⁴ Ebd. 17.

⁷⁵ Ebd. 16.

⁷⁶ Begegnung von Papst Benedikt XVI. mit einer Delegation von Vertretern ver-

seines Pontifikates an die versammelten Vertreter „und an alle Gläubigen der von Ihnen vertretenen religiösen Traditionen sowie an alle Menschen, die mit aufrichtigem Herzen die Wahrheit suchen, die ausdrückliche Einladung, gemeinsam zu Stiftern des Friedens zu werden im gegenseitigen Streben nach Verständnis, Respekt und Liebe“⁷⁷. Auf dem 20. Weltjugendtag hat Benedikt XVI. bei einer Begegnung mit Vertretern muslimischer Gemeinden „unter allen Sorgen“ diejenige hervorgehoben, „die aus dem sich immer weiter ausbreitenden Phänomen des Terrorismus entspringt“⁷⁸. Zugleich hat er die katholische „Magna Charta des Dialogs mit Ihnen, liebe muslimische Freunde“ in Erinnerung gerufen: NA 3. Nicht Zwist und Polemik, sondern gemeinsame Arbeit an den Herausforderungen der Gegenwart sind also Benedikts erklärtes Ziel – Herausforderungen, „vor denen die Menschheit steht, insbesondere was die Verteidigung und Förderung der Würde des Menschen sowie der sich aus ihr ableitenden Rechte betrifft“⁷⁹. Wer sich sorgt, legt aber auch den Finger in die Wunde. Das kann auch für so manchen ‚Einspruch‘ Johannes Pauls II. gelten. Auch er äußert sich eindeutig und unmissverständlich – man denke an die Verurteilung des ersten Irak-Kriegs, die kriegerischen Auseinander-

schiedener Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften sowie anderer religiöser Traditionen in der Sala Clementina am Montag, 25.04.2005, online: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050425_rappresentanti-religiosi.html [Stand 01.02.2020].

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Begegnung mit Vertretern muslimischer Gemeinden. Ansprache von Benedikt XVI. im Erzbischöflichen Sitz von Köln am Samstag, 20.08.2005, online: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050820_meeting-muslims.html [Stand 01.02.2020].

⁷⁹ Ansprache von Benedikt XVI. an die Botschafter muslimischer Länder und Vertreter von muslimischen Gemeinden in Italien im Saal der Schweizer, Castelgandolfo, 25.09.2005, online: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060925_ambasciatori-paes-arabi.html [Stand: 01.02.2020].

setzungen im Gefolge von 9/11, aber auch die unmissverständliche Verurteilung des Terrorismus und jeglichen Missbrauchs von Religion zur Legitimation von Krieg und Gewalt. Indes reichen die Initiativen Benedikts dennoch nicht an das diplomatische Geschick Johannes Pauls heran⁸⁰, vielleicht auch deswegen, weil letzterer in seinem „vorsichtigen Herantasten zwischen Achtung und Akzeptanz“⁸¹ eine Haltung entwickelt hatte, die auch in solchen Äußerungen Respekt und Wertschätzung zu Ausgangspunkt und Grundlage aller Kritik machte. Wie so häufig scheint gerade hier also ‚der Ton‘ – im Sinne einer grundlegenden Einstellung – die Musik zu machen.

3. Die Vision: Assisi – Religionen als Friedensstifterinnen

Alle bisher skizzierten Initiativen Johannes Pauls II. scheinen in einem Punkt zusammenzulaufen, der als *das* interreligiöse

⁸⁰ Hier darf man mit Andreas Batlogg wohl auch an das mangelnde diplomatische Geschick im Umgang Benedikts XVI. mit dem ‚Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog‘ erinnern: „Im März 2006 war der Rat als selbständige Einrichtung aufgehoben und in den ‚Päpstlichen Rat für die Kultur‘ unter Kardinal Paul Poupard integriert worden – eine Signalentscheidung, aber auch eine peinliche Panne, die wenig diplomatisches Fingerspitzengefühl offenbarte und Befürchtungen einer Kurskorrektur durch den neuen Papst wachrief. Der damalige Präsident, Erzbischof Michael L. Fitzgerald, Mitglied der Missionsgemeinschaft ‚Weiße Väter‘ und ausgewiesener Arabist, war zehn Jahre lang Sekretär gewesen und 2002 auf den schwarzafrikanischen Kardinal Francis Arinze als Präsident des Rates gefolgt. Fitzgerald wurde im Februar 2006 zum Apostolischen Nuntius in Ägypten ernannt oder besser: ‚weggelobt‘. Man muß es Benedikt XVI. hoch anrechnen, daß er seine Entscheidung revidiert hat und Ende Mai 2007 durch Kardinalstaatssekretär Tarcisio Bertone verkünden ließ, der Rat werde wieder als eigenständiges Dikasterium eingerichtet. Zur Erinnerung: Dazwischen liegt die ‚Regensburger Rede‘ des Papstes mit dem verunglückten Zitat im September 2006“, Andreas Batlogg, Assisi 1986/2011. Das Weltgebetstreffen für den Frieden als Erbe des Konzils, SdZ 229 (2011), 710–713, 712.

⁸¹ Kopp, Dialog und Religionsfreiheit, 555.

„Aushängeschild“ seines Pontifikats bezeichnet werden kann: die Friedensgebete in Assisi. Wie in keinem Pontifikat vorher hat Johannes Paul II. dem Dialog der Religionen breiten Raum eingeräumt. Dabei bekennt er sich nicht nur zur unwiderruflichen Verpflichtung der Katholischen Kirche zu diesem Dialog, sondern er ist sich auch der politischen wie sozialen Tiefendimension dieses Dialogs bewusst. Immer wieder weist er auf die Verbindung von Glauben als spiritueller Überzeugung und der gesellschaftspolitischen Verantwortung hin, die aus diesem Glauben erwächst. Daher kann er den Religionen der Welt, sofern in ihnen Elemente der göttlichen Wahrheit sichtbar werden, mit größter Hochschätzung begegnen, fordert aber ebenso nachdrücklich die Religionen dazu auf, sich zur Verantwortung und Einsatz für Verständigung und Frieden zu bekennen; eine Aufforderung, die 1986 in seiner Initiative für das Friedensgebet in Assisi kulminiert. So war es – in der Einschätzung von Christian Troll – „das Genie des Papstes, das den Welttag des Gebets für Frieden in Assisi am 27. Oktober 1986 konzipierte“⁸² und Max Seckler spricht eindrücklich von einem ‚neuartigen‘ und ‚analogielosen Ereignis‘ und von einer neuen religionsgeschichtlichen Ära und dem theologischen ‚Neuland‘, das damit betreten wurde⁸³, während Franz Kardinal König ohne Vorbehalt die ‚epochale Bedeutung‘ des ‚Ereignisses von Assisi‘ konstatiert⁸⁴.

Zunächst sind es wohl die Spannungen der 1980er Jahre – atomares Wettrüsten der noch im Ost-West-Konflikt gefange-

⁸² Christian W. Troll, Papst Johannes Paul II. und der Islam. Eine bleibende Erinnerung, in: Michael Schneider (Hg.), „Wachsam in Liebe“. Eine Festgabe zum 75. Geburtstag Seiner Seligkeit Patriarch Gregorios III., Kisslegg 2008, 437–454, 450.

⁸³ Vgl. Max Seckler, Synodos der Religionen. Das ‚Ereignis von Assisi‘ und seine Perspektive für eine Theologie der Religionen, in: ThQ 169 (1989) 5–24, 5f.

⁸⁴ Vgl. Franz Kardinal König, Zum ‚Ereignis von Assisi‘, in: ThQ 169 (1989) 2–4, 3.

nen Supermächte; Stellvertreterkriege in vielen Teilen der Welt –, die den Papst dazu bewegen, im 1986 von der UN ausgerufenen ‚Internationalen Jahr des Friedens‘ über 120 Vertreterinnen und Vertreter verschiedener Religionen und Kirchen zu einem Weltgebetstag in die Stadt des Hl. Franz von Assisi in Umbrien einzuladen, um dort gemeinsam zu fasten und für den Frieden zu beten.⁸⁵ Daher finden die Friedensgebete ihr Ziel zunächst gerade darin, zu zeigen „dass Frieden und Religion zusammengehören“⁸⁶, d. h. in der politischen Dynamik, die sie auslösen – eindrücklich formuliert im Schlussappell des Friedensgebets 2002: „Nie wieder Gewalt! Nie wieder Krieg! Nie wieder Terrorismus! Im Namen Gottes bringe jede Religion der Welt Gerechtigkeit und Frieden, Vergebung und Leben, Liebe!“⁸⁷ Sie sind zunächst also zentrale Elemente jener großen ‚Gegenerzählung‘ Johannes Pauls II., die er den globalen Bedrohungen von Krieg und Gewalt, die auch religiös motiviert werden, entgegenhält, indem er besonders das Friedenspotential der Religionen hervorhebt. Der Dialog der Religionen ist ein zentraler Baustein jener ‚Kultur des Dialogs‘, die – so die Grundüberzeugung des Papstes – gerade angesichts der globalen Krisenphänomene an der Zeit ist und so zum Zeichen der Hoffnung werden kann. Denn in ihr bringt sich ein Friedenspotential der Religionen zum Ausdruck, das nur ihnen zu eigen ist und das sie zugleich in Verantwortung nimmt. Leitende Perspektive in Assisi ist daher auch die Erfahrung der Gemeinschaft und das ‚Gemeinsam-

⁸⁵ „Der Heilige Stuhl will dazu beitragen, eine Weltgebetsbewegung für den Frieden in Gang zu setzen, die über die Grenzen der einzelnen Nationen hinweg die Glaubenden aller Religionen einbezieht und die ganze Erde umfaßt“, Johannes Paul II., Ansprache zum Abschluss der Gebetswoche zur Einheit der Christen, Rom, 25.01.1986. Zit. nach Furlinger, *Der Dialog muss weitergehen*, 121.

⁸⁶ Johannes Paul II., Ansprache an das Diplomatische Korps, Rom, 10.01.1987.

⁸⁷ Johannes Paul II., Ansprache zum Abschluss des Weltgebetstages in Assisi, Assisi, 24.01.2002. Zit. nach Furlinger, *Der Dialog muss weitergehen*, 120.

keitsbewußtsein‘, die durch das Friedensgebet erzeugt und zugleich ins Bild gesetzt werden.⁸⁸

Die Reaktionen auf Assisi waren gemischt, insbesondere die innerkirchlichen Kommentare erwiesen sich als durchaus kontrovers:

„Während Politiker und Vertreter anderer Religionen, erst recht nichtchristlicher, aufmerksam registrierten, daß der Gastgeber mit den Texten und dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils ernst machte, hagelte es heftige Polemiken (‚Weltgebetshappening‘) und grobe Disqualifizierungen vor allem vom traditionalistischen Rand der römisch-katholischen Kirche (‚furchtbarer Greuel‘, ‚Skandal ohne Maß und ohne Beispiel‘, ‚eine der größten Blasphemien der Kirchengeschichte‘, ‚freimaurerisch inspirierte Verbrüderung der Religionen‘)⁸⁹.

Wenige Monate später reagiert Johannes Paul II. in seiner Weihnachts-Ansprache an das Kardinalskollegium vom 22. Dezember 1986⁹⁰ daher explizit auf die innerkirchlich vorgebrachten Vorwürfe. Diese Ansprache verdeutlicht ihrerseits noch einmal das theologische Fundament seiner Friedensinitiative.⁹¹

In konsequenter Weise schreibt der Papst hier nämlich die konziliare Grunddefinition der Kirche fort, wie sie das II. Vatikanische Konzil im ersten Artikel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* ins Zentrum gestellt hat. War dort davon die Rede, dass die Kirche „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott

⁸⁸ Vgl. Seckler, Synodos, 9.

⁸⁹ Batlogg, Assisi, 710.

⁹⁰ Johannes Paul II., Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Römische Kurie am 22.12.1986: Friedensgebet in Assisi – ein Zeichen der Einheit: OR(D) 17 (1987) Nr. 3 (10.01.1987), 8.

⁹¹ Vgl. Troll, Johannes Paul II. und der Islam, 450.

wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) ist, so gehört es für Johannes Paul II. gerade zu diesem „Wesen“ der Sendung der Kirche, „die universale Einheit des gesamten Menschengeschlechtes herauszustellen und zu stärken, eine Einheit, die auf dem Ereignis der Schöpfung und der Erlösung basiert und die ihre Spuren in der lebendigen Wirklichkeit aller Völker, in ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Religionen hinterlässt“⁹². Genau darin zeigt sich „die Bedeutsamkeit des Assisi-Ereignisses als Teil der Sendung der Kirche“⁹³. Darum hat die Kirche „diesen Dienst auch in Assisi ausgeübt in einer – wenn man will – bis dahin unbekanntem, aber darum nicht weniger wirksamen und wichtigen Weise, wie es auch von unseren Gästen anerkannt wurde, die ihrer Freude Ausdruck gaben und zum Fortsetzen des begonnenen Weges ermutigten“. Assisi ist daher

„ein sichtbarer Ausdruck dieser Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. An diesem Tag und durch diesen Tag ist es uns mit der Gnade Gottes gelungen, ohne jeden Schatten von Verwirrung und Synkretismus diese unsere Überzeugung von der Einheit des Ursprungs und des Zieles der Menschheitsfamilie und vom Sinn und Wert der nicht-christlichen Religionen, die das Konzil geprägt hat, in die Praxis umzusetzen“.⁹⁴

Denn es gibt – so der Papst –

„nur einen göttlichen Plan für jeden Menschen der in diese Welt kommt (vgl. Joh 1,9), einen einzigen Ursprung und ein einziges Ziel, was immer die Hautfarbe, der geschichtliche und geographische Rahmen sein mag, in dem der Mensch lebt und agiert, oder die Kultur, in welcher er auf-

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Förlinger, *Der Dialog muss weitergehen*, 145.

wächst und sich ausdrückt. Die Unterschiede sind ein weniger wichtiges Element im Vergleich zu der Einheit, die radikal, grundlegend und entscheidend ist“.⁹⁵

Hier wird nicht nur jene universale, d. h. alle Menschen verbindende Dimension des Religiösen und Transzendenten als Grundlage der Haltung der Kirche zu allen Religionen sichtbar, die schon die Konzilsväter in NA 1 zum Ausgangspunkt ihrer Ausführungen genommen hatten, hier führt der Papst zugleich, in signifikanter Fortsetzung des Artikels 22 der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, das konziliare Bekenntnis zum universalen Heilswillen Gottes an entscheidender Stelle weiter, in dem er festhält, dass es niemanden gibt „außerhalb oder am Rande des Werkes Jesu Christi. [...] Wir müssen deshalb festhalten, daß der Heilige Geist allen Menschen die Möglichkeit gibt, in Berührung mit dem österlichen Geheimnis zu kommen, auf Wegen, die Gott allein kennt“. Dieser Satz erhält bei Johannes Paul II. eine außerordentliche Dynamik⁹⁶: „Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen“⁹⁷. Daher ist der Glaube der Anhänger anderer Religionen „eine Wirkung des Geistes der Wahrheit [...], der über die sichtbaren Grenzen des mystischen Leibes hinaus wirkt“⁹⁸. Dieser Geist ist eine universale Größe, er wirkt „an jedem Ort und in jeder Zeit, ja in jedem Menschen“⁹⁹ und er ist „auf geheimnisvolle Weise auch in den nichtchristlichen Religionen und Kulturen zugegen“. So sind der interreligiöse

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des internationalen Theologischen Kongresses zur Pneumatologie, Rom, 26.03.1982.

⁹⁷ Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Missio* vom 07.12.1990, Nr. 28.

⁹⁸ Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor hominis* vom 04.03.1979, Nr. 6.

⁹⁹ Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et vivificantem* vom 18.05.1986, Nr. 53.

Dialog und mit ihm die Initiative der Friedensgebete in Assisi auch und gerade ein ‚Geschenk des Hl. Geistes‘ und haben damit eine spirituelle Dimension: „Durch Dialog lassen wir Gott in unserer Mitte sein; denn wenn wir uns einander im Dialog öffnen, öffnen wir uns auch Gott“¹⁰⁰. Daraus entspringt ein grundsätzliches Interesse am Glauben der anderen, das auf Respekt und Achtung beruht, am Wissen interessiert ist, Solidarität und Identifikationsbereitschaft mitbringt und letztlich die Sprache der Liebe spricht.¹⁰¹

Genau dieses pneumatologisch begründete, universale Einheitsverständnis bildet das theologische Fundament der Gebetsinitiativen des Papstes: So ist es „schön und heilsam zu erkennen, dass, wo immer man in der Welt betet, der Heilige Geist, der belebende Atem des Gebetes gegenwärtig ist“¹⁰². Darum darf man daran glauben, „dass jedes echte Gebet vom Heiligen Geist ange-regt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen anwesend ist“¹⁰³. Das Friedensgebet ist daher sichtbarer Ausdruck einer ‚Kultur des Dialogs‘ und so „[...] ein klares Zeichen der tiefen Einheit, die – trotz der bestehenden Trennungen – unter denen vorhanden ist, die in der Religion geistliche und transzendente Werte als Antwort auf die großen Fragen des menschlichen Herzens suchen“¹⁰⁴. Dahinter steht eine, das ursprüngliche Blickfeld des II. Vatikanischen Konzils erweiternde Perspektive, in der Johannes Paul II. die konziliare Idee, dass die Kirche Zei-

¹⁰⁰ Johannes Paul II., Ansprache vor Vertretern der Religionen Indiens, Madras, 05.02.1986. Zit. nach Furlinger, *Der Dialog muss weitergehen*, 85.

¹⁰¹ Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an das Sekretariat für Nichtchristen, Rom, 27.04.1979. Zit. nach Furlinger, *Der Dialog muss weitergehen*, 87

¹⁰² Johannes Paul II., *Dominum et vivificantem*, Nr. 65. Zit. nach Furlinger, *Der Dialog muss weitergehen*, 146

¹⁰³ Johannes Paul II., Weihnachtsansprache 1986. Zit. nach Furlinger, *Der Dialog muss weitergehen*, 141.

¹⁰⁴ Johannes Paul II., Ansprache zum Abschluss des Weltgebetstreffens, Assisi, 27.10.1986.

chen und Werkzeug für die ‚innigste Vereinigung mit Gott und die Einheit der ganzen Menschheit‘ sei, konkretisiert: „Johannes Paul II. hat zu wiederholten Malen darauf hingewiesen, daß das ‚Assisi-Ereignis‘ als wirksames Zeichen der ‚tiefen Einheit‘ einer Welt verstanden werden wolle, einer Welt, die sich in all ihrer Gebrochenheit nach dem Geschenk des Friedens sehnt – und dieser sei eben zutiefst ein geistliches Ereignis und Geschenk“¹⁰⁵. Die Bedeutung der Kirche als universales Sakrament, d. h. ‚Zeichen und Werkzeug‘, wie den in Jesus Christus offenbar gewordenen universalen Heilswillen Gottes, rezipiert Johannes Paul II. – ganz im Grundduktus des Konzils – in einer, die Perspektive (er-)öffnenden, inklusiven Art und Weise und verortet seine Gebetsinitiative um den Frieden genau in dieser universalen, d. h. alle verbindenden Zielperspektive:

„Wenn der Friede ein Geschenk Gottes ist und in ihm seinen Ursprung hat, wo können wir ihn suchen, und wie könnten wir ihn bauen, wenn nicht in einer engen und tiefen Beziehung zu ihm? Den Frieden in der Ordnung, Gerechtigkeit und Freiheit aufzubauen, erfordert deshalb an erster Stelle das Bemühen des Gebets, das Offenheit, Hören, Dialog und zuletzt Vereinigung mit Gott ist, dem eigentlichen Ursprung des wahren Friedens“.¹⁰⁶

Die Friedensgebete sind ‚sprechende Zeichen‘, ‚kommunikative Akte‘, um diese Vision der Einheit der Menschheit und damit der Religionen sichtbar zu machen und zugleich voranzubringen¹⁰⁷; sie stellen daher „interreligiöse Begegnung und Einheit der Religionen im Vollzug“ dar¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Troll, Johannes Paul II. und der Islam, 450.

¹⁰⁶ Johannes Paul II, Ansprache Assisi 2002; vgl. dazu auch: König, Ereignis.

¹⁰⁷ Vgl. auch das skeptische Urteil Max Secklers zu diesem Ansatz in: Seckler, Synodos, bes. 21–23.

¹⁰⁸ Ebd. 24.

Von Anfang an angefragt und in seiner Wirkung dann auch umstritten wagt sich Johannes Paul II. hier dennoch bewusst auf theologisches Neuland, was auch bei ihm selbst nicht ohne Aporien und spannungsvoller Dialektik bleibt. So scheint hier eine gewisse innere Spannung dieses theologischen Ansatzes zu jenen Ausführungen sichtbar zu werden, wie sie z. B. in dem im Jahr 2000 veröffentlichten Dokument des Glaubenskongregation *Dominus Iesus* zu finden sind. Dort werden die gleichen Vorgaben des Konzils in einer restriktiv, exklusiven und damit identitär-ausgrenzenden Weise rezipiert und ausgelegt. Die Spannung zum Ansatz Johannes Pauls II. bleibt auch dann sichtbar, wenn man berücksichtigt, dass auch er selbst immer daran erinnert, dass die Unterschiede der Religionen wahrzunehmen sind, sie nicht nivelliert werden dürfen, und er stets die besondere Aufgabe der Kirche¹⁰⁹ und die Einzigartigkeit des Christuserignisses¹¹⁰ verteidigt und sich unmissverständlich zum Missionsauftrag der Kirche bekennt¹¹¹. Zugleich leitet er nämlich daraus die unaufgebbare Aufgabe ab, genau über die Differenzen in den Dialog einzutreten und die Unterschiede zu benennen und zu bearbeiten. Darum ist beides, „Verkündigung und Dialog“, gleichermaßen „Teil der Sendung der Kirche“¹¹². Der Dialog hat dabei einen ganz eigenen Wert an sich; er hat nicht die Bekehrung des anderen zum Ziel, sondern er trägt dazu bei, im Respekt und in Wertschätzung die Unterschiede neu deuten zu lernen: als Bereicherung und als Herausforderung des Eigenen.¹¹³ Denn Gott selbst ist es, der diese Pluralität

¹⁰⁹ Vgl. z. B. *Redemptoris missio*, Nr. 55.

¹¹⁰ Vgl. u. a. *Redemptoris missio*, Nr. 5; vgl. auch Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Tertio Millenio Adveniente* vom 10.11.1994, Nr. 6.

¹¹¹ Vgl. u. a. *Redemptoris missio*, Nr. 5; 9; 46–49 und Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia* vom 06.11.1999, Nr. 14.

¹¹² *Redemptoris missio*, Nr. 55.

¹¹³ Vgl. ebd. Nr. 55f.

zulässt: „Mit täglichem Staunen über Gottes Schöpfung bemerken wir die Verschiedenheit der Manifestationen menschlichen Lebens [...] Diese Vielfalt ist dazu berufen, ein zusammenhängendes Ganzes zu bilden, im Kontakt und Dialog, der alle bereichern wird und allen Freude bringt“¹¹⁴. Und Gott ist es, der gerade in dieser Vielfalt die Einheit der ganzen Menschheit grundgelegt hat. So liegt der Wertschätzung der Pluralität die Grunderkenntnis einer prinzipiellen, fundamentalen Berufung zur Gemeinsamkeit, die Erfahrung einer von Gott gewollten und geschenkten Einheit der ganzen Menschheit voraus: „Die Ordnung der Einheit geht zurück auf die Schöpfung und Erlösung und sie ist deshalb, in diesem Sinn, ‚göttlich‘“¹¹⁵. Insofern darf man die Einschätzung von Andreas Battlog teilen: „Assisi [...] ist nicht nur ein nostalgischer Rückblick auf 25 Jahre ernsthaften Dialog der Religionen untereinander, der seit 1986 auch politische Meinungsführer zusammenführt. Es ist das Bekenntnis zu einer Kirche, die andere Religionen achtet – in Wort und Tat. Jede andersartige Haltung ist ein Verrat am Konzil“¹¹⁶ – vom Erbe Johannes Pauls II. ganz zu schweigen.

¹¹⁴ Johannes Paul II., Assisi 2002.

¹¹⁵ Johannes Paul II., Weihnachtsansprache 1986.

¹¹⁶ Battlog, Assisi, 713. Zit. nach Furlinger, Der Dialog muss weitergehen, 143.