

Koexistenz der Religionen aus der Sicht des Christentums

Hans-Christian GÜNTHER
Universität Freiburg

Bitte erlauben Sie mir, diesen Vortrag mit einer persönlichen Bemerkung zu beginnen! Wenn ich hier zu dem Thema des Dialogs zwischen den Religionen aus der Sicht des Christentums zu Ihnen spreche, so spreche ich nicht als Theologe oder als ein in irgendeiner Weise „offizieller“ Vertreter einer Religionsgemeinschaft, ja überhaupt nicht als ein „überzeugter“ Vertreter einer bestimmten Religion, sondern viel eher als ein in einer bestimmten denkerischen, kulturellen Tradition Aufgewachsener, die von einer ganz bestimmten, eben der christlichen Religion unauslöschlich geprägt ist, und mit der jeder, der auf diese kulturelle Tradition reflektiert, zumindest implizit immer schon in Auseinandersetzung steht. Für denjenigen, der von unserem heutigen Standpunkt auf diese Tradition zurückblickt, ist diese Tradition, und zumal ihr religiöser Hintergrund fragwürdig geworden, fragwürdig in jenem echten Sinne des Wortes, d.h. wert, hinterfragt und so neu erfahren und an ihren Platz verwiesen zu werden.

Fragwürdig in diesem Sinne ist das Christentum als religiöser Hintergrund unserer westlichen Kultur und unseres Denkens gerade für denjenigen, der nicht nur implizit – wie jeder in der europäischen Kultur Aufgewachsene –, sondern auch explizit in dieser Religion erzogen und von ihr geprägt ist. Diese Fragwürdigkeit drückt sich in unserer Schwierigkeit im Umgang mit dieser Tradition aus, einer Schwierigkeit, die sich in ganz verschiedener Weise artikulieren kann, ja, insofern sie unseren Umgang mit der Religion betrifft, sich so artikulieren muss, da sie in diesem Falle letztendlich immer nur die Schwierigkeit eines jeden Einzelnen sein kann.

Ich habe diese Vorbemerkung nicht nur gemacht, damit sie von mir keinen theologischen Vortrag erwarten mögen, sondern auch weil wir mit dieser meiner letzten Bemerkung schon mitten im Kern unseres Thema des Dialogs der Religionen vom christlichen, mithin von unserem europäischen Standpunkt aus sind. Denn mit dieser immer ganz persönlichen Schwierigkeit eines jeden Einzelnen im Umgang mit etwas, das ihn in unverfügbarer Weise umgreift und bestimmt, sind wir, wie sich zeigen wird, am Kern dessen, was ich im Folgenden als religiöse Erfahrung beschreiben möchte; und so werde ich am Ende dieses Vortrags darauf zurückkommen, wie gerade diese jedem Einzelnen je eigene Schwierigkeit, indem sie sich möglichst scharf artikuliert, zugleich die Möglichkeit zum Dialog und Zusammenleben mit dem andern wie auch die zum tieferen Verständnis des Eigenen ist.

Das Christentum scheint – von außen betrachtet – auf den ersten Blick eine offenkundige Schwierigkeit zu haben, mit anderen religiösen Überzeugungen einen gleichberechtigten Dialog zu führen und ein gleichberechtigtes Zusammenleben zu akzeptieren. Sie besteht in seinem Anspruch, eine bestimmte allein gültige Wahrheit zu vertreten. Die Folgen dieses Ausschließlichkeitscharakters der christlichen Religion werden allenfalls durch eine gewaltfeindliche, mitmenschliche Ethik gemildert und in eine gewaltfreie Form der Auseinandersetzung gelenkt; es scheint jedoch auch so in jedem Dialog mit Vertretern nichtchristlicher Religionen ein geistiger Führungsanspruch, mithin eine geistige Vereinnahmung des Gegenübers unvermeidlich. Und in der Tat ist in diesbezüglichen Äußerungen selbst von Vertretern der christlichen Religion, die nicht nur von

Toleranz und Respekt, sondern auch von einem echten Verständnis geprägt sind, immer wieder ein zumindest etwas gönnerhafter Ton unüberhörbar.

In seiner spezifischen Form beruht nun dieser Wahrheitsanspruch des Christentums auf zwei Traditionsströmen, deren Vereinigung dem Christentum seinen spezifischen Charakter verleihen. Zum einen ist das Christentum aus seiner jüdischen Tradition heraus eine Offenbarungsreligion, die sich auf eine bestimmte unmittelbar auf einen bestimmten Gott zurückgehende Wahrheit bezieht. Insofern sind die Schwierigkeiten des Christentums im Umgang mit dem Anderen denen des Islam und des Judentums analog. Hinter dem spezifisch christlichen Wahrheitsanspruch steht freilich noch eine weitere prägende Tradition, nämlich die Tradition des aus der griechischen Philosophie entwickelten westlichen Denkens mit seiner Tendenz zu Eindeutigkeit und Bestimmtheit. Insofern dieses Denken auch die jüdische und die islamische Tradition beeinflusst hat, wird dieser geistige Hintergrund auch dort spürbar. Diese wechselseitige Beeinflussung bedingt eine große Nähe dieser Religionen, die jedoch in ihrer gegenseitigen Verflechtung äußerst komplex ist und eingehender bedacht werden will, als dies hier möglich ist; und so soll die Frage nach dem Verhältnis speziell dieser drei so eng verflochtenen Religionen hier nicht eigens thematisiert werden. Ich will es hier bei der Bemerkung bewenden lassen, dass es angesichts der so großen Gemeinsamkeiten paradox und tragisch ist, dass politischer Missbrauch der Religion bis heute diese Religionen immer wieder in gewaltsame Konflikte gebracht hat und gerade heute eine von billigen, kurzsichtigen politischen und wirtschaftlichen Interessen motivierte perfide Angstpropaganda alles tut, um den Westen in einen sinnlosen und zerstörerischen Scheinkonflikt mit dem Islam zu bringen.

Ich will hier nun freilich eher ganz allgemein der Frage nachgehen, wie aus der die westliche Kultur bestimmenden religiösen und denkerischen Tradition heraus ein gleichberechtigter Dialog mit anderen Religionen, geistigen Traditionen und Kulturen möglich, ja im Sinne eines fundierten Selbstverständnisses unserer eigenen westlichen Kultur geboten und notwendig ist.

Bei einer Hinterfragung des in Frage stehenden Wahrheitsanspruchs können wir uns vielleicht zunächst kurz der Kritik zuwenden, die an das Christentum, bzw. viel allgemeiner, an die westliche Denktradition von verschiedenen Seiten herangetragen wurde. Die Kritik, welcher der vereinnahmende Charakter westlichen Denkens und Religion von geistigen Persönlichkeiten der fernöstlichen Religiosität und des fernöstlichen, insbesondere des aus der buddhistischen Tradition stammenden Denkens – und zwar gerade von solchen, die mit westlichem Denken besonders gut vertraut waren, wie etwa Suzuki Daisetsu¹ oder Nishida Kitarô² – ausgesetzt wurde, ist heute auch im Westen einigermaßen bekannt. Doch auch innerhalb der westlichen Denktradition war der religiöse Wahrheitsanspruch von frühester Zeit immer wieder aufklärerischer Kritik ausgesetzt³. Wenn diese Kritik zunächst nur den unhinterfragten Offenbarungscharakter der Religion traf, und dies gerade auf der Grundlage des die Wahrheit als etwas Bestimmtes definierenden „rationalen“ Denkens der europäischen Tradition, und somit diesen Wahrheitsbegriff selbst nicht hinterfragte, so hat doch die sich explizit in die Tradition der Aufklärung stellende Kritik des modernen Totalitarismus liberaler Denker

¹ Suzukis Arbeiten sind so zahlreich und auch in deutscher Übersetzung so gut vertreten, dass es sich erübrigt, hier Einzelnes zu nennen; vgl. aber H.-C. Günther: Grundfragen des griechischen Denkens. Würzburg 2001, S. 16, Anm. 17 genannte Literatur.

² Die wichtigste Sekundärliteratur zu Nishida in Günther, op. cit. S. 15ff.

³ Dies reicht im Grunde genommen schon in die griechische Antike bis zu Xenophanes und Heraklit zurück.

wie etwa Karl Poppers⁴ oder Isaiah Berlins⁵ es nicht versäumt, die Wurzeln gewaltbereiten, vereinnahmenden Denkens in der westlichen Denktradition aufzusuchen.

Dabei ging man in der Kritik „idealistischen“ Denkens, im Sinne eines Denkens, das ein bestimmtes Modell zum alleingültigen Muster menschlichen Verhaltens macht, bezeichnenderweise insbesondere auf Platon zurück⁶. Damit trifft man jenen Denker, der ganz spezifisch eine Denktradition begründete, die den dogmatischen Charakter der christlichen Tradition entscheidend geprägt hat⁷, insbesondere wenn man bedenkt, dass das spätantike Denken, welches das Christentum prägte, gerade keinen wesentlichen Unterschied zwischen Platon und Aristoteles – ohnehin ein Schüler des letzteren – sah.

Auch wenn ich glaube, dass insbesondere Poppers – wie im übrigen auch Heideggers – Kritik an Platon ungerecht ist und auf einem Missverständnis seines Denkens beruht, so ist es doch ein großes Verdienst sowohl Poppers als auch Berlins, nicht bei einer plumpen Wiederholung eines aufgeklärten Liberalismus stehen geblieben zu sein. Ihr Denken bezieht seine Substanz gerade daraus, dass es seinen Begriff von Toleranz und Offenheit aus einer neuen Reflexion auf die faktischen und geistigen geschichtlichen Grundlagen der aktuellen Gegenwart entwickelt.

In seiner massiven Kritik des platonischen Denkens trifft sich Popper – und *mutatis mutandis* auch Berlin – mit der anscheinend grundverschiedenen, ja gewissermaßen diametral entgegengesetzten Kritik am Wahrheitsbegriff der europäischen metaphysischen Tradition im Denken Heideggers, auf den sich in je verschiedener Weise die noch viel radikaler scheinende Kritik des metaphysischen Wahrheitsbegriffes im modernen und postmodernen Denken etwa eines Derrida oder auch Adorno bezieht. Ganz ähnlich wie Popper, der das Denken des deutschen Idealismus – insbesondere dasjenige Hegels mit seinem ungeheuren Einfluss gerade auf die politische Philosophie der Folgezeit – als „romantische“ Verdrehung der kantischen Aufklärung abtut⁸, bezieht sich auch Heidegger immer wieder in kritischer Absetzung auf die Philosophie des deutschen Idealismus. Wenn nun freilich vielerorts gerade Heidegger als latenter Exponent einer Fortsetzung idealistischer Philosophie oder geradezu der Romantik, des Antimodernismus oder gar des Totalitarismus verteufelt wird, dann zeigt dies, dass der antithetische Bezug zu einer Denktradition zugleich eine gewisse Nähe impliziert, dass also kritische Absetzung *und* Kontinuität im Sinne eines schöpferischen Fortdenkens durchaus zusammengehen können; und dies zeigt vielleicht auch, dass es mit der Ein- oder Vieldeutigkeit der Wahrheit durchaus komplexer stehen könnte, als es auf den ersten Blick scheinen mag.

Letztendlich ist Heidegger mit seiner Analyse des Gewaltpotentials der europäischen Metaphysik, wie er sie besonders in den „Beiträgen zur Philosophie“⁹ unter dem Eindruck des Nationalsozialismus entwickelt hat, eminent politisch und aktuell, aber dies gerade deshalb, weil er es nicht im vordergründigen Sinne ist, sondern weil seine Kritik des europäischen Denkens radikaler ist, viel tiefer geht als die jedes anderen europäischen Denkers des vergangenen Jahrhunderts, so dass in seinem radikalen Hinterfragen der Grundlagen des europäischen Denkens auch Begriffe wie der des Politi-

⁴ K. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. ⁸Tübingen 2003.

⁵ S. etwa I. Berlin: The Crooked Timbre of Humanity. Nachdruck London 1991.

⁶ Popper überschreibt den gesamten ersten Band seines oben genannten Werks mit „Der Zauber Platons“. Vgl. auch Berlin, op. cit. S. 5ff., S. 56ff.

⁷ Das haben auch Popper (s. etwa op. cit. II S. 32) und Berlin (op. cit. S. 56) klar gesehen.

⁸ Popper, op. cit. I, S. XXff.

⁹ M. Heidegger: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt ²1994 = GA 65.

schen oder der Gewalt eine ganz neue Dimension gewinnen¹⁰. Aus dieser radikalen Reflexion auf die Grundlagen des europäischen Denkens öffnet sich das europäische Denken zugleich zu einem echten Dialog mit anderen Denktraditionen, wie Heidegger dies auch selbst gesehen hat; und es ist natürlich kein Zufall, dass Heideggers Denken gerade außerhalb Europas eine so große Resonanz gefunden hat.

Wie m.E. alles europäische Denken sich in irgendeiner Weise, ohne dies vielleicht zu wollen oder zu ahnen, zumindest implizit an Heidegger messen muss – wie dies soeben selbst für von Heidegger so grundverschiedene Denker wie Popper und Berlin angedeutet wurde –, so kann ein Dialog des europäischen Denkens mit anderen Denktraditionen, sofern er sich auf der notwendigen Höhe der Reflexion bewegen will, nur über die kritische Auseinandersetzung Heideggers mit der abendländischen Metaphysik und dem Griechentum¹¹ insbesondere vollziehen, etwas, das auch in diesem Vortrag, wenn auch eher im- als explizit, geschehen soll.

Wie bereits angedeutet, war der Platonismus in seiner spätantiken Ausprägung – mithin eine Philosophie, die sich explizit auf jenen von Popper wie auch von Heidegger so kritisch betrachteten Platon beruft – nicht nur für das europäische Denken, sondern speziell auch für das Christentum als der Religion Europas von entscheidender Bedeutung. Die Bedeutung des Platonismus für die christliche Religiosität *stricto sensu* geht letztendlich darauf zurück, dass der spätantike Platonismus mit seiner betont religiösen Komponente die Form war, in der sich die antike Religiosität auf der denkerischen Höhe ihrer Zeit präsentierte, mithin die Form, in der die überkommene antike Religion der neuen Religion des Christentums gegenübertrat.

Dies bedeutet, dass das Verhältnis von Platonismus und Christentum zunächst durchaus schwierig, aber gerade deshalb auch produktiv war. War nun der Platonismus manchen Vorkämpfern der christlichen Religion eher suspekt, so gibt es doch daneben einen kontinuierlichen Einfluss platonischer Gedanken auf das denkerische christliche Selbstverständnis, und dieser Einfluss ist ein Zeugnis dafür, dass eine Integration christlicher Offenbarung in die gewachsene geistige Tradition des Abendlandes ohne produktive Auseinandersetzung mit dem Platonismus nicht möglich war.

So führt uns also die Problematik der Aneignung platonischen Denkens durch das Christentum in der Spätantike in eine Situation des Dialogs zwischen zwei Religionen, der traditionellen antiken Religion und der neuen Offenbarungsreligion des Christentums, die, wie sich zeigen wird, in vieler Hinsicht unserer heutigen Situation durchaus analog ist. Es ist eine Situation, die geprägt ist von gewaltsamem Konflikt wie auch von fruchtbarer wechselseitiger Aneignung und Zusammenleben.

Vielleicht gibt es keine Gestalt, in deren Leben und Werk sich diese Situation in exemplarischerer Weise spiegelt, als ein Mann, der am Ausgang der antiken Religion um 400 n.Chr. die Rollen des Staatsmannes, des platonischen Philosophen und christlichen Bischofs in einer Person vereinigte, Synesios von Kyrene¹². In einer aristokratischen Familie erzogen nach den Bildungswerten der antiken Kultur, heiratete Synesios eine Christin und ließ sich zum christlichen Bischof von Kyrene weihen, ganz aus-

¹⁰ Man vgl. dazu insbesondere Heideggers – ebenfalls seine Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus reflektierenden – Hölderlinvorlesungen: Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“ (Frankfurt 1980) = GA 39, Hölderlins Hymne „Andenken“ (Frankfurt ²1992) = GA 52 und Hölderlins Hymne „Der Ister“ (Frankfurt ³1993) = GA 53.

¹¹ Vgl. dazu neben meiner bereits genannten Monographie Grundfragen besonders I. De Gennaro: Logos. Heidegger liest Heraklit. Berlin 2001.

¹² Vgl. die neueste große Monographie von T. Schmitt: Die Bekehrung des Synesios von Kyrene. München – Leipzig 2001, mit Referat der Forschungsgeschichte und reicher Bibliographie.

drücklich jedoch unter dem Vorbehalt, seinen platonischen Überzeugungen nicht abschwören zu müssen.

Nun waren die dogmatischen Unterschiede zwischen Platonismus und Christentum durchaus erheblich und sind so bekannt, dass sie hier kaum wiederholt werden müssen. Werden aber im Platonismus Differenzen – wie durchaus auch das Verbindende – zwischen antiker und christlicher Religiosität besonders explizit, so scheint mir ein, wenn auch notwendigerweise etwas oberflächliches, Nachdenken über das Trennende und Verbindende im Kontext unseres Themas durchaus fruchtbar, könnte es uns doch vielleicht etwas über die Grundlagen religiöser Erfahrung überhaupt in ihren je verschiedenen Gestalten lehren. So möchte ich mein Thema von dieser geschichtlichen Situation und von Synesios als einem eminenten Vertreter ausgehend entwickeln, auch wenn dies zunächst vielleicht etwas überraschend wirkt.

Synesios war ein Mann, von dem ich in der Umschreibung seiner Persönlichkeit eine Antwort auf die Frage, wie verschiedene religiös-weltanschauliche Überzeugungen, selbst dann wenn sie sich für ein zergliederndes Denken zu widersprechen scheinen, koexistieren können, bereits angedeutet habe: Synesios tritt uns in der Tat ganz als ein Mann des Lebens gegenüber, nicht im plumpen Sinne einer opportunistischen Verwendung verschiedener Überzeugungen zu utilitaristischen Zwecken, nein, im Gegenteil als ein Mann gelebter Überzeugung. Und so legt auch sein Werk ein lebendiges Zeugnis von einer vielschichtigen, von differenzierter Vereinigung von Altem und Neuem geprägten Persönlichkeit ab, der die Vereinigung scheinbar gegensätzlicher Positionen aus dem Leben einer die Gegensätze im wohlverstandenen Sinne aufhebender – nicht einebnender – religiösen Erfahrung gelang, die ich mich nicht scheue, im Folgenden in Anlehnung an Synesios selbst „mystisch“ zu nennen.

Ich möchte nun kurz versuchen, diese Erfahrung konkret anhand einer Interpretation einer kurzen Perikope aus demjenigen Textes zu beleuchten, in dem sich Synesios' religiöse Erfahrung am unmittelbarsten ausspricht, Synesios' Hymnen¹³, die gerade durch ihre dichterische Gestalt diese Erfahrung in ihrer alles zergliedernde Denken und Sprechen übersteigenden Natur besonders eindringlich machen.

Für Synesios, so möchte ich vorweg behaupten, bestand bei aller unerlässlichen Reflexion des Verstandes auf das Trennende kein *wesentlicher* Unterschied zwischen christlichem Glauben und philosophischer, platonischer Überzeugung, denn beide konvergieren in einer sie übersteigenden und in sich aufhebenden lebendigen Gotteserfahrung.

Wollen wir diese Gotteserfahrung anhand eines Textstückes aus jener spezifischen und, wie angedeutet, für den Inhalt relevanten Textform, einem Hymnus betrachten, so ist vielleicht eine kurze Reflexion auf das angebracht, was ein Hymnus ist. Ohne hier auf die komplexe Forschungsgeschichte eingehen zu wollen¹⁴, möchte ich sagen, dass ein Hymnus sich gerade dadurch auszeichnet, keine nach rein literarischen Kriterien eingrenzbar Gattung zu sein. Ich glaube, ein Hymnus kann nur aus seinem Inhalt, bzw. noch genauer, einer Haltung des Autors bestimmt werden. So möchte ich einen Hymnus definieren als dichterisches Gebet.

¹³ Zweisprachig herausgegeben und kommentiert von J. Gruber/H. Strohm: Synesios von Kyrene: Hymnen. Heidelberg 1991.

¹⁴ Ich nenne hier nur A. Baumstark s.v. Hymn (Greek Christian), in: J. Hastings (ed.): Encyclopedia of Religion and Ethics 7. Edinburg 1914 und M. Lattke: Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie. Freiburg/Schweiz-Göttingen 1991; sowie die Einleitung von W.D. Furley in J.M. Bremer: Greek Hymns. Tübingen 2001.

Damit sind wiederum zwei problematische Begriffe eingeführt. Was dichterisch ist, mag im Kontext unseres Themas ausgeklammert und nur in der Interpretation selbst implizit angedeutet werden. Mit Gebet (gr. *euché*) mag vorläufig jene Referenzhaltung des Menschen im Angesicht des Göttlichen beschrieben werden, die beide neben der Anrufung Gottes, der sog. *Epiklese*, integralen Formelemente des Hymnos *Eulogie* (Gotteslob) und eben *Euche* (Gebet) umfasst. Beide sind Aspekte desselben, nur dass die Heilserwartung mal mehr, mal weniger explizit gemacht wird. Im wohlverstandenen Sinne ist die Sehnsucht nach einer heilen Nähe eines Übermächtigen Grundzug allen menschlichen Bezugs zum Göttlichen. Gebet mag versuchsweise beschrieben werden als ein das-eigene-Streben-dem-Unverfügbaren-Anheimstellen. Dieses Sich-dem-Unverfügbaren-Anheimstellen ist ein Sich-Öffnen gegenüber dem das eigene Selbst verfügenden Ursprung.

Das so verstandene betende Nähertreten zu Gott ist bestimmt von einer paradoxen Verflechtung von Ferne und Nähe: ehrfürchtigem Sich-Zurücknehmen und vertrauensvoller Zuwendung, die wesenhaft zusammengehörige Aspekte desselben sind. Nur im entfernenden Sich-Zurücknehmen findet der Mensch die sich nähernde Zuwendung Gottes; in der Nähe der Übermacht des Göttlichen erfährt er seine Gottferne so radikal, dass er sie nie aus eigener Kraft, sondern nur aus der sich nähernden Zuwendung des Göttlichen aushalten kann. Formal mag man dies in den Hymnen in der die Nähe suchenden Du- oder der die Entfernung betonenden Er-Prädikation der *Eulogie* reflektiert finden¹⁵.

Diese Bewegung des Gebets findet ihre zwanglose Entsprechung in dem wohlbekannten platonischen Motiv des Aufstiegs- und des Abstiegs der Seele. Ebenso vollzieht sich das Sprechen in Synesios' Text implizit und explizit – d.h. in denjenigen Passagen, wo auf das Sprechen des Dichtenden, mithin des Betenden reflektiert wird – zwischen Sprechen und Schweigen, d.h. analog zu dem, was wir nach dem platonischen Christentum des Pseudo-Dionysios Areopagites als apophatische und kataphatische Theologie kennen. Ein Motiv, das zwar durch den Platonismus seine sozusagen kanonische, das weitere Denken, mithin die christliche Theologie bestimmende Form gefunden hat, auf das jedoch bis zu den Anfängen des griechischen Denkens bei Parmenides und Heraklit denkerisch reflektiert wurde¹⁶. Denn es ist ein Motiv, das in der einen oder anderen Form die verschiedensten Traditionen des Denkens und der Religion bestimmt und so bereits in der überkommenen Terminologie des allgemeinen religiösen Kults gerade auch der griechischen Antike seinen prägnanten Ausdruck findet in dem dort geläufigen Wort für das sog. heilige Schweigen¹⁷: *eu-phemein*.

Euphemein drückt in einem Worte aus, dass Sprechen und Schweigen auch in der traditionellen Kulthandlung zusammengehören: Sprechen zu und über Gott ist eine ausgezeichnete Art des Sprechens ebenso wie das Schweigen im Angesicht des Göttlichen eine ausgezeichnete Art des Schweigens ist. Sprechen und Schweigen über Gott sind dasselbe, weil Gott der nie aussprechbare Grund des Sprechens ist, der sich gleichwohl in allem Sprechen ausspricht und in allem Schweigen erschwiegen wird. Diese Einheit von Sprechen und Schweigen sagt das griechische Wort *eu-phemein*, das im Grunde strikt dasselbe sagt wie jenes andere Grundwort der hymnischen Terminologie *eu-logein*. Beides, auch das *terminologisch* für das Schweigen in der Gegenwart des Heiligen gebrauchte *eu-phemein*, bedeutet eigentlich „wohl-sprechen“: Dies kann sich im Sinne des Preisens vollziehen, im verzweifeltsten Versuch, im *eu-logein* das Unaus-

¹⁵ Vgl. dazu E. Norden: *Agnostos Theos*. Nachdruck Darmstadt 1956, 143ff.

¹⁶ Vgl. Günther, *Grundfragen*, op. cit. 225ff.

¹⁷ Vgl. dazu insbesondere E. Mensching: *Das heilige Schweigen*. Giessen 1926.

sprechliche im Ihm-Zusprechen aller seiner Prädikate *anzusprechen*, als auch im expliziten Verzicht auf das *Aussprechen* des Unausprechbaren, das stets nur an-, nie ausgesprochen werden kann, in seinem Erschweigen, dem *eu-phemein*.

An einer bezeichnenden Stelle im ersten Hymnus¹⁸ spricht Synesios vom Schweigen, dem Schweigen alles Äußeren im vollen Sinne, d.h. der Umgebung, der Welt um uns auch im Innern des Betenden selbst, der sich dadurch bereitmacht für die Erfahrung Gottes, eine Erfahrung, die eine *innere* Erfahrung ist.

Der dichtende Beter, der sich so, wie der Text sagt, „auf den Weg heiliger Worte“ begeben hat¹⁹, hört plötzlich, dass eine Stimme ihn umtönt, d.h. er spricht nicht selbst, er lässt im Vernehmen Gott sich selbst aussprechen, er wird ganz zum Sprachrohr des Göttlichen, indem er unmittelbar die Stimme Gottes selbst vernimmt: Sein Sprechen *ist* das Vernehmen der Stimme des Göttlichen; es ist, um es in der Sprache der anfänglichen griechischen Philosophie, derjenigen Heraklits, zu sagen, *homo-logein* „zusammen-sprechen, in ein Sprechen einstimmen“, ein Sprechen, das sich im Sinne Heraklits im Hinhören auf den Logos, als den, wie ich einmal versuchsweise übersetzen will, „sich zusprechenden Anspruch“ vollzieht²⁰.

Vom Hören wendet sich der Text dann zum Sehen. Analog zu jenem Sich-Zurücknehmen des Sprechenden ins schweigende Hören ist das Schauen des Göttlichen nicht mehr ein Schauen des Erleuchteten, des Hellen, sich im Licht Befindlichen. Es ist ein Schauen ins Licht, ins Licht, wo man nichts, nicht Bestimmtes mehr sieht, sondern sich jenem bestimmenden Unbestimmten aussetzt, das alles Bestimmte erst jenes Bestimmte sein lässt.

Das Aushalten jener größtmöglichen Gottnähe kann dann nur ein Sich-Abwenden vom Unzugänglichen in seiner Unzugänglichkeit hin zum ersten sich im Schein dieses Lichtes Darbietenden sein. Erst dies gewährt das Sprechen als Ausdrücklichmachen des Erfahrenen: der Dichter nimmt von dort, wie er sagt, die „Blumen des Lichts“, wie er seine Hymnen nennt. In diesem Sprechen lässt er den ins Unbestimmte gerichteten Blick verharrend ruhen und gibt Gott das zurück, was ihm gehört, aber was könnte es sein, so fragt er zuletzt, was ihm nicht gehörte?

Dieses sich abwendende Ausruhen ist ein Aushalten der unmittelbaren Anwesenheit und spricht so von jenem Ineins von Nähe und Ferne, die das Verhältnis des Menschen zu Gott kennzeichnet. Den prägnantesten Ausdruck, den Synesios dafür findet ist: Gott-das-Seine-Belassen. Dies vollzieht sich auf zwei Ebenen, der des Erkennens und der des Sprechens.

Der Mensch, der sich bereitgemacht hat für jene innere Erfahrung des Göttlichen, verzichtet auf Erkennen, sofern menschliche Erkenntnis immer Erkennen des Bestimmten ist: Wenn er seinen Blick im Angesicht des Unbestimmten ruhen lässt, so macht er sich dadurch durchsichtig für das Auge des Vaters, der die Materie zerschlägt, wie es später in den Versen 358ff. heißt. Er stellt sich in das Licht, das alles durchstrahlt, in den Glanz, um den er Vv. 698ff. Gott bittet und der zu ihm empor führt. Im Durchsichtig-Geworden-Sein in diesem Glanz ist sein einzelnes Wort das Einstimmen in das Lob des umfassendsten Wir, des Kosmos in seiner Gesamtheit, in der „alles an allem hängt“, alles in seinem Bezug zum Ganzen hin durchsichtig ist. Diese Bezüglichkeit zum Ganzen jedoch nimmt dem Einzelnen gerade nicht sein Einzelsein, im Gegenteil, es schenkt sie ihm allererst im eigentlichen Sinne und lässt es im Ganz-*das*-Sein-

¹⁸ Vv. 72ff.

¹⁹ Vv. 108ff.

²⁰ Vgl. Günther, Grundfragen, op. cit. 49ff., 75ff.

was-es-ist das Ganze aussprechen. So lässt es Gott das *Seine*, das alles ist, auch es selbst.

So ist das kataphatische und apophatische Sprechen Ausdruck des menschlichen Einzelseins, das sich darin auf seine Uneigentlichkeit, d.h. seine Verwiesenheit auf das Ganze hin, durchsichtig macht, es ist als Sprechen und Schweigen zugleich der augenfälligste Ausdruck jenes Gott-das-Seine-Belassens. Schweigen – im Gegensatz zu bloßen Stummsein – ist Verschweigen, das nur aus dem Sprechen heraus möglich ist. Dieses Verschweigen lässt das Sprechen das sein, was es ist, die „Blume des Lichts“, wie Synesios' Text sagt, der Ausdruck seines Widerscheins auf dem Beleuchteten. Dieses Sprechen erschweigt in seinem expliziten Bezug zum Schweigen das Unsagbare. In diesem Sprechen wird das Unsagbare als Grund des Sprechens erschwiegen, sozusagen in einem *sigomenos hymnos*, wie es ein anderer griechischer Kirchenvater Gregor von Nazianz in seinem Hymnus auf Gott nennt²¹, einem „erschwiegenen Hymnus“, in dem der Dichter in das *Eu-phemein* des Kosmos einstimmt, um das er zu Beginn gebetet hatte.

Dieses Aushalten der Gottnähe und -ferne, die Gott alles Seine und d.h. auch das eigene Selbst lässt, vollzieht sich im menschlichen Leben als jeweils alternierender Auf- und Abstieg aus der nähernden Ferne in die entfernende Nähe. Und wenn dieser Aufstieg und Abstieg menschliches Leben in all seinen Äußerungen durchstimmt, dann ist das durch alles Sprechen hindurchgegangene erschweigende Sich-Aussprechenlassen des Unsagbaren die Aufnahme der Erfahrung der Nähe Gottes in die Alltäglichkeit des Lebens, und in dieser Aufnahme wird dieses selbst Gebet, das Gott, wie Synesios anderswo sagt, immer und überall preist.

Im seiner Prosaschrift „Dion“²² spricht Synesios in seiner Kritik an der radikalen, kulturfeindlichen christlichen Askese seiner Zeit ausdrücklich von der Notwendigkeit für den gotterleuchteten Menschen, in die Welt des Alltags zurückzukehren. Diese Rückkehr ist Anerkennung der menschlichen Schwäche, die durch die Erfahrung der höchsten Möglichkeit des Menschseins hindurchgegangen ist. Auch dieses Eingeständnis ist ein Gott-das-Seine-Lassen. In diesem Eingeständnis stellt der Mensch sein Leben in all seiner Unvollkommenheit dem Unverfügbaren anheim und lebt es so im ausdrücklichen Bezug zu seinem verfügbaren Ursprung. Dies bedeutet aber gerade nicht die Aufhebung der Brüchigkeit und Zerbrechlichkeit seiner Existenz, es bedeutet, dass diese Brüchigkeit angenommen und gelebt wird, in der Gewissheit ihres Verwiesenseins auf ein sie in sich aufhebendes Höheres. Und so spricht sich der Mensch dieser Welt Synesios auch nicht von der Aufgabe frei, sein Selbstverständnis aus den brüchigen, widersprüchlichen und unzulänglichen Überzeugungen des menschlichen Verstandes zu rechtfertigen, ohne sich freilich einer alle menschliche Fähigkeiten überschreitenden ganzheitlichen Erfahrung seiner Existenz zu verschließen.

So klingen Synesios' Hymnen zum Schluss in IX 108ff. aus in der Zuversicht der Gottesvereinigung. Hier wird das Wort *makar* „selig“ nicht mehr wie am Anfang der Hymnen für Gott, sondern für den Menschen verwendet; und wenn auch noch einmal, wie oft zuvor, von der Mühe des Aufstiegs gesprochen wird, so auch von den *anagogioi erotes*, der „nach oben führenden Liebe“, und zuletzt wird das Gebet aus der Hymne II Vv. 296ff. eingelöst: der „selige“ Gott streckt dem „seligem“ Menschen die Hand entgegen, um die er in der zweiten Hymne gebetet hatte.

²¹ S. Migne: Patrologia Graeca. Paris 1857, 37, Sp. 508.

²² Zweisprachig herausgegeben von K. Treu: Synesios von Kyrene: Dion Chrysostomos. Darmstadt 1959; ferner id.: Synesios von Kyrene: Ein Kommentar zum Dion. Berlin 1958.

Man hat manche Beispiele aus dem Bereich der nichtchristlichen Antike angeführt, die eine so explizite Zuwendung Gottes zum Menschen vorbereiten, aber keines macht diese Erfahrung so scharf ausdrücklich. Am nächsten kommt ihm das überraschenderweise kaum erwähnte Prooemium des Parmenides, wo die sich offenbarende Göttin dem Dichter die Hand zum Empfang reicht²³. Synesios spricht hier in einem kurzen Wort etwas an, was ein Grundzug mystischer Gotteserfahrung ist, die auch in der griechischen Antike immer wieder durchscheint, doch eher als das Verschwiegene denn als das Gesagte: Ausgangspunkt der Beziehung Gott–Mensch scheint zunächst immer die freie Zuwendung des Menschen zu Gott, sie scheint es deshalb, weil wir diese Beziehung immer zunächst von unserem Standpunkt aus erfahren; gelingt diese Zuwendung freilich, erfahren wir uns in dieser Zuwendung aufgehoben, so dass wir auch diese Zuwendung als immer schon von außen bewirkt erfahren. Die Zuwendung ist dann nicht mehr unsere, sie ist die Zuwendung Gottes zu uns, in die unsere Zuwendung eingegangen ist.

So verstehen wir jetzt auch die *anagogioi erotes*, von denen Synesios spricht. Sie scheinen zunächst die Liebe zu sein, mit welcher der bei sich selbst bleibende höchste Gott der griechischen Antike den Menschen wie ein Geliebtes auf sich bezieht. Denken wir aber daran, dass im griechischen Verständnis alles Übermächtige, gerade auch das Übermächtige innerer Erfahrung, zumal die Liebe, wie selbstverständlich als Wirken des Göttlichen, als Gott empfunden wurde, so verstehen wir, dass auch der antike Eros, der den Menschen zu Gott führt, gar nichts so anderes ist als die christliche Gottesliebe. In beiden Fällen geht es um ein wechselseitiges Verhältnis, wo nur je ein anderer Akzent gesetzt wird. Dem antiken Menschen ist das Wirken Gottes in der Seele des Menschen so selbstverständlich, dass es kaum explizit gemacht werden muss.

Synesios wendet sich in seiner Gotteserfahrung der Unverfügbarkeit des Ursprungs zu, der als Verfügender zugleich vor und hinter ihm liegt. Er wendet sich nach vorne zum Neuen des Christentums, ohne seine Herkunft aus dem Alten zu verleugnen. Was kann uns nun dieser Mann mit seiner Vereinigung des Rückblicks auf das Alte mit dem Vorausblick auf das Neue in unserer eigenen europäischen Tradition für unser Thema des Dialogs der Religionen in der modernen von einer Vielfalt der Kulturen geprägten Welt lehren?

Ich habe im Vorhergehenden die Gotteserfahrung und somit die letzte Erfahrung religiöser Wahrheit aus einem Text erläutert, der aus zwei dem zergliedernden Verstand dogmatisch wesentlich verschiedenen religiösen Traditionen schöpft und in dieser Erfahrung vereinigt. Platonisches spekulatives Denken, geboren aus der höchsten Anstrengung der Rationalität versus unhinterfragbare Wahrheit einer Offenbarung, die der Welt, speziell des Griechentums eine „Torheit“ erscheinen muss. Eine Wahrheit, die „selig macht aus törichter Predigt“, selig in glaubender Zuwendung zu der liebenden Nähe eines gnädigen Gottes versus ein Gottesverständnis, das, wie die Religion der klassischen Antike, die Gottferne des Menschen betont, zu einem Gott, der – soweit dies explizit gemacht wird – den Menschen allenfalls wie ein geliebtes, nie ganz erreichbares Ideal anzieht, ja ein Verständnis, in dem Gott aus der Perspektive der traditionellen Religiosität nicht einmal gut ist, in der selbst die Güte des Göttlichen eher ein philosophisches Konzept denn eine Vorstellung der alltäglichen Religion scheint. Die Gotteserfahrung, die derartige Gegensätze in einer Einheit, einem Selben aufhebt, ohne sie einzuebnen oder zu verleugnen, habe ich zunächst durch die Begriffe der Unverfügbarkeit und des Unbestimmten charakterisiert.

²³ Vgl. H.-C. Günther: *Aletheia und Doxa. Das Prooemium des Gedichts des Parmenides*. Berlin 1998 62f.; auch Grundfragen, op. cit. 197ff.

Ein Sich-der-Unverfügbarkeit-Aussetzen scheint mir ein Grundzug aller echten Religion zu sein, ein Grundzug, der, wie wir es gerade heute erleben, echte Religion von modernem Sektierertum und Pseudoreligionen unterscheidet, die sich ein Bild Gottes nach den aktuellen, kurzlebigen Bedürfnissen des jeweiligen Durchschnittsmenschen zurechtmacht. Die Erfahrung Gottes hingegen ist die Erfahrung des „Stärkeren“, wie es gerade die antike griechische Religion ausdrückt, in der die Götter wesentlich die „Stärkeren“ die *kreittones* sind²⁴. Gotteserfahrung ist eine Erfahrung, in der sich der Mensch einem außerhalb seiner Verfügbarkeit – in jedem Sinne, auch dem intellektuellen – liegenden Ganzen gegenüberfindet und zugleich sich als Einzelnen und diese Ganze als das radikal Andere, so Andere erfährt, dass es zugleich sein Anderssein als Einzelner in sich aufhebt. Insofern der Mensch dabei sein Einzelsein und seine Teilhaftigkeit, seine Unvollkommenhaftigkeit im radikalsten Sinne zugleich mit seinem Aufgehobensein in einem jede Trennung, Teilhaftigkeit und Einzelheit aufhebenden Ganzen erfährt, erfährt er diese Ganze zugleich als unheimliche Ferne wie auch als heilende Nähe.

Dieses alles Einzelsein in sich aufhebende und so jedoch zugleich bedingende Ganze kann nie als ein Bestimmtes erscheinen, sondern immer nur als das alles Bestimmte ermöglichende und bedingende Unbestimmte. Charakteristisch für religiöse Wahrheit scheint mir somit, dass sie außerhalb menschlichen Verfügens liegt und sich nie in eine dem menschlichen Zugriff darbietende feste Formel zwingen lässt. Sie ist jedoch dadurch keine Beliebige, sondern gerade das Gegenteil davon: sie ist absolut und eines im höchsten Sinne, in dem Sinne, dass sie das Andere nicht aus-, sondern einschließt, aber nicht einschließt im vereinnahmenden Sinne, sondern gerade in dem Sinne, dass sie es dieses Andere sein lässt. Diese Wahrheit ist eine Wahrheit, die nicht ausschließt und trennt, auch nicht einschließt und vereinnahmt, sie ist eine Wahrheit, die zum anderen hin öffnet, sie ist eine *offene* Wahrheit. Als die Offenheit der *einen* Wahrheit kann und muss diese Wahrheit eine und dieselbe sein, und sie kann und muss gerade so immer das Andere als das Andere anerkennen. Sie muss es, weil nicht nur wir alle auf diese eine Wahrheit verwiesen sind, sondern auch umgekehrt diese eine Wahrheit immer nur von uns Vielen als Einzelnen erfahren werden kann, d.h. dass wir uns immer in ihr als unverfügbar von ihr verfügte Einzelne in unserer ganzen Schwäche und Unvollkommenheit wahrnehmen und es uns allenfalls glücken kann, uns in all dieser Schwäche in der zuwendenden Nähe dieser Einheit aufgehoben und geheilt zu finden.

Die Unverfügbarkeit und Offenheit dieser Wahrheit, die nie eine verfügbare bestimmte sein kann, bewahrt sie davor, anderes zu vereinnahmen und zu vergewaltigen. Die Erfahrung der eigenen Unvollkommenheit und Schwäche, die stets mit ihr verbunden ist, öffnet uns zum Anderen, zu Demut und zu Dialogbereitschaft, und die Erfahrung des Angenommenseins der eigenen Schwäche in die Vollkommenheit des Ganzen zu mitmenschlicher Zuwendung und Solidarität. Die Unbestimmtheit dieser Wahrheit macht sie jedoch auch anfällig für Missbrauch, denn als wesentlich unbestimmte lässt sie sich nie eindeutig und mit Bestimmtheit von einer Unwahrheit abgrenzen. Diese Wahrheit kann nie einfach zuhanden sein, sie muss – mühevoll – stets neu gesucht und erfahren werden und kann in diesem Sinne auch immer nur teilweise und unvollkommen erfahren werden. So kann diese religiöse Wahrheit missbraucht werden und ist, wie wir alle nur allzu gut wissen, immer wieder missbraucht worden.

²⁴ U. v. Wilamowitz-Moellendorff: Der Glaube der Hellenen I. Berlin 1931, 19.

Sie teilt dies mit der Wahrheit der metaphysischen, speziell der platonischen Tradition, wie sie von Popper (und auch von Heidegger) kritisiert wurde. Sie teilt diesen Missbrauch mit ihr, da auch die eine Wahrheit der platonischen Philosophie und ihrer Tradition bis in den deutschen Idealismus, speziell Hegel, keine bestimmte in Sätze fassbare ist²⁵, und ihre Konvergenz mit der soeben von Synesios her beleuchteten religiösen Erfahrung hat sich ja in der nahtlosen Verbindung christlicher und platonisch-antiker Gedanken angedeutet. Ja, die Linie reicht noch weiter zurück in die Grundlagen des griechischen Denkens, zu Heraklit und zu Parmenides.

Parmenides ist der unmittelbarste Bezugspunkt für Platons Philosophie der einen bestimmenden Wahrheit, die zugleich das Eine und Gute ist²⁶. Parmenides' Eines ist die Einheit im Sinne des Selben von Denken und Sein²⁷, desselben, auf das Denken und Sein bezogen sind, dasselbe, das sich in die Vielheit des Denkenden und Seienden aufaltet, der Schnittpunkt aller Verschiedenen, der eben als der Schnittpunkt, der alles dieses je Verschiedene sein lässt, seine Selbigkeit konstituiert. Diese Wahrheit, diese *a-letheia* wird Parmenides im Durchgang durch die höchste Anstrengung des diskursiven Denkens als Offenbarung durch eine Göttin zuteil, sie wird ihm zuteil in der Zurücknahme des diskursiven in Sätzen bestimmten Denkens, in einem Sich-Öffnen in die Offenheit der sich entbergenden Wahrheit, der *a-letheia* im griechischen etymologischen Wortsinne als der „Un-verborgenheit“: der Offenheit, die erfahren wird in einem menschlichen Denken überschreitenden Erfahrung mit dem Göttlichen.

Eine solche Erfahrung liegt am Ursprung, ist der verfügende Anfang des europäischen metaphysischen, mithin des platonischen Denkens. Und in diesem Sinne ist die platonische Wahrheit eine absolute und bestimmende, aber dabei gerade keine bestimmte, verfügbare in feste Sätze formulierbare, sondern eine im Durchgang durch in Sätze formulierbare bestimmte Aussagen immer wieder neu zu erreichende und zu bestimmende intuitive Einsicht. So entzieht sie sich dem Versuch der Instrumentalisierung zum Totalitarismus, den Popper ihr vorgeworfen hat. Sie kann freilich, da sie der höchsten Anstrengung des Denkens bedarf, zu der wenige fähig sind, leicht missverstanden und missbraucht werden, eine Gefahr, die niemand schärfer gesehen hat als Platon selbst.

Stellen wir also noch einmal die Frage: was bedeutet diese so beschriebene Herkunft unseres europäischen sich im Christentum als der über die Jahrhunderte gewachsenen Religion Europas artikulierten Wahrheitsbegriffes einer göttliche Offenbarung für unseren Umgang als Europäer und Christen mit anderen Religionen, mithin für unsere Stellung als Europäer und Christen – und wenn auch nur für in eine von christlicher Religiosität geprägte Kultur Hineingeborene – in unserer heutigen multi-kulturellen Welt, um ein aktuelles Modewort zu benutzen?

Unser modernes europäisches Wertesystem scheint von Toleranz, im weitesten Sinne von den liberalen Werten einer freien offenen Gesellschaft geprägt. Es scheint uns heute zunächst eine selbstverständliche, wenig hinterfragte Etikette der *political correctness* zu sein, anderen Anschauungen und – wenn auch immer noch mit einiger Mühe – auch anderen Kulturen mit Respekt und Toleranz begegnen zu sollen. Auf religiösem Gebiet bedeutet das – wenn man sich überhaupt die Mühe macht von dem scheinbar so aufgeklärten von der modernen westlichen Naturwissenschaft geprägten Weltverständnis her religiöse Fragen noch ernst zu nehmen –, dass wir im Bewusstsein

²⁵ Für Platon sehr gut herausgestellt in dem Buch von W. Wieland: Platon und die Formen des Wissens. Göttingen 1982.

²⁶ Dazu zuletzt treffend J. Halfwassen: Der Aufstieg zum Einen. Stuttgart 1982.

²⁷ Vgl. Günther, Grundfragen, op. cit. 197ff.

einer *aufgeklärten* Religiosität Religionen mit eben jener selben Toleranz behandeln, wie andere etwa politische oder private Überzeugungen, und uns erhoffen, dass andere Religionen, die die Segnungen einer modernen aufgeklärten freien Gesellschaft noch nicht erfahren haben, eines Tages auch durch eine unserer ähnlichen aufgeklärten Liberalisierung gehen. Dabei vergessen wir nur allzu leicht, dass gerade diese Haltung eine naive, unhinterfragte Vereinnahmung anderer Kulturen und Religionen ist, indem sie diese immer noch am Maßstab unserer europäischen Kultur und einer in ihr gewachsenen Denkweise, eben jenem Toleranzbegriff der westlichen säkularisierten Gesellschaft, misst und uns nie in einen echten Dialog mit gelebter religiöser Überzeugung anderer Kulturen in ihrer Andersheit bringt.

Echte, reflektierte religiöse Toleranz und religiöser Dialog muss auf einem tieferen Fundament ruhen; er kann nur aus jener oben umrissenen uns zur Offenheit gegen den anderen öffnenden Erfahrung Gottes entspringen. Diese Erfahrung ermöglicht uns einen echten Dialog mit dem Anderen, denn sie verweist uns auf ein Gemeinsames mit dem Anderen, das dieses Andere, das jeden Anderen im vollen Sinne jenes Andere, jenen Anderen sein lässt. Sie hebt die liberale Etikette unseres Verhaltenskodex nicht auf, sie begründet sie vielmehr aus ihrer eigentlichen Herkunft in *unserer* kulturellen Tradition und lässt sie so erst mehr als leere Hülle sein.

Konkret bedeutet dies, dass diejenigen von uns Europäern, die sich als Christen verstehen, über die Tendenz zu rationaler Reflexion, die unsere Kultur bestimmt, und der Tendenz unserer Religion zu einer starken Betonung der Ethik hinweg immer wieder darauf achten sollten, dass christlicher Glaube weder ein System bestimmter, in Sätzen formulierbarer Wahrheiten ist noch ein bestimmter ethischer Verhaltenskodex: christlicher Glaube ist eine aus der Offenheit zur Erfahrung Gottes gewonnene Lebenshaltung, eine Lebenshaltung, die selbstverständlich nie leer ist, sondern die aus der Geborgenheit in dieser Offenheit eine echte geistige und tätige Zuwendung zum anderen gewinnt, aus der letztendlich auch unsere europäische Ethik der Toleranz entspringt. Sie begründet diese Zuwendung als Mitmenschlichkeit, insofern diese Offenheit zum Ganzen jeden von uns sich selbst als Einzelnen in seiner Unvollkommenheit und Schwäche offen legt, und sie begründet so auch unsere geistige Offenheit gegen das andere, ja mehr noch, sie weist uns aus der Geborgenheit in einer unseren menschlichen Verstand überschreitende Erfahrung zugleich immer zurück an unseren Verstand als die nie ablegbare Zuständigkeit unserer Unvollkommenheit und lässt uns so auch nicht den Ausweg auf den bequemen Verzicht auf rationales Denken – so wie wir dies im Vorigen gerade auch bei Synesios erlebt haben –, bewahrt uns zugleich jedoch vor unser Denken verabsolutierender Überheblichkeit. Und in diesem Sinne bedeutet Annahme der christlichen Offenbarung zugleich Verzicht auf menschlichen Verfügungsanspruch über sich selbst und andere. Annahme der Offenbarung, Verzicht auf den Anspruch eigenmächtigen Verfügens bedeutet Schweigen im oben umrissenen Sinne, und solches Schweigen allein führt zur echten Bereitschaft zu echtem Zuhören, zum Hören auf die Stimme des Anderen, zu echter Bereitschaft zum Dialog, die nicht sich selbst auf den Anderen projiziert, sondern den Anderen den Anderen sein lässt.

Wenn so das Leben des Glaubens an der Basis unserer Bereitschaft zum religiösen Dialog liegt, so öffnet sich uns Heutigen unmittelbar auch der Blick darauf, dass der Dialog gerade auch für uns selbst in unserer heutigen Welt hilfreich, vielleicht gar unverzichtbar zu eben diesem Leben, mithin zur Bestimmung unseres eigenen Standpunkts im Weltganzen ist; nicht nur in dem Sinne der Bestimmung unseres europäischen Standpunkts in einer Welt, in der Europa seine zentrale Rolle verloren

hat, sondern auch in einer Welt, in der es, so denke ich, vielen von uns aus den verschiedensten Gründen immer schwerer wird, Gott noch in der heilenden Nähe des Gottesbildes unserer gewachsenen christlichen Tradition zu erfahren. Ja, manchem denke ich, wird es vielleicht gar erscheinen, als könnten wir heute Gott höchstens noch erfahren, indem wir unsere Verwiesenheit auf ihn erspüren im immer neuen Scheitern unseres Versuches, jene heilende Nähe noch wahrhaft erfahren zu können.

Dies liegt nicht nur an unserer modernen säkularisierten Wohlstandsgesellschaft oder einem von der modernen Naturwissenschaft geprägten Weltbild: Ein Teil dieser Schwierigkeiten liegt m.E. für uns Christen auch darin, dass die christliche Religion - besonders in ihrer westlichen geschichtlichen Ausprägung - im Vergleich zu anderen religiösen Erfahrungen, wie oben schon angedeutet, besonders stark jenes Heile, die Liebe eines Gottes, der sich dem Menschen zuwendet, und somit auch den Anspruch darauf betont; und so könnte es sein, dass gerade der Dialog mit Religionen - ich denke hier etwa an Ostasien -, in denen der Mensch in seinem Streben nach der Erfahrung des Ganzen viel mehr auf sich selbst und jedenfalls nicht so unmittelbar wie im Christentum - oder wie es mir scheinen will, auch im Islam - auf einen sich gnädig zuwendenden Gott verwiesen ist, heilsam und hilfreich ist. So, wie, glaube ich, uns gerade auch die Besinnung auf jenen Schnittpunkt zwischen traditioneller antiker und christlicher Religiosität, den wir in Leben und Werk des Synesios reflektiert fanden, hilfreich sein kann.

Denn in der Religion der griechischen Antike liegt zunächst der Akzent gerade auf der Ferne des Menschen zu Gott, er fühlt die Nähe des übermächtigen Göttlichen gerade in dieser Ferne. Aus dieser Ferne auf sich selbst zurückgeworfen fühlt er zugleich besonders scharf die Sehnsucht nach jener entzücklichen Nähe des Göttlichen. Ausdruck dieser Sehnsucht sowie auch der Brüchigkeit dieser Gotteserfahrung ist die antike philosophische Ausdeutung der Religion als eines Weges zur Erfahrung heilender göttlicher Nähe. Dieser Sehnsucht schien die christliche Offenbarung entgegenzukommen, bei der, wie gesagt, der Akzent auf der liebenden Zuwendung Gottes zum Menschen liegt. Doch war es auch in der Entwicklung des Christentums ein langer Weg vom Pantokrator und Weltenrichter der byzantinischen Kirchen und der romanischen Portale zur Allgegenwart des gekreuzigten Gottessohnes, der uns in unserer bangsten Stunde „kraft seiner Angst und Pein aus den Ängsten reißt“.

Und ist dann nicht vielleicht unsere heutige Situation eine, die der des Synesios, von dem wir ausgingen, geradezu spiegelbildlich gegenübersteht? Wie die antike griechische Religiosität auf die Brüchigkeit der heilenden Nähe des Göttlichen verweist, so ist eben auch für uns Heutige das glaubende Vertrauen auf einen liebenden Gott in anderer Weise wieder nur allzu fragwürdig und brüchig geworden? Wird dann nicht ein Zurückdenken zum Ursprung jener Verbindung antiker und christlicher Religiosität, die unsere Kultur geprägt hat, eben denjenigen von uns etwas sagen, denen es so schwer fällt, Gott noch fraglos als den liebenden Vater unserer gewachsenen christlichen Tradition zu erfahren und im festen Vertrauen auf diese Erfahrung zu leben und zu sterben? Und könnte dann nicht auch der Dialog mit anderen religiösen Erfahrungen der Gegenwart und Vergangenheit überhaupt vielleicht von entscheidender Bedeutung dafür sein, Gott aus einer Reflexion auf die Beschränktheit und Brüchigkeit unserer Tradition heraus neu zu erfahren, ohne freilich uns und unsere Tradition aufzugeben, sondern gerade so, dass wir aus der Annahme der Beschränktheit, Brüchigkeit und Unvollkommenheit als der Bedingung unseres Menschseins zu der Offenheit zur Unverfügbarkeit der Wahrheit des Ganzen finden, einer Unverfügbarkeit, die uns immer auf die Tradition als Ausdruck dieser Unverfügbarkeit verweist, auf eine

Tradition freilich, die immer nur je unsere sein kann, und indem sie diese je unsere ist, sich als eben diese nur im Dialog mit dem Anderen selbst definieren kann.