

Nostra aetate und der römisch-offizielle Islamdialog

Wie hat sich *Nostra aetate* auf die islambezogene Haltung, das Tun und die Dokumente des Heiligen Stuhls ausgewirkt? Das sei im Folgenden unter „römisch-offizieller Rezeptionsgeschichte“ verstanden. Natürlich lässt sich kaum feststellen, ob es genau eine Formulierung der Erklärung war, die eine bestimmte kirchliche Entscheidung beeinflusste oder gar hervorbrachte. Man muss daher gelegentlich auch vagere Formulierungen gelten lassen wie die vom konziliaren Geist des Dialogs. Rezipieren ist eben nicht nur Zitieren.

Im Folgenden wird zunächst der Rezeptionskontext skizziert. Dann wird ein Schema angeboten, das die katholisch-islamische Dialoggeschichte seit 1964 in fünf Phasen einteilt. Abschließend wird ein rezeptionsgeschichtlicher Stellenkommentar geboten, der einzelne Formulierungen der Erklärung auf ihre römische Resonanz hin abklopft.

1 Rezeptionskontext: Faktoren der Dialog-Krise

Bezeichnung und Haltung „Dialog“ war 1964 für viele Ortskirchen eine fremde und befremdliche Herausforderung. Papst Paul VI. verkörperte den Geist des II. Vatikanums, als er gewählt wurde und als er seine Antrittsenzyklika schrieb. Dort sagte er zwar ausdrücklich, ins Konzilsgeschehen wolle er nicht eingreifen.¹ Bisher waren ja nur die Liturgiekonstitution und das Medien-Dekret erschienen. Jedoch nimmt er die Grundhaltungen der selbstkritischen Erneuerung und der hörenden Gesprächsbereitschaft öffentlich vorweg, die einige Monate später die wirkmächtigsten Konzilstexte prägen werden und in deren Entwürfen schon Raum griffen. Mit nordwesteuropäischen Philosophen und Theologen teilte Paul VI. das Anliegen zwar – und hatte es auch im Gespräch mit ihnen erkundet. Aber den meisten Ortskirchen kam diese schlichte Offenheit nun doch wie eine Verunsicherung vor. Ist der Papst sich seiner Sache nicht mehr gewiss? Verlieren wir unsere Überzeugtheit und damit unsere Überzeugungskraft? Daher gab es in vielen Ländern unmittelbar nach dem Konzil gerade an der europäischen Basis Unverständnis für das Dialogische im Kirchlichen.

Heute dagegen ist es vielen Haupt- und Ehrenamtlichen der Ortskirchen selbstverständlich, ein wertschätzendes, interessiertes, freundschaftliches Verhältnis zu Muslimen zu suchen und zu pflegen. Es lassen sich allerdings auch katholische Stimmen hören, die das gesamte konziliare Dialogprojekt für Verrat am Katholischen halten. In den übrigen Ländern ist die kirchliche und gesellschaftliche Lage noch gespalten. Es gibt eine laute Fraktion von Dialogbestreitern. Zwei Kräfte scheinen am Werk zu sein: gefühlte Bedrohung und gesuchte Bewahrung:

Wo sich Katholiken als bedrohte Minderheit im eigenen Land oder auf dem eigenen Kontinent fühlen, breitet sich eine Agenda aus, die sie mit anderen Gruppen teilen: Die eigene Identität müsse wieder durchgesetzt werden.

Sowohl unter Johannes Paul II. wie unter Benedikt XVI. war ein Hauptkriterium für die Auswahl von Bischofskandidaten, ob der betreffende Priester das Depositum bewahrt. Zu den Motivationen, heute in Europa Priester zu werden, zählt nicht nur der Wunsch, das Reich Gottes als den großen Umgestaltungsprozess der Welt zu bezeugen, sondern auch, eine in der Welt nicht zu findende Heimat im Raum der heiligen Kirche zu pflegen.

Zu erklären sind diese Entwicklungen zum Teil im Blick auf den größeren Zusammenhang. Zwei Faktoren sind zu berücksichtigen.

Erstens hatte die erste Hälfte des 20. Jahrhundert bislang unvorstellbares menschengemachtes Leid erlebt. Zu Konzilsbeginn liegt der Zweite Weltkrieg gerade einmal 17 Jahre zurück. Eine solche Menschheitskatastrophe will man nicht mehr erleben. Man beginnt nach der Mitverantwortung der Kirche zu fragen: für die Vergangenheit und für die Zukunft. Die Eröffnungsansprache Johannes XXIII. nennt denn auch die Ausrichtung der christlichen Liebe auf Eintracht, gerechten Frieden und geschwisterliche Einheit aller (*Gaudet mater ecclesia* 7). Die Erfahrungen von totalitären Regimes, Krieg und Völkermord sind den heutigen Dialogbestreitern dagegen entweder zu fern oder zu unverarbeitet.

¹ *Ecclesiam suam* 6. Vgl. aber unten bei Fußnote 3.

Vielerorts weht zweitens zwar auf Pfarr-, Bildungs- und Verbandsebene, bei Ordensleuten und in der Kirchenleitung ein Geist des Dialogs. Wer das katholische Dialogverständnis untersucht, muss mitsehen, was Brückenbauer vor Ort täglich kreativ und demütig leisten. Allerdings ist weltweit eine wachsende *Mir-san-mir*-Mentalität wahrzunehmen. Sie äußert sich als nationalistisch, chauvinistisch, autokratisch, gegen Globalisierung oder einfach egoistisch. Hier fehlt das Vertrauen, sich auf Versöhnungsprozesse und andere Dialogfortschritte einzulassen. Brexit und *America First* sind Symptome der Dialogbestreitung. Er wirkt eben nicht so schneidig-heldenhaft wie die konfrontierende Parole. Anziehender scheint ein populistischer Tribalismus.

2 Rezeptionstypen: Phasen des römischen Islamdialogs

Eine Unterteilung des nachkonziliaren Islamdialogs kann schlicht den Pontifikaten folgen. Dabei lässt sich jedes Pontifikat mit einem Begriff kennzeichnen, der im Folgenden auszuführen wäre: Paul VI. – Realisation; Johannes Paul II. – Relation; Benedikt XVI. – Reflexion und Franziskus – Repräsentation. Das 33-tägige Pontifikat Johannes Pauls I. († 1978) ist nicht als eigene Dialogphase darstellbar.

Paul VI. – Realisation

Der Montini-Papst ist in mehrfacher Hinsicht „der Papst des Konzils“: Er wird gewählt, als das Konzil im Gange ist; er sagt und tut vieles, was dem konziliaren *aggiornamento* entspricht – aber greift durchaus auch hemmend ein.³ Im Bezug auf den Religionsdialog jedoch brachte er, was Johannes XXIII. oft nur intuitiv hatte, zur Durchführung. Er gründete eine vatikanische Behörde: das zuerst so genannte „Sekretariat für die die Nichtchristen“ (1964). Johannes Paul II. nannte es 1988 um und wertete es auf zum „Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog“. Nun hatte Paul VI. allerdings eine eigene „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum“ (1974, CRRJ) gegründet. Die Beziehung Kirche–Israel sollte von Anfang anders gestaltet sein als der Dialog mit den Religionen. Das ist theologisch auch sinnvoll. Zugeordnet wurde die CRRJ zur Ökumene (Sekretariat für die Einheit der Christen, seit 1988 Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen). Das ist nicht ideal. Man will ja die Juden weder zu Christen erklären, noch sie als Teil der ökumenischen Bewegung sehen. Daher blieb die Kommission auch – trotz gemeinsamer Leitung durch den Kardinal-Präsidenten (seit 2022: -Präfekten) des Einheitsrates – davon stets zugleich unterschieden. Gleichzeitig mit der CRRJ und in Entsprechung zu ihr gründete Paul VI. außerdem eine „Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Muslimen“ (CRRM, 1974), angesiedelt am Sekretariat für die Nichtchristen/Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog. Aufgabe und Profil dieser Kommission sind weniger einleuchtend, da zu den Aufgaben des Dialogrates ohnehin die religiösen Beziehungen zu den Muslimen gehören. Die Kommission aufzulösen wäre allerdings auch schwierig, weil missverständlich.

Paul VI. hat auch mehrheitlich islamische Länder bereist: das Heilige Land, angefangen in Jordanien, gleich zu Beginn seines Pontifikates (1964), und die Türkei 1967. 1969 hielt er während seiner apostolischen Reise nach Uganda erstmalig eine eigene Ansprache an Repräsentanten des Islam. Er sei sicher, sagte er bei dieser Gelegenheit, sie schlossen sich seinen Gebeten zum Allmächtigen an, den Afrikanern die Vergebungs- und Versöhnungssehnsucht ins Herz zu legen, die Evangelium und Koran uns doch so nahelegten. Seine große Asienreise 1970 brachte den Papst schließlich u.a. nach Indonesien, mit Zwischenhalten in Iran und Pakistan.

„Realisierung“ ist jedoch noch aus einem weiteren Grund eine treffende Charakterisierung des Religionsdialogs unter Paul VI. Denn der Pontifex nahm auch die theologische Bedeutung des interreligiösen Dialogs wahr. Das schlägt sich besonders nieder in der Ernennung des bedeutenden Bibeltheologen Piero Rossano († 1991) erst zum Konsultor, dann zum Untersekretär des Sekretariats für die Nichtchristen. Er wurde so sehr zum Inbegriff der päpstlichen interreligiösen Gesprächsbereitschaft, dass er einen Spitznamen bekam: „Monsignor Dialogo“.⁴ Aber auch innerhalb des Sekretariats hatte er vermittelnde Arbeit zu leisten: zwischen den Dialogbefürwortern und jenen, die allergisch auf die Haltung des Dialogs reagierten, ja auf das Wort.

² Vgl. das Editorial „Paolo VI, „Il Papa del Concilio Vaticano II““ in: *La Civiltà Cattolica* 3673 (2003), vol. III, S. 3–12.

³ Man denke an seine (?) „13 suggerimenti“ vom 19. Mai 1964 über die päpstliche Autorität gegenüber der bischöflichen Kollegialität sowie an die Ereignisse der sogenannten „Schwarzen Woche“ im November 1964: Giovanni Maria Vian, „Cinquant’anni dopo la settimana nera“, in: *L’Osservatore Romano* (italienische Ausgabe) 21. November 2014, S. 1.

⁴ Vgl. Giulio Osto, *La testimonianza del dialogo. Piero Rossano tra Bibbia, religioni e cultura* (Dissertatio. Series Romana, vol. 60), Rom/Mailand 2019, S. 19.

Paul VI. hatte schon in seiner Antrittsenzyklika, mehr als ein Jahr vor der Veröffentlichung der Erklärung *Nostra aetate*, aber wohl unter dem Eindruck ihres damaligen Textentwurfs, die Muslime zu den Menschen zählen können, „die den einen höchsten Gott anbeten, den auch Wir verehren“ (*Ecclesiam suam* 111). Von ihnen heißt es dann: „für alles, was in ihrer Gottesverehrung wahr und gut ist, verdienen sie Unsere Achtung“ (ebd.). Hier ist auf dreierlei hinzuweisen: Zum einen steht an der Stelle, wo im Deutschen „Achtung“ übersetzt ist, in den romanischen Sprachen – also in der Vorlage – das noch ehrfürchtigere Wort *admirare*. Zweitens sollte man die Wendung vom Wahren und Guten bei den anderen (LG 16, NA 2) nicht abwerten mit einem stillschweigend dazugedachten ‚wenn es denn Wahres und Gutes bei ihnen überhaupt gäbe‘. Eine solche Reserve wäre eine böswillige Verlesung. Die Wendung bringt vielmehr zum Ausdruck, dass es dieses Wahre und Gute auch tatsächlich gibt. Das wird – drittens – dann auch vom Konzils ausgeführt: Den Gedanken greift es nämlich in der Formulierung vom „Wahren und Heiligen“ bei den anderen auf (NA2, vgl. GS 15, UR 3).

Johannes Paul II. – Relation

Papst Wojtyła erweiterte das Reiseapostolat stark. Er wollte Außenbeziehungen stiften und pflegen. Bewegend war, was 1981 nach dem Anschlag auf ihn geschah. Ihn hatte ja ein türkischer Muslim verübt hatte (der sich allerdings später als wiedergeborenen Christus bezeichnete). Der Papst vergab seinem Attentäter bereits vom Krankenbett aus; und zwei Jahre später besuchte er ihn im Gefängnis.

Auf der apostolischen Afrikareise im Jahr 1985 nahm der polnische Papst eine Einladung des Königs von Marokko an, zu muslimischen Jugendlichen zu sprechen. 80.000 waren in Casablanca versammelt, als Johannes Paul II. rief: „Wir glauben an denselben Gott.“⁵ Freundschaft und Einheit wollten die Gläubigen doch unter allen Menschen fördern (ebd.).

Besonders eindrucksvoll und ausdrucksstark für den Papst der „Relation“, den Beziehungstifter, war dann der Weltgebetstag für den Frieden (1986), zu dem er Religionsvertreter*innen aus aller Welt nach Assisi geladen hatte. Um Missverständnisse zu vermeiden, hieß es sofort, man sei nicht gekommen, um zusammen zu beten, sondern sei zusammengekommen, um zu beten – nämlich jede Religionsgemeinschaft auf ihre Weise („each in his own way“⁶). Hierin spiegeln sich Bedenken gegen seine interreligiöse Dialoghaltung.

Johannes Paul II. war Papst der „Relation“ nicht nur im Sinne der Beziehungspflege. Er hatte vielmehr mit seinem pneumatologischen Ansatz auch das Verhältnis der Kirche zu den Religionen in ein neues Beziehungsfeld gesetzt: das vorausgehende, universale Wirken des Geistes. Vor allem seine Antrittsenzyklika stellt den pneumatologischen Bezug des Religionsdialogs heraus. Er sprach von Bemühungen, „die auf eine Annäherung mit den Vertretern der nichtchristlichen Religionen abzielen und im Dialog, in Kontakten, im gemeinschaftlichen Gebet und in der Suche nach den Schätzen der menschlichen Spiritualität, die – wie wir wissen – auch bei den Mitgliedern dieser Religionen anzutreffen sind, ihren konkreten Ausdruck finden“ (*Redemptor hominis* 6). Hier sind bei den andern nun eindeutig Schätze anerkannt. Er ging aber noch weiter. Er konnte die uns Christen geradezu beschämend starke religiöse Überzeugung (persuasio/credenza/belief) Andersgläubiger benennen und solchen religiösen Überzeugungen attestieren, dass sie „auch schon vom Geist der Wahrheit berührt worden sind, der über die sichtbaren Grenzen des Mystischen Leibes hinaus wirksam ist“ (ebd.). Dabei blieb die offizielle deutsche Übersetzung noch deutlich hinter dem zurück, was das Lateinische, Italienische und Englische an dieser Stelle zum Ausdruck bringen: die religiösen Überzeugungen der

5 „Chrétiens et musulmans, nous avons beaucoup de choses en commun, comme croyants et comme hommes. Nous vivons dans le même monde, marqué par de nombreux signes d'espérance, mais aussi par de multiples signes d'angoisse. Abraham est pour nous un même modèle de foi en Dieu, de soumission à sa volonté et de confiance en sa bonté. Nous croyons au même Dieu, le Dieu unique, le Dieu vivant, le Dieu qui crée les mondes et porte ses créatures à leur perfection.“ http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca.html (aufgerufen am 4. April 2020).

6 http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi-final.html (aufgerufen am 4. April 2020). Und bei der Mittwochsaudienz zuvor hatte er klargestellt: „Non si può certo „pregare insieme“, cioè fare una preghiera comune, ma si può essere presenti quando gli altri pregano—man kann zwar nicht ‚zusammen beten‘, also ein gemeinsames Gebet halten, aber man kann dabeisein, wenn andere beten.“ http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861022.html (aufgerufen am 4. April 2020). 1979 hatte er noch im Blick auf Menschen anderer Religion vom „gemeinschaftlichen Gebet“ sprechen können (*Redemptor hominis* 6, „simul orando/preghiera comunitaria/prayer in common“).

anderen sind vom Geist der Wahrheit „bewirkt“ (procedit a Spirito/effetto dello Spirito/an effect of the Spirit).

Im Jahr 2000 erschien die Erklärung *Dominus Iesus*, unterzeichnet vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation Joseph Ratzinger und seinem Sekretär Tarcisio Bertone. Die Erklärung schien den pneumatologischen Ansatz Johannes Pauls II. korrigieren zu wollen, schien gerade gegen die soeben zitierte Stelle aus *Redemptor hominis* 5 Stellung zu beziehen, als sie die credenza/den belief Andersgläubiger zu etwas rein Menschlichem erklärte und dem Glauben als Annahme der Christus-offenbarung scharf gegenüberstellte (s.u.).

Wenige Monate später schien Johannes Paul II. geradezu darauf einzugehen. Nach einer ökumenisch angelegten Mittwochsaudienz gestaltete er seine Ansprache in der Woche darauf interreligiös. Er ging von der Tageslesung (Offenbarung 7,4.9f.) aus. Sie visualisierte er als „Fresko“ (29. November 2000, „affresco“; deutsch bloß „Darstellung“), auf dem „alle Gerechten der Erde Gott lobpreisen, da sie nach der anstrengenden Reise auf dem steilen Pfad des Erdenlebens das Ziel der Herrlichkeit erreicht haben“ (ebd.). Treffen sich die verschiedenen Traditionen also als Wege zum Heil wie Parallelen im Unendlichen? Das entscheidet sich an der Frage, wer die erwähnten Gerechten sind. Hierzu erklärte er am Ende seiner Audienzansprache die Sendung der Christenheit. Der Kirche komme – unter anderem – die Rolle zu, die angebrochene Wirklichkeit des Gottesreiches auch außerhalb ihrer eigenen Grenzen zu erkennen, beispielsweise in den Herzen von Nichtchristen. Woran lässt sich feststellen, ob in ihnen das Reich Gottes angebrochen ist? Kriterium ist für den Papst: Leben nach Werten des Evangeliums und Offenheit für das Wirken des Geistes (ebd., 5).

Aus solchen Gegenstellungnahmen ließ sich eine innervatikanische religionstheologische Spannung heraushören. Mit der Wahl Joseph Ratzingers zum Nachfolger des Woytiła-Papstes schien nun eine exklusivistisch-christozentrische Theologie (*Dominus Iesus*) die Oberhand zu gewinnen über eine inklusivistisch-pneumatologische.⁷ Wird man dem deutschen Theologenpapst damit gerecht?

Benedikt XVI. – Reflexion

Joseph Ratzinger erwies sich als Pontifex der scharfen Schreibtisch-Reflexion. Wie seine Entscheidungen und Worte in der weltweiten Öffentlichkeit wirkten, schien er weniger zu bedenken. Noch in seinem ersten Pontifikatsjahr gliederte er den Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog in den Kulturrat ein. Den bisherigen Präsidenten des Dialograts Michael Fitzgerald – bekannt für seine kenntnisreiche, gesprächsbereite und proaktive Tätigkeit – setzte er ab und sandte ihn als Nuntius nach Ägypten.

Was stand dahinter? Eine Deutung legte sich nahe, als man 2008 aus päpstlicher Feder lesen konnte, ein interreligiöser Dialog im engeren Sinne des Wortes sei nicht möglich.⁸ Allerdings ist Vorsicht geboten. Es blieb nämlich unklar, ob Benedikt den Autor, dessen Buch er mit diesen Worten kommentierte, nur referierte oder ihm auch sekundierte. Vollständig hatte der Papst formuliert: „Sie erklären mit aller Deutlichkeit, ein interreligiöser Dialog im engeren Sinne des Wortes sei nicht möglich, während der interkulturelle Dialog, der die kulturellen Folgen der zugrunde liegenden Glaubensentscheidung vertieft, umso notwendiger sei. – Während über die Glaubensentscheidung ein wirklicher Dialog nicht möglich ist, ohne dabei den eigenen Glauben auszuklammern, müssen in der öffentlichen Konfrontation die kulturellen Folgen der grundsätzlichen Glaubensentscheidung behandelt werden. Hier sind der Dialog und eine gegenseitige Korrektur sowie eine gegenseitige Bereicherung möglich und notwendig“ (ebd.).

Bereits im September 2006 hatte Benedikt XVI. seine Regensburger Rede gehalten. Darin brachte er das unglücklich gewählte Kaiser-Zitat aus dem Jahr 1391: „Zeig mir doch, was Mohammed

7 Vgl. dazu dann auch Benedikt XVI.: In einem Brief aus dem Jahr 2011 an den evangelischen Missionswissenschaftler und früheren Tübinger Kollegen Peter Bayerhaus: „Ihre Sorge angesichts meiner Teilnahme an dem Assisi-Jubiläum verstehe ich sehr gut. Aber dieses Gedenken mußte auf jeden Fall gefeiert werden, und nach allem Überlegen erschien es mir als das Beste, wenn ich selbst dort hingehe und damit versuchen kann, die Richtung des Ganzen zu bestimmen. Jedenfalls werde ich alles tun, damit eine synkretistische oder relativistische Auslegung des Vorgangs unmöglich wird und klar bleibt, daß ich weiterhin das glaube und bekenne, was ich als Schreiben *Dominus Iesus* der Kirche in Erinnerung gerufen hatte.“ Zitiert nach: Manfred Hauke, „Assisi III. Anliegen und Problematik“ in: *Theologisches* 41 (2011), Sp. 541–558, Sp. 542.

8 Vorspann zu Marcello Pera, *Perchè dobbiamo dirci cristiani*, Mailand 2008. Hierzu Felix Körner, „Dialog unmöglich? Leitlinien für ein Glaubensgespräch mit Muslimen“, in: *CIBEDO-Beiträge* 2/2009, S. 48–50.

Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorge-schrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.“⁹ Benedikt wollte das Christentum als schlechthin rational dem angeblich irrationaleren Islam gegenüberstellen. Damit hatte Benedikt dreierlei ausgeblendet: die Grundhaltung von *Nostra aetate*; die große und frühe philoso-phisch-theologische Tradition der islamischen Welt und den besonderen, eben nicht nur logischen Vernunftbegriff des Christentums. Weil der christliche Glaube im Christusgeschehen gründet, führt er die philosophische Rationalität ja geschichtlich weiter.¹⁰ Benedikts Auftritt in Regensburg hatte dann aber doch auch seine guten Folgen; drei seien benannt. Kurz nach seiner Regensburger Rede hielt Papst Benedikt XVI. das, was man seine Ankaraner Ansprache nennen kann. Hier sagte er: „Als Bei-spiel für den brüderlichen Respekt, mit dem Christen und Muslime gemeinsam wirken können, möchte ich einige Worte von Papst Gregor VII. aus dem Jahr 1076 zitieren, die er an einen muslimi-schen Prinzen aus Nordafrika gerichtet hat, der gegenüber den unter seine Jurisdiktion gestellten Christen mit großem Wohlwollen gehandelt hatte. Papst Gregor VII. sprach von der besonderen Liebe, die Christen und Muslime einander schulden, denn ‚wir glauben und bekennen den einen Gott, wenn auch auf verschiedene Weise, jeden Tag loben und verehren wir ihn als Schöpfer der Jahrhunderte und Herrscher dieser Welt‘ (PL 148,451).“¹¹ Bald darauf wurde auch der Dialograt wieder eigenständig und hochrangig besetzt. (Dessen vorheriger Präsident, Erzbischof Fitzgerald, erfuhr unter Benedikts Nach-folger eine Rehabilitierung: Papst Franziskus nahm ihn 2019 ehrenhalber ins Kardinalskollegium auf.) Außerdem wurde in der Folge der Regensburger Rede das Katholisch-Muslimische Forum gegründet. Seit 2008 finden solche internationalen Treffen von Oberhäuptern, Fachleuten und Beobachtern statt. Damit deutet sich schon an, was unten noch weiter zu belegen ist: Benedikt XVI. war kein Gegner des interreligiösen Dialog. Als Papst der Reflexion wollte er jedoch die Begegnung von Christen und Muslimen auch für die wissenschaftliche Auseinandersetzung nutzen. Und Reflexionsbereit zeigte Benedikt sich noch in einem anderen Sinne. Er lernte aus Fehlern.

Franziskus – Repräsentation

Papst Franziskus stellt in der Rezeptionsgeschichte von *Nostra aetate* eine entscheidend neue Phase dar. Er wird von Muslim*innen häufig nicht nur als der Vertreter der katholischen Kirche wahrgenom-men, sondern als das Gesicht des Gläubigen schlechthin.¹² Er entscheidet sich für Lampedusa als sein erstes Reiseziel. Die Mittelmeerinsel wird zur Repräsentatin der scheiternden Geschwisterlichkeit Europas. „Wo ist dein Bruder?“, wird er einem Kontinent zurufen, der an seinen Grenzen Tausende Menschen sterben lässt.¹³ Er hat sich für den Namen dessen wählt, der sich als Bruder von allen und allem verstand: Franz von Assisi. Er schreibt von der Geschwisterlichkeit aller Menschen: *Fratelli tutti*, 2020; und zuvor sogar mit einem hochrangigen Muslim gemeinsam das Abu-Dhabi-Dokument von 2019 mit dem Scheich der al-Azhar-Institutionen Ahmad al-Tayyib. Greift der Bergoglio-Papst Gesten von Johannes Paul II. in Assisi auf? Er setzt nochmals eigene Akzente, gerade im Bezug auf das Gebet. Von Anfang an bat er auch Muslime – schon die Delegation, die zu seinem ersten Empfang gekommen war –, für ihn zu beten. Am Ende seiner Ökologie-Enzyklika bietet er nicht nur ein spezifisch christli-ches Gebet, sondern zuvor „eines, das wir mit allen teilen können, die an einen Gott glauben, der allmächtiger Schöpfer ist“ (*Laudato si'* 246). Einen Monat später, im Sommer 2015, besuchte Franzis-kus die Stadt, die er wegen ihrer Gewaltgeschichte und wegen der dort zusammenlebenden Religions-gemeinschaften das „Jerusalem Europas“ nennt: Sarajevo (6. Juni 2015). Dort wagte er vor Vertre-

9 http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_uni-versity-regensburg.html (aufgerufen am 6. April 2020). Für Kaiser Manuels Dialog ist eine nützliche, aber auch text-kritisch wertvolle zweisprachige Ausgabe in Weiterführung von Erich Trapps Edition: Karl Förstel, Manuel II. Palaio-logos, *Dialoge mit einem Muslim*, 3 Bände, Würzburg 1993, 1994, 1996.

10 Auch der zitierte Kaiser, Manuel II. Palaiologos, hatte im weiteren Gesprächsverlauf seinem muslimischen Gastgeber zugestanden, dass dem christlichen Glauben eine andere Vernünftigkeit eignet als die des Alles-beweisen-Wollens, etwa wenn Christus zu einem Leben in Armut, Feindesliebe und Ehelosigkeit ermutigt (VII.3.5–12).

11 https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061128_pres-religious-affairs.html.

12 Ein beiläufiger Hinweis findet sich etwa auf einer deutschsprachigen muslimischen Webseite. Sie titelte bereits im September 2013 „Muslime in Deutschland und Papst verurteilen Anschlag auf protestantische Kirche in Pakistan“: <http://islam.de/22873> (aufgerufen am 6. April 2020).

13 http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampe-dusa.html (aufgerufen am 23. April 2020).

ter*innen von Juden, Christen und Muslimen, in dieser besonderen Situation, etwas Neues. Er forderte alle Anwesenden auf, ein von ihm vorgeschlagenes und vorgetragenes Gebet zu beten. Dies lässt sich, wie vieles andere, besser anhand eines rezeptionsgeschichtlichen Kommentars der einzelnen Abschnitte zeigen.

2 Stellenkommentar

Der heilsgeschichtliche Ansatz (NA 1)

Der theologische Ansatz des 2. Vatikanischen Konzils war heilsgeschichtlich (vgl. DV 2). Er schlägt sich auch in den ersten Abschnitten von *Nostra aetate* nieder. Heilsgeschichtlich vorgehen, so sieht man hier, das ist ein Dreischritt. Alles beginnt mit einem Blick auf die Gegenwart; so ja auch der Titel der Erklärung – deutsch: „In unserer Zeit“. Der Blick ist nicht jammernd, sondern würdigend und verantwortungsbewusst. Die Konzilsväter sehen ein Zusammenrücken der Menschheit. Man diagnostiziert Globalisierung, ohne den gerade erst entstehenden Begriff schon zur Verfügung zu haben.¹⁴ – Daran schließt sich eine theologische Reflexion an: Zusammenwachsen wird als Teil der Heilsgeschichte betrachtet, als Teil des Verwirklichungsverlaufs des Gotteswillens (vgl. LG 1). – Sogleich stellt sich das Konzil dann aber der Frage, wie die Kirche in dieser veränderten Zeitsituation den Menschen dienen kann. Es arbeitet in dem Bewusstsein, dass die Welt Antworten auf Lebensfragen erwartet. Dieses Interesse an den Menschen heute, die Frage, was sie beschäftigt, als Kontext für Theologie: das ist die Pastoralität des Konzils.¹⁵ Es handelt sich also um einen Blick *ab extra*, der zum Innenblick wird, um dann *ad extra* wirksam zu sein.

Die vatikanische Behörde für interreligiöse Beziehungen hat sich inzwischen dreimal programmatisch zum Dialog geäußert.¹⁶ Zuerst, 1984, noch als „Päpstliches Sekretariat für die Nichtchristen“; dann, im Jahre 1991 bereits als „Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog“ und in Zusammenarbeit mit der Glaubenskongregation; zuletzt 2014. Vollziehen diese Dialog-Dokumente die heilsgeschichtliche Vorgehensweise mit? Die beiden Texte von 1984 und 1991 beginnen tatsächlich mit einer Zeitanalyse. Der jüngste Text, aus dem Jahr 2014, hebt dagegen gut scholastisch mit Begriffsbestimmungen an, bevor er auf die Gegenwart schaut; und bei der Zeitdeutung hat die Liste der Schwierigkeiten den Nachdruck.¹⁷ Als „pastoral“¹⁸ aber versteht sich dieser jüngste der drei Texte jetzt nicht mehr deshalb, weil er bei den Lebenslagen und Lebensfragen von Menschen ansetzt, sondern weil er umzusetzende Anweisungen aus der Zentrale verfügt.

Erklären lässt sich dieser Rückfall im Grundgestus durch den Entstehungszusammenhang des Textes: Er wurde nicht erst kurz vor seinem Erscheinen, also während des Pontifikats von Franziskus, verfasst, sondern längst vor seiner Veröffentlichung und blieb seit 2008 fast unbearbeitet. Die Dialogstimmung war damals von der Erklärung *Dominus Iesus*¹⁹ und von dem noch verzerrten Islambild der ersten Amtsjahre von Papst Benedikt (s.o.) geprägt.

Mit *Evangelii gaudium* und *Laudato si'* liegen nun allerdings wieder gewichtige Dokumente vor, die nicht aus doktrinären Obersätzen Maßnahmen deduzieren. Vielmehr kommt Papst Franziskus durch den Blick auf die derzeitigen Herausforderungen, durch Gespräche mit Fachleuten, durchs Hören auf die Stimme der verschiedenen Ortskirchen und dann mittels geistlicher Unterscheidung zu Analysen und Vorschlägen. Man kann den Abfall von der heilsgeschichtlichen Pastoralität damit als Durchhänger diagnostizieren. Es war kein Absturz mit bleibenden Folgen.

¹⁴ Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* s.v. „Globalisierung“ gibt völkerrechtliche Sekundärliteratur der 1960'er Jahre als Erstverwender des Wortes an.

¹⁵ Michael Sievernich, „Die ‚Pastoralität‘ des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: Mariano Delgado und Michael Sievernich (Hgg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg 2013, S. 35–58.

¹⁶ Außerdem erscheinen im Namen des Sekretariats / des Rates seit 1967 in verschiedenen Bearbeitungsstufen die auf die beiden Islamfachleute Joseph Cuoq und Louis Gardet zurückgehenden *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*.

¹⁷ *Dialogue and Mission* (1984) 2. *Dialogue and Proclamation* (1991) 4; 8–13 dann Begriffsbestimmungen. *Dialogue in Truth and Charity* (2014) 2, wobei der begriffsbezogene Abschnitt ausgerechnet mit den Eingangsworten von *Nostra aetate* beginnt: „In our time“.

¹⁸ *Dialogue in Truth and Charity* 4

¹⁹ Ausführlich zitiert in *Dialogue in Truth and Charity* 15.

Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Zugang ist aber noch einmal anders zu stellen. Die Kontextualisierung in der derzeitigen Wirklichkeit, die Teil der Heilsgeschichte ist, sollte nicht nur als methodischer Ausgangspunkt für die interreligiöse Auseinandersetzung dienen, wie sie es für jedes andere theologische Thema ebenso sein kann. Vielmehr ist Dialog doch selbst ein Strukturmoment der Geschichte.²⁰ Gerade in der Auseinandersetzung mit dem noch Unversöhnten und Unverarbeiteten entstehen ja tiefere Erkenntnis und wahrhaftigere Liebe. Durch Dialog geht die Geschichte weiter. Gibt es eine heilsgeschichtliche Theologie des Dialogs in den kirchlichen Dokumenten? Ansätze davon zeigen sich in *Laudato si'*,²¹ aber auch schon früher. Darauf ist jetzt einzugehen.

Religionen als Wahrheitsträger (NA 2)

Religionstheologisch bedeutsam ist die bereits im Bezug auf Hinduismus und Buddhismus gemachte Bemerkung von *Nostra aetate*: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.“ *Lumen Gentium* hatte im Vorjahr bereits vom „Guten und Heiligen“ auch bei jenen *Menschen* gesprochen, die das Evangelium nicht kennen (Nr. 16). Nun spricht das Konzil vom Wahren und Heiligen „in diesen Religionen“.

Besonders wichtig für ein Verständnis der Religionen als Wahrheitsträger und als Faktoren der Heilsgeschichte ist eine geglückte Formulierung, die sich seit dem Jahr 1984, durch die römischen Dokumente zieht. Es ist die Rede von der „Reinigung und Bereicherung“ durch interreligiöse Begegnung.²² Bei seiner Erstverwendung lautete sie: „Wie die Humanwissenschaften betonen, erfährt der Mensch im zwischenpersönlichen Dialog seine eigenen Grenzen, aber auch die Möglichkeit, sie zu überwinden; er findet heraus, dass er die Wahrheit nicht in vollkommener und totaler Weise besitzt, aber mit den Anderen zusammen ihr vertrauensvoll entgegengehen kann. Das gegenseitige Überprüfen, die Verbesserung des Einen durch den Anderen, der geschwisterliche Austausch der jeweiligen Gaben führen zu immer größerer Reife, aus der die zwischenpersönliche Gemeinschaft erwächst. Bei diesem Austauschvorgang können sogar religiöse Erfahrungen und Ansichten gereinigt und bereichert werden. / Diese Dynamik menschlicher Beziehungen drängt uns Christen zum Hören und Verstehen dessen, was uns Andersgläubige vermitteln können, so dass wir die von Gott geschenkten Gaben uns nutzbar machen.“²³

In anderer Weise geht Papst Franziskus auf Religionen als Wahrheitsträger in *Laudato si'* ein. Er erinnert daran, dass den Religionen auf dem Weg zur Überwindung der Umwelt-Ausbeutung eine unersetzbare Rolle zukommt: Sie kritisieren, inspirieren und motivieren mit ihren ganzheitlichen Weltbildern (Nr. 62). Die Enzyklika zitiert daher erstmalig einen Muslim, der den Blick für die Zeichen der Gottesgegenwart in Natur und Kultur öffnen will (Nr. 233). Weiteres ist diesbezüglich unten zu sagen.

Die Zuordnung von Dialog und Verkündigung (NA 2)

Nostra aetate betont, die Kirche hat Christi universale Heilsbedeutung zu bekennen. Das könnte als Kontrast zum bisherigen Texttenor verstanden werden, wie eine Rücknahme der eben noch hochgehaltenen Dialogizität. „Annuntiat vero et annuntiare tenetur indesinenter Christum.“

Ebenso warnen gerade die beiden päpstlichen Schreiben, die den Dialog als evangeliumsgemäße Grundhaltung in den Vordergrund stellen, im selben Atemzug vor Irenismus, Synkretismus und relativistischer Indifferenz: die Antrittsenzyklika Pauls VI., die Magna Carta des Dialogs,²⁴ die ein

20 Alfred Delp SJ nannte in seinem geschichtsphilosophischen Entwurf von 1941 die Tätigkeitsart des Menscheingeistes „Dialog“: Alfred Delp: „Weltgeschichte und Heilsgeschichte“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Roman Bleistein: Band 2. *Philosophische Schriften*, Frankfurt am Main 1985, S. 321–347, S. 329. Delp lehnt sich in der Wahl an Ferdinand Ebner an. Ihn hatte Delp im Jahre 1937 mit den Worten zitiert: „Das Ich existiert im Dialog“ (ebd., S. 162, aus: Ferdinand Ebner: „Zum Problem von Sprache und Wort“, in: *Brenner* 1928, S. 6).

21 Felix Körner, „Dialogo come collaborazione. Come nella casa comune tutto è in relazione“, in: Humberto Miguel Yáñez (Hg.), *Laudato Si'. Linee di lettura interdisciplinari per la cura della casa comune*, Rom 2017, S. 115–139, hier S. 130–132.

22 Felix Körner, „Prefazione“, in: Giulio Osto, *La testimonianza del dialogo*, S. XXV–XXIX.

23 *Dialogue and Mission* 21; dann bei Papst Benedikt XVI., Weihnachtsansprache, 21. Dezember 2012., sowie Franziskus, *Evangelii gaudium* 250.

24 „[...] *Ecclesiam suam*, rightly considered to be the ‘magna charta’ of dialogue in its various forms“ sagte Johannes Paul II. in seiner Ansprache an die Vollversammlung des Sekretariates für die Nichtchristen am 3. März 1984, 1. Benedikt XVI. nannte dagegen *Nostra aetate* Nr. 3 die Magna Charta des katholischen Islamdialogs (Begegnung mit Vertretern muslimischer Gemeinden, Köln, 20. August 2005).

gutes Jahr vor *Nostra aetate* Geist und Vokabular für ein Konzilsdokument zum Dialog bereitet hatte,²⁵ und ebenso das fast genau 50 Jahre nach *Ecclesiam suam* verfasste programmatische Schreiben von Papst Franziskus, *Evangelii gaudium*.²⁶ Dialog, ja; aber auch Menschen zur Taufe führen: Wie verhalten sich die Forderung nach Gesprächsbereitschaft und die Warnung vor Relativismus zueinander? Wie sind Dialog und Verkündigung einander zuzuordnen?

Das Evangelium kann, nach Inhalt und Verkündigungsweise, nicht gewaltsam sein. Wer es als wahr erkennt, sieht: Die einzige Gewalt, die die Wahrheit hat, ist die Überzeugungskraft der Wahrheit selbst, ihr Anspruch an das Gewissen (DH 1). Denn jeder Glaubensakt ist seiner Natur nach etwas Freies (DH 10). Verkündigen ist daher, schon für Paul VI. in *Ecclesiam suam*: Anbieten (25/27). Gott, der selbst den Heilsdialog mit uns eröffnet, zwingt uns nicht, ihn aufzunehmen (75/77).

In *Redemptoris missio* war Johannes Paul II. auf das Verhältnis von Verkündigung und Dialog eingegangen: Letzterer sei „Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung“ und gehöre zur kirchlichen *missione evangelizzatrice*: „Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums“ (55). „Im Lichte der Heilsökonomie sieht die Kirche keinen Gegensatz zwischen der Verkündigung Christi und dem interreligiösen Dialog, sondern weiß um die Notwendigkeit, beide im Bereich der Mission *ad gentes* aneinanderzufügen (*comporre/to link*). Es ist jedoch angebracht, dass diese beiden Elemente sowohl ihre enge Bindung als auch ihre Unterscheidung wahren, damit sie weder verwechselt noch missbraucht werden und auch nicht als austauschbar gelten“ (55). Was hier noch unklar formuliert wird, griff *Dialog and Proclamation* im Folgejahr (1991) treffend auf: „Die Verkündigung Jesu Christi muss im dialogischen Geist des Evangeliums erfolgen“ (77). Hier wurde also gesehen: Dialog ist nichts neben der Verkündigung; Dialog ist die Form der Verkündigung, ihr Stil.²⁷

Dies war 2014 aus dem Blick geraten; *Dialogue in Truth and Charity* ließ Verkündigung und Dialog auseinanderfallen: „Je nach Umstand kommt entweder das eine oder das andere mehr zur Geltung.“²⁸ Damit wären Verkündigung und Dialog als zwei Tätigkeiten, Stile oder Ziele gegeneinander gestellt, ja können gegeneinander ausgespielt werden. Weiterhelfen kann hier ein Dialogverständnis, das beides – die demütige Lernbereitschaft und den ernstgenommenen Missionsauftrag – auf einen Nenner bringt:

Dafür hält schon *Nostra aetate* selbst eine Kategorie bereit: das Zeugnis. Die interreligiösen Begegnungen sollen im christlichen Glaubens- und Lebenszeugnis geschehen (NA 2). Ein Zeugnis legt man ab; damit ist anerkannt, dass die Wirksamkeit des Zeugnisses kein Werk des Zeugen ist. Papst Franziskus führt für die Haltung, in der das Zeugnis abzulegen ist – mit überzeugtem Einsatz, und doch immer gesprächsbereit –, einen weiteren Begriff ein: die Offenheit.²⁹ Sie ist das Leitmotiv von *Evangelii gaudium*. Diese Offenheit kommt aus dem Vertrauen, sich auf Gottes Geschichte in allen Widerfahrnissen einzulassen, meint aber keine höfliche Jasagerei, sondern ist auch: Aussprechen von Schwierigkeiten und mutige Christusverkündigung – *parrhēsia*, apostolischer Freimut. Dazu gehörte im selben Schreiben auch die Bitte an die Verantwortungsträger in mehrheitlich muslimischen Gegenden, den dort lebenden Christen Freiheit zu gewährleisten: „Bitte! Ich ersuche diese Länder demütig darum“ (*Evangelii gaudium* 253); und dazu gehört die das ganze Schreiben durchziehende Begeisterung für die Christusverkündigung: die Rede ist von einer missionarischen Umgestaltung der Kirche, missionarischer Freude, missionarischer Jüngerschaft, missionarischer Fruchtbarkeit (19, 21, 24, 11), ja

²⁵ Irenismus und Synkretismus: *Ecclesiam suam* 88(91). Indifferentismus: ebd. 107 (111). Relativismus: 87 (90).

²⁶ Irenismus: *Evangelii gaudium* 218. Synkretismus: 251. Indifferenz: 61. Relativismus: 64. Der letzte Begriff war stark mit dem Pontifikat Benedikts XVI. verbunden. Das spannungsreiche zeitkritische Wort von der Diktatur des Relativismus hatte über seiner Wahl gestanden. Er hatte die Formel nämlich in seiner Predigt zur Konklave-Eröffnung verwendet. Papst Franziskus diagnostiziert nun noch einen anderen Relativismus als den der Lehrmeinungen, und zwar einen, den er auch bei doktrinär-linientreuen pastoralen Mitarbeitern ausmacht: einen praktischen Relativismus. Er hat offenbar das klerikale Gehabe im Blick, das sich absichert, statt sich einem Ruf ins Leben des Evangeliums zu öffnen.

²⁷ Vgl. Felix Körner, „Missionsbefehl und interreligiöser Dialog: Wie geht das zusammen? Zur Klärung der grundlegendsten Missverständnisse“, in: Michael Sievernich, Klaus Vellguth (Hgg.), *Christentum in der Neuzeit. Geschichte, Religion, Mission, Mystik* (Festschrift für Mariano Delgado), Freiburg 2020, S. 397–410.

²⁸ *Dialogue in Truth and Charity* 39.

²⁹ *Evangelii gaudium* 249–253, 259, Apostelgeschichte 28,31. Felix Körner: „Apertura nella verità e nell’amore. Evangelii gaudium e il dialogo cattolico-musulmano“, in: *Gregorianum* 96 (2015), S. 123–143, S. 129–131; deutsche Übersetzung: „Offen in Wahrheit und Liebe – Evangelii gaudium und der katholisch-muslimische Dialog“, in: CIBEDO-Beiträge 1/2014, S. 4–13, S. 7.

das Apostolische Schreiben benennt bereits in seinem Titel, worum es ihm geht: um die Verkündigung des Evangeliums.

Klugheit und Liebe (NA 2)

Klug zu sein, lautet schon der Auftrag Jesu an die Zwölf in Matthäus 10,16. Zugleich aber sollen sie, heißt es dort, „einfach“ sein. Kaum zufällig hat Papst Franziskus die Haltung, in der interreligiöser Dialog zu führen ist, mit einem Wort bezeichnet, das die Formulierung von *Nostra aetate* intensiviert. Aus der Klugheit und „carità“ ist Offenheit in Wahrheit und „amore“ geworden (*Evangelii gaudium* 250). Was das bedeuten kann, lässt sich im Blick auf eine Szene verdeutlichen, die sich im Mai 2014 an der Westmauer des Jerusalemer Tempels abspielte. Franziskus hatte in die Delegation seiner Heiligtum-Reise auch einen jüdischen und einen muslimischen Freund aus argentinischen Zeiten eingeladen, Abraham Skorka und Omar Abboud. Der Papst betete an der Westmauer das Vaterunser und legte den Gebetstext, den er zuvor in seiner spanischen Muttersprache auf vatikanisches Briefpapier geschrieben hatte, dann in einem Mauerspalt nieder. Anschließend ging er auf Skorka und Abboud zu und umarmte sie gleichzeitig. Rabbiner Skorka umarmte den Papst daraufhin nochmals allein. Nach einigen Augenblicken holte Franziskus allerdings den nun danebenstehenden muslimischen Freund wieder in die Umarmung hinein.³⁰

Im August desselben Jahres schrieb der damalige Präfekt des Dialogrates, Kardinal Tauran, einen Brief an die Muslime. Mit klaren Worten verurteilt er darin die Barbarei der Terrororganisation „Islamischer Staat“. Der Kardinal verlangte eindeutige Stellungnahmen von Seiten seiner islamischen Gesprächspartner. Er erinnerte sie daran, was auf dem Spiel steht: die Glaubwürdigkeit von Religionen, ihren Wortführern, aber auch vom interreligiösen Dialog überhaupt.³¹ Im September unterzeichneten 150 islamische Gelehrte ihren „Brief an Baghdadi“.³² Er zeigte mit klassisch-islamischen Argumenten, warum keiner, der wie der „Islamische Staat“ handelt, sich Muslim nennen kann.

Gespräch und Zusammenarbeit (NA 2)

Das Wort „Dialog“ fand erst allmählich seinen Weg in römische Dokumente. Auch wenn man „Dialog“ meinte, sagte man zunächst „Gespräch“.³³ *Nostra aetate* ermutigt nun ausdrücklich zum Dialog. Eine tatsächlich dialogische Haltung ist allerdings riskant. Man lässt sich auf einen Prozess ein, aus dem man wahrscheinlich anders herauskommt, als man sich bisher vorstellen kann. Stellt man dabei alles zur Debatte, auch das Glaubensgut? Wegen solcher Unsicherheiten ist Dialog ein Reizwort.³⁴ Unter Benedikt XVI. war sogar kurzzeitig fraglich geworden, ob die Kirche den interreligiösen Dialog überhaupt fortsetzen will. Diesen Eindruck hatten die beiden oben erwähnten Papstworter hinterlassen. 2006: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.“ 2008: „Sie erklären sehr deutlich, dass ein interreligiöser Dialog im engeren Sinne des Wortes nicht möglich ist.“ Der so entstehende Eindruck ist allerdings unter dreierlei Rücksicht zu berichtigen:

Erstens handelt es sich beidemale um Zitate, nicht um Benedikts eigene Sicht.

Benedikt hatte sich vielmehr, zweitens, von Anfang an für die Weiterführung des interreligiösen Dialogs ausgesprochen und dabei zum Teil wichtige Formeln wiederholt oder neu eingebracht: Bereits in der Woche nach seiner Wahl sagte er: „Ich bekunde meine Anerkennung für die Entfaltung des

30 http://www.radiovaticana.va/player/index_fb.asp?language=it&tic=VA_FIPJQYCR nach 1:02 h.

31 Déclaration du Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/08/12/0567/01287.html> (aufgerufen am 7. April 2020).

32 <http://www.lettertobaghdadi.com>.

33 Vom *dialogus* spricht erst *Unitatis redintegratio* (21. November 1964). Dass aber mit der zuvor gebrauchten Vokabel *colloquium* genau der moderne Dialogbegriff angesprochen war, zeigt *Ecclesiam suam* (6. August 1964) 64/66: „Ad Nos quod attinet, intimam huiusmodi caritatis impulsionem, quae eo tendit, ut in externum ipsa transeat donum caritatis, usitato iam nomine colloquium appellabimus“, wo alle approbierten Übersetzungen *colloquium* sinnvollerweise mit „Dialog“ wiedergeben: „Diesem inneren Antrieb der Liebe, die danach strebt, sich zur äußeren Gabe der Liebe zu machen, wollen Wir den heute allgemein gewordenen Namen ‚Dialog‘ geben.“ Es handelte sich bei der Wortwahl *colloquium* einfach um eine Entscheidung der klassisch-lateinischen Idiomatik. Man bedenke, dass die lateinische Version zwar als die authentische gilt, aber dennoch nicht als genetischer Urtext betrachtet werden muss. Die offiziellen Dokumente dieser Zeit spiegeln Diskussionen wider, die in den modernen Sprachen geführt werden.

34 Vgl. Felix Körner, „Reizwort Dialog. Wo das christlich-muslimische Gespräch schärfer werden muß“, in: *Stimmen der Zeit* 226 (2008), S. 535–546.

Dialogs zwischen Muslimen und Christen, sowohl auf lokaler als auch auf internationaler Ebene. Ich sichere Ihnen zu, dass die Kirche auch weiterhin Brücken der Freundschaft mit den Anhängern aller Religionen bauen will, um das wahre Wohl jedes Menschen und der ganzen Gesellschaft zu suchen.“³⁵ Auf seiner apostolischen Reise nach England (2010) gelang ihm eine Zuordnung von interreligiösem Gespräch und interreligiöser Zusammenarbeit über den Begriff der „Dimension“ bzw. des „Aspektes“.³⁶ Papst Benedikt XVI. benannte hier die doppelte Herausforderung, einerseits im Dialog „face to face“ mit Menschen anderer Glaubenstraditionen zu bleiben und andererseits gemeinsam mit ihnen zu wirken – „side by side“ in der Arbeit am Gemeinwohl und im Gotteszeugnis. Benedikts Schreiben *Ecclesia in Medio Oriente* widmet den längsten Abschnitt des gesamten Textes ebenfalls dem interreligiösen Dialog, und nennt ihn auch so.³⁷ Dabei nutzt er die produktive Zweideutigkeit des französischen *l'autre croyant* (19). Es kann ja „der Andersgläubige“ bedeuten, aber auch „der andere Gläubige“. In einer der letzten großen Ansprachen seines Pontifikats bedachte er schließlich das „Wesen des interreligiösen Dialogs“. Der Christ hat „die große Grundgewißheit, daß er ruhig ins offene Meer der Wahrheit hinausfahren könne, ohne um seine Identität als Christ fürchten zu müssen. Gewiß, wir haben die Wahrheit nicht, aber sie hat uns: Christus, der die Wahrheit ist, hat uns bei der Hand genommen, und wir wissen auf dem Weg unseres Ringens um Erkenntnis, daß seine Hand uns festhält. Das innere Gehaltensein des Menschen von der Hand Christi macht uns frei und zugleich sicher. Frei – wenn wir von ihm gehalten sind, können wir offen und angstlos in jeden Dialog eintreten. Sicher sind wir, weil er uns nicht losläßt, wenn wir nicht selbst uns von ihm lösen.“³⁸

Drittens lässt sich aber auch eine theologische Lösung für die Frage anbieten, ob man beim Dialog das Glaubensgut zur Debatte stellt. Im interreligiösen Dialog geht es um Verständnis. Das schließt die Aufklärung von Missverständnissen ein sowie die Vertiefung von bisher zu oberflächlichem Verständnis. Auch das Eigene versteht man so besser. Natürlich ist es theoretisch möglich, dass ein*e Gesprächspartner*in im interreligiösen Dialog die Überzeugung gewinnt, dass ihr bisheriger Glaube verkehrt war und sie die Religionszugehörigkeit wechseln muss. Ziel von interreligiösem Dialog ist aber – im Unterschied zum ökumenischen – nicht, dass man gemeinsame theologische Formeln findet, um das, was bisher als trennend erschien, zu überwinden und so wieder *eine* Glaubensgemeinschaft zu werden. Nein, theologisch gibt es zwischen den Religionen als solche bleibende Unterschiede. Wir gehen von unterschiedlichen Grundzeugnissen aus. Weiterkommen kann man im Berichtigen von Missverständnissen und von da aus im gemeinsamen Formulieren von Werten.

Offenkundig aber drückten die Befürchtungen aufgrund der päpstlichen Zitate eine Unsicherheit aus. Der Dialog scheint es schwer zu haben. Warum das so ist, fragte man sich kirchlicherseits schon vor über 20 Jahren. Das Dokument *Dialogue and Proclamation* von 1991 gibt darauf eindrucksvoll – und eingehend – Antwort. Elf allzumenschliche Dialoghindernisse wurden herausgearbeitet (52; im Folgenden entspricht die Absatzbezeichnung mit Kleinbuchstaben der Vorlage). Der Text *Dialogue in Truth and Charity* 2014 behauptet nun, er „erinnere an diese“ und ergänze sie (44). Faktisch jedoch kehrt er einige Punkte stillschweigend unter den Teppich und andere kehrt er in der Stoßrichtung um: (a) „Ungenügende Verwurzelung im eigenen Glauben“ war 1991 als erste Schwierigkeit benannt worden. Das ist die fehlende geistliche Vertrautheit mit jenem Geheimnis, das jede Religion auf ihre Weise zu vergegenwärtigen sucht. Nur wer staunend glaubt, kann das Vertrauen finden, sich Andersgläubigen zu nähern. 2014 taucht die zitierte Formulierung von 1991 zwar wieder auf, aber mit einer Betonung auf Doktrin: Es geht nicht mehr um *faith*, den Vertrauensakt, sondern um *belief* – den

35 http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20050425_rappresentanti-religiosi.html.

36 Die deutsche Übersetzung des offenbar auf Englisch vorbereiteten Textes (http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_altre-religioni.html, aufgerufen am 7. April 2020) gibt diese beiden Begriffe hier nicht wieder.

37 Nrr. 19–28. Darin die Worte: „Juden, Christen und Muslime glauben an den einen Gott, den Schöpfer aller Menschen. Könnten doch die Juden, die Christen und die Muslime einen der göttlichen Wünsche, den der Einheit und der Harmonie der Menschheitsfamilie, wiederentdecken! Könnten doch die Juden, die Christen und die Muslime im *Andersgläubigen* einen Bruder entdecken, der zu achten und zu lieben ist, um in erster Linie in ihren Ländern das schöne Zeugnis der Gelassenheit und des freundschaftlichen Umgangs unter den Söhnen Abrahams zu geben!“ Nr. 19; vgl. auch Nr. 50. – http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-orientis.html (aufgerufen am 7. April 2020).

38 Weihnachtsansprache, 21. Dezember 2012: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html (aufgerufen am 7. April 2020).

Inhalt – und entsprechend um „sehr gute Kenntnis der eigenen Lehren“; denn man müsse dem Gesprächspartner „Informationen“ liefern (49). Wenn es dabei bleibt, ist der dialogische Erkenntnisprozess armselig verengt.

(b) Der Text von 1991 warnt, dass „ungenügende Kenntnis von und fehlendes Verständnis für Glaube und Praxis anderer Religionen ... zu einem Mangel an Wertschätzung für deren Bedeutung und manchmal sogar zu völlig falschen Darstellungen führt“. 2014 gibt es im entsprechenden Abschnitt (50) keine „Wertschätzung“ mehr, dafür die Bemerkung, dass man ja wohl von den Gesprächspartnern nicht verlangen könne, dass sie Fachleute in der Religion des andern sind. Genau das Fehlen von ausgewiesenen Experten hat aber in den letzten Jahren zu überflüssigen Verstimmungen geführt. Die Regensburger Rede fällt in die Zeit, als es keinen eigenständigen Dialograt gab. Im Folgeabschnitt kommt die „Wertschätzung“ 2014 dann zwar vor: Man solle nichtchristliche Religionen als Ausdruck der menschlichen Gottsuche schätzen; das ist die Sicht von *Dominus Iesus* 7. Es ist aber weder die Lehre des Konzils, demzufolge es in den Religionen Wahres und Heiliges gibt, noch die Sicht Johannes Pauls II., auf dessen pneumatologischen Ansatz bereits hingewiesen wurde: Auch Religionen sind Wirkungen des Heiligen Geistes (*Redemptoris missio* 28).

(c) Die Autoren von 1991 hatten offenkundig Erfahrung mit den Schwierigkeiten interkultureller Verständigung. Denn sie nannten als drittes Dialoghindernis „kulturelle Differenzen, die von unterschiedlichen Ausbildungsniveaus herrühren mögen oder vom Gebrauch verschiedener Sprachen“. Der gesamte Gedanke entfiel 2014. Eine terminologische Glaubenslehre macht sich die kulturelle Kontextabhängigkeit von jeder Aussage und jedem Verständnis nicht genügend bewusst.³⁹

(d) Was den Dialog erschweren kann sind, wie *Dialogue and Proclamation* mit Recht betonte, auch „sozio-politische Faktoren oder geschichtsbedingte Belastungen“. Man denke an die Gewaltexzesse, auch der Gegenwart, die das Vertrauen auf muslimischer wie christlicher Seite fast unmöglich machen. Auch hiervon gibt es 2014 keine Erwähnung mehr.

(e) 1991 hatte man gesagt, dialoghinderlich ist ein „falsches Verständnis der Bedeutung von Begriffen wie Bekehrung, Taufe, Dialog usw.“ Die Autoren hatten nämlich zuvor (11) gezeigt, dass es verschiedene Verwendungen von Worten wie „Bekehrung“ gibt – etwa auch die Bekehrung, zu der jeder Gläubige täglich gerufen ist (*Dialog and Mission* (1984) 37). Der gesamte Gedanke fehlt in der Liste der Dialoghindernisse von 2014. Statt dessen aber liest man zum Bekehrungsthema nun lakonisch: „Proselytism in the biblical sense of bringing people to conversion is good.“⁴⁰ Hier wäre mehr Klarheit erfordert. Man könnte als einfache Formel dagegenhalten: Die Bekehrung anderer nicht zu wollen wäre nicht evangeliumsgemäß; die Bekehrung anderer selbst herstellen zu wollen wäre genauso wenig evangeliumsgemäß.

(f) Als sechstes Dialoghindernis hatte *Dialogue and Proclamation* „Selbstzufriedenheit und Mangel an Offenheit“ ausgemacht und gesagt, sie führen „zu einer defensiven oder gar aggressiven Haltung“. Verkürzt und umakzentuiert taucht die Beobachtung 2014 wieder auf. Zwar werden mangelnde Offenheit sowie Verteidigungs- und Angriffshaltungen nicht mehr genannt; aber das Problem der Selbstgenügsamkeit kommt vor. Nur wird gleich nachgeschoben, dass alle religiöse Wahrheit in Christus ist (51). Das ist selbst wieder selbstgenügsam, wenn man sich nicht klarmacht, dass wir Christus noch

39 In der online verfügbaren Version des Textes von 1991 ist dieser Punkt (c) ersatz- und kommentarlos – versehentlich? – weggefallen: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html (aufgerufen am 7. April 2020).

40 Nr. 65. Die Formulierung ist hochproblematisch. Benedikt XVI. hatte sich dazu 2007 in Brasilien einschlägig geäußert: „Die Kirche betreibt keinen Proselytismus. Sie entwickelt sich vielmehr durch ‚Anziehung‘: Wie Christus mit der Kraft seiner Liebe, die im Opfer am Kreuz gipfelt, ‚alle an sich zieht‘, so erfüllt die Kirche ihre Sendung in dem Maß, in dem sie, mit Christus vereint, jedes Werk in geistlicher und konkreter Übereinstimmung mit der Liebe ihres Herrn erfüllt.“ (https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070513_conference-brazil.html). Dass der Begriff „Proselytismus“ einen jüdischen Hintergrund habe und nicht unbedingt negativ belegt sei, hatte dagegen zwei Monate vor Benedikts Predigt eine Lehr-Note der Glaubenskongregation behauptet (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_it.html#_ftn49). Richtiger wäre die Feststellung, dass nicht „Proselytismus“, sondern „Proselyt“ diesen Hintergrund hat. Proselytenmacherei kritisiert dagegen schon der matthäische Jesus: ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον (Matthäus 23,15). Das transitive Bekehren ist Gottes Tat (vgl. Klagelieder 21,6). Ökumenische Dokumente haben sich mehrfach gegen Proselytenmacherei ausgesprochen (z.B. „The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness“ von 1995). In diesem Zusammenhang wird auch vom *sheep-stealing* (gegenseitigen Abwerben) gesprochen. Papst Franziskus spricht sich regelmäßig gegen Proselytismus aus: „Gott selbst betreibt keinen Proselytismus“ (Angelus vom 6. Januar 2014; vgl. Homilie vom 25. Januar 2015).

keineswegs erschöpfend verstanden haben (vgl. Philipper 3,10); und jedes Kennenlernen des andern kann doch die Erkenntnis Christi vertiefen (*Dialog and Mission* (1984) 21).

(g) Zur Analyse von Dialoghindernissen gehörte 1991 auch die „fehlende Überzeugung vom Wert des interreligiösen Dialogs, den manche vielleicht als eine Spezialisten vorbehaltene Aufgabe betrachten und andere als ein Zeichen von Schwäche, ja als Verrat des Glaubens“. Das Dokument von 2014 sagt fast genau das Gegenteil: „Wenn Begeisterung für das Christuszeugnis und für die Christusverkündigung fehlen oder wenn statt der Verkündigung Dialog betrieben wird, ist die evangelisierende Sendung der Kirche in Gefahr.“ Was diese Bemerkung am Beginn einer Liste von Dialoghindernissen (45) zu suchen hat, ist unklar. Aus dem Bedenken sprechen ein Dualismus – Dialog oder Mission – und ein Alarmismus, der unterstellt, die Sendungsidentität der Kirche sei gefährdet.

(h) Im Jahre 1991 war als weitere Schwierigkeit benannt ein „Misstrauen gegenüber den Motiven der Dialogpartner.“ Nun kommt 2014 zwar die teils berechtigte Kritik, dass „Dialog für persönliche, politische und wirtschaftliche (?) Zwecke missbraucht“ werden könne (53); wenn allerdings 2014 vom Misstrauen die Rede ist, dann sind nur die andern misstrauisch (54). Dass interreligiöse Beziehungen gerade von innerkirchlichen Bedenkensträgern gehemmt werden, die den Gesprächspartnern der anderen Seite pauschal missbräuchliche Motive unterstellen, hatte *Dialogue and Proclamation* offenkundig gemeint. Unwillentlich bestätigt dieses Problem das Dialog-Dokument von 2014, indem es vor missbräuchlichen Dialogzielen warnt und gleich die Folgerung androht: „Ohne gegenseitiges Vertrauen lässt sich ein interreligiöser Dialog kaum führen“ (54). So richtig das ist, braucht jeder Schritt in einer Versöhnungsgeschichte auch Mut zu einseitigen Vorleistungen, ein *primerear*, wie der Neologismus des Franziskus lautet (*Evangelii gaudium* 24: die Initiative ergreifen, den ersten Schritt wagen).

(i) Während man 1991 vor Polemik warnte, sieht man 2014 nur friedfertige Bravheit – Irenismus – als zu markierende Gefahr (48).

(j) Als vorletzte Schwierigkeit hatte *Dialogue and Proclamation* Enttäuschungsgründe benannt, wie sie im Laufe eines Dialogprozesses auftreten können: Intoleranz, Vorurteile und fehlende Gegenseitigkeit. Im Laufe eines ja immer neu Geduld und Großzügigkeit erfordernden grenzübergreifenden Gesprächsverlaufs wird es fast notwendig Enttäuschungen geben. Dieses Problem zu benennen hilft, es zu relativieren und in den Griff zu bekommen. 2014 nennt man es nicht mehr.

(k) Abschließend hatten die Autoren 1991 auf ein gewandeltes religiöses Makroklima hingewiesen, in dem die Versöhnungsideale und -bemühungen gläubiger Menschen auf wenig Zustimmung stoßen: Materialismus, religiöse Indifferenz, Sektierertum. Obwohl die Problematik weiterbesteht, fehlte offenbar 20 Jahre später das Verständnis für solche zeitanalytischen Reflexionen.

Insgesamt muss man sagen: Das Dokument von 2014 wirkt eher vorwurfsvoll, doktrinär und aktionistisch als verständnisvoll, geistlich und ermutigend. Es erscheint unter Papst Franziskus – der darin aber gar nicht vorkommt. *Dialogue in Truth and Charity* wirkt wie eine Stimme aus der Vergangenheit. Franziskus hingegen hat den dialogischen Stil von 1991 mit seiner Analyse einen entscheidenden Schritt weitergeführt. Denn auch er sieht „Hindernisse und Schwierigkeiten“ im interreligiösen Dialog; und was er hervorhebt, sind die „Fundamentalismen auf beiden Seiten“ (*Evangelii gaudium* 250). Das Neue – und wirklich Dialogische daran ist, dass der Papst hier selbstkritisch redet: Fundamentalismus ist nicht nur ein Problem der anderen.

Hochachtung (NA 3)

Die maßlosen muslimischen Reaktionen⁴¹ auf die Regensburger Rede zeigen, wie richtig die Konzilsväter lagen, als sie vor alle Details der kirchlichen Islamsicht die kirchliche Hochachtung⁴² stellten. Zwei Monate nach seiner Regensburger Rede drückte auch Papst Benedikt in seiner Ankaraner Ansprache den Muslimen seine Hochachtung aus.⁴³

Eine eindrucksvolle Weise, Wertschätzung zu äußern, ist, sie zum Verständnisschlüssel bei der Darstellung des andern werden zu lassen. Das ist mehr, als zu sagen, wir bekunden Hochachtung oder wir fordern sie. So schreibt Franziskus, gleich nachdem er von den mehrheitlich muslimischen Län-

41 Für türkische Beobachtungen vgl. die Übersetzungen <http://www.felixkoerner.de/sites/default/files/koerner26.pdf> (aufgerufen am 7. April 2020).

42 Vgl. Anja Middelbeck-Varwick, *Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie*, Münster 2017.

43 Den Text durchziehen die Worte *respect* und *esteem*. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061128_pres-religious-affairs.html (aufgerufen am 7. April 2020).

dern Religionsfreiheit gefordert hat, mit jenem Vorschuss an Wohlwollen, ohne den es kein Verstehen gibt: „Der wahre Islam und eine angemessene Interpretation des Korans stehen jeder Gewalt entgegen.“⁴⁴

Die Enzyklika *Laudato si'* erinnert daran, dass Gottes Gegenwart die gesamte Schöpfung erfüllt und dass es deshalb „Mystik“ in allen Teilen des Kosmos gibt, mit anderen Worten: eine Gelegenheit zur Gottesbegegnung. Papst Franziskus weist nun gerade auf das Unscheinbare: ein Blatt, einen Weg, den Tau – und das Angesicht des Armen. Statt dies biblisch zu belegen, mit seinem Namenspatron Franz von Assisi oder mit seinem Ordensvater Ignatius von Loyola,⁴⁵ zitiert er die ganz ähnlich lautende Erfahrung des Ibrāhīm al-Ḥawwās, eines islamischen Mystikers (gest. 291/903).⁴⁶ Das ist die erste Sufi-Stimme, die in einer Enzyklika zu Wort kommt: praktizierte Hochachtung.

Anbeten (NA 3)

Das Konzil hatte seine Aussage, dass die Muslime „den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde“, nicht mit einem Koranzitat belegt. Die Grundschrift des Islam zitierte erstmalig Johannes Paul II.⁴⁷ *Nostra aetate* begründet seine Islamdarstellung vielmehr mit einem Brief Papst Gregors VII. aus dem Jahre 1076. Was darin wörtlich steht, brachte Papst Benedikt XVI. in seiner Ankaraner Ansprache im Jahre 2006, wie im Jahre 1076 an Muslime gerichtet, zu Gehör: „we believe in one God, albeit in a different manner“.⁴⁸ Auf diese treffende Formel mit ihrem *licet diverso modo* ist sogleich zurückzukommen.

Die Frage, die sich hier stellt, ist: Wenn wir beide den alleinigen Gott anbeten, können Muslime und Christen dann zusammen beten? Eine Formulierung aus dem Jahr vor der Verabschiedung von *Nostra aetate* scheint dies bereits nahezulegen: *nobiscum Deum adorant unicum* – die Muslime „beten mit uns den einzigen Gott ein“ (LG 16). Man hatte sich seit 1986, um einen synkretistischen Eindruck zu vermeiden, auf die Formel eingependelt, mit der Johannes Paul II. in der Woche vor dem ersten Welt-Gebetstreffen in Assisi sein Vorgehen erklärte: „Man kann gewiss nicht ‚zusammen beten‘, also ein gemeinsames Gebet sprechen; aber man kann zugegen sein, wenn andere beten.“⁴⁹ *Dialogue in Truth and Charity* erklärt, dass dies nur in ganz besonderen Fällen, nur bei geistlicher Reife und unter Vermeidung von erfundenen Paraliturgien gestattet ist; verboten sei auch „die Vorbereitung und der Gebrauch von gemeinsamen Gebeten, die allen Religionen annehmbar wären“ (83). Begründet wird das mit dem Argument, dass man nur dann zusammen beten könne, wenn man ein gemeinsames Gottesverständnis habe (82). Das Argument verfängt nicht.

Denn auch unter Christen ist das Gottesverständnis nicht immer gemeinsam. Hatte etwa Maria von Magdala eine Trinitätstheologie? Und wie steht es im Falle von jüdischen Gläubigen? Sowohl Johannes Paul II. als auch Benedikt XVI. beendeten ihre Ansprache in der römischen Synagoge mit einem Psalmengebet (13. April 1986, Psalm 118,1–2.4; 17. Januar 2010, Psalm 117). Sollten die Gastgeber das – beide Male auf Hebräisch – Rezitierte nicht mitbeten? Haben die römischen Juden dasselbe Gottesverständnis wie die Päpste? Eine Dreifaltigkeitstheologie etwa würden sie sicher ablehnen. Besser wäre die Begründung, dass öffentliches Beten – ein privater Kontext ist ohnehin grundlegend anders – auch den Inhalt des sich damit zeigenden Glaubens bezeugt; und dass Christen beim Beten

44 *Evangelii gaudium* 253. Die Zitateinleitung greift eine Formulierung Benedikts auf (RATZINGER, Joseph/BENEDIKT XVI.: Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2008, S. 22, dort aber statt „Wohlwollen“: „Sympathie“).

45 „Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt“, Jesaja 6,3. „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“, Matthäus 25,39. Franz von Assisi: Die Sonne „è bellu e radiante cum grande splendore, de te, Altissimo, porta significatione“, in: Vittore Branca, *Il Cantico di frate sole. Studio delle fonti e testo critico*, Florenz (1950) 2012. Ignatius: „deum esse in omnibus rebus inveniendum“, in: Epistolae P. Hieronymi Nadal, Band 4, Madrid 1905, S. 651.

46 Gest. 291 h./903 n.Chr.

47 Sure 1:1, in Jerusalem, am 23. März 2000; ein indirektes Koranzitat bereits 18 Jahre zuvor (Kaduna, Nigeria, am 14. Februar 1982): Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam. Zusammenge stellt von Timo Güzelmansur, Regensburg 2007, 831, 2176. Ebd. 2300 belegt: Das Gregor-Zitat, auf das Fußnote 5 von *Nostra aetate* verweist und das oben im Text gleich besprochen wird, führte 1991 Johannes Paul II. erstmalig an.

48 Auf das Gregor-Zitat verwies bereits Fußnote 5 von *Nostra aetate*. Johannes Paul II. brachte es erstmalig im Wortlaut, und zwar in seinem Ramadan-Gruß 1991: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/pont_messages/1991/documents/hf_jp-ii_mes_19910403_fedeli-islam.html (aufgerufen am 7. April 2020).

49 Nicht „pregare insieme“, aber „stare insieme per pregare“: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861022.html.

auch bezeugen wollen, dass sie durch Gottes geschichtlich erwiesene Gnade überhaupt erst wirklich beten können. Wie Israel durch seine Erwählung zum Gottesvolk, so kann die Kirche aus den Völkern ihre Hinwendung zu Gott zuversichtlich „Beten“ nennen, weil sie durch Christus zum Gottesvolk hinzugenommen wurde. Das Anliegen, dies zu bezeugen, ist fraglos wichtig; manchmal aber kann ein anderes Zeugnis wichtiger sein. Im Juni 2015, auf seiner Reise nach Sarajevo, hat Papst Franziskus seine Ansprache an Juden, Christen und Muslimen mit den Worten beendet: „Jetzt lade ich alle ein, dieses Gebet zu sprechen. An den ewigen, den einen und wahren lebendigen Gott, den Barmherzigen.“ Dann verlas er ein von ihm formuliertes Gebet.⁵⁰ War das eine synkretistische Grenzverwischung? Das wäre ja verwunderlich, bedenkt man, dass Franziskus die Gleichmacherei als totalitäre Übergriffigkeit entlarvt hat: „Ein versöhnlicher Synkretismus wäre im Grunde ein Totalitarismus derer, die sich anmaßen, Versöhnung zu bringen, indem sie von den Werten absehen, die sie übersteigen und deren Eigentümer sie nicht sind. Die wahre Offenheit schließt ein, mit einer klaren und frohen Identität in den eigenen tiefsten Überzeugungen fest zu stehen, aber ‚offen [zu] sein, um die des anderen zu verstehen‘, im Wissen darum, dass der Dialog jeden bereichern kann“ (*Evangelii gaudium* 251 mit Zitaten aus *Redemptoris missio* 56). Dass er nicht synkretistisch vorging, zeigte sich in seinen drei einleitenden Bezugnahmen auf Gott, die die anderen zugleich mitsagen konnten, und die dennoch je spezifisch für eine Religion sind: „Der Ewige“ ist die häufigste jüdische Weise, in unseren Sprachen den Gottesnamen wiederzugeben. Die Rede vom einen, wahren, lebendigen Gott lässt sich trinitarisch hören und verwendet neutestamentlich vertraute Gottesbezeichnungen (1 Thessalonicher 1,9; Johannes 17,3 etc.). „Der Barmherzige“ ist seit Sure 55 der zentrale Gottesname im Koran: *ar-Rahmān*.

Theologisch lässt sich dieser Schritt also mittels der erwähnten, und in NA 3 (Fußnote 5) ange-deuteten, Formel aus dem Jahr 1076 nachvollziehen – *licet diverso modo*: „Wir glauben und bekennen den einen Gott, *wenn auch auf verschiedene Weise*; jeden Tag loben und verehren wir ihn als Schöpfer der Jahrhunderte und Herrscher dieser Welt.“ So können auch Muslime und Christen auch einmal ein und denselben Text beten; was Beten ist und was die einzelnen Worte ihnen bedeuten, können und werden sie dabei durchaus „auf verschiedene Weise“ verstehen.

Abraham (NA 3)

Nostra aetate hatte zutreffend beobachtet, dass sich der Islam gern (libenter) auf Abraham bezieht. In Jerusalem vertiefte Franziskus in seiner Abrahamsmeditation vor dem Großmufti die geistliche Bedeutung des Patriarchen. Der Papst deutete Abraham als Pilger, und den Pilger als den Menschen des Aufbruchs. Aufbruch (*uscita*) durchzieht als ein Motiv der Offenheit sein Schreiben *Evangelii Gaudium*. Franziskus vermied es in Jerusalem aber, Judentum, Christentum und Islam als gleichermaßen „abrahamisch“ oder „abrahamitisch“⁵¹ zu bezeichnen. Vielmehr arbeitete er wieder mit der *licet diverso modo*-Figur. „In diesem Moment wende ich mich in Gedanken der Gestalt Abrahams zu, der als Pilger in diesem Land lebte. Muslime, Christen und Juden erkennen in Abraham – wenn auch auf unterschiedliche Weise – einen Vater im Glauben und ein großes Vorbild. Er wurde Pilger, verließ sein Volk und sein Vaterhaus, um jenes geistliche Abenteuer einzugehen, zu dem Gott ihn rief. / Ein Pilger ist ein Mensch, der die Armut auf sich nimmt, der sich auf den Weg macht, sich nach einem großen und ersehnten Ziel ausstreckt und von der Hoffnung auf eine empfangene Verheißung lebt. Das war die Lage Abrahams, das sollte auch unsere geistliche Haltung sein. Wir dürfen nie meinen, uns selbst zu genügen, Herren unseres Lebens zu sein; wir dürfen uns nicht darauf beschränken, sicher und verschlossen in unseren Überzeugungen zu verharren. Vor dem Geheimnis Gottes sind wir alle arm und spüren, dass wir immer bereit sein müssen, aus uns selbst hinauszugehen, folgsam gegenüber dem Ruf, den Gott an uns richtet, und offen für die Zukunft, die er uns aufbauen will.“⁵² Unmittelbar anschließend richtete er seinen vierfachen Aufruf (s.u.) „an alle Menschen und Gemeinschaften, die sich in Abraham erkennen“, die sich also in ihrer Glaubensgeschichte auf ihn als Vorbild beziehen. Ebenso wandte Franziskus sich wenige Tage später in seinem Friedensaufruf, zu dem er die Präsidenten Israels

50 https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/june/documents/papa-francesco_20150606_sarajevo-incontro-ecumenico.html (aufgerufen am 7. April 2020).

51 Das Problem einer solchen Formel ist, dass der Koran (3:67) Abraham als *muslim* bezeichnet. Auch wenn *muslim* dort einfach „gottergeben“ heißt, lässt sich daraus islamischerseits eine Vereinnahmung konstruieren: Wer kein Muslim ist, ist Abraham untreu.

52 http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140526_terra-santa-gran-mufti-jerusalem.html (aufgerufen am 8. April 2020).

und Palästinas in die vatikanischen Gärten eingeladen hatte, an beide, also an den Juden und den Muslim als „Söhne Abrahams“.⁵³ Der Erzvater ist durch *Nostra aetate* ein gemeinsamer Bezugspunkt geworden, der es auch ermöglicht Juden, Christen und Muslime gemeinsam anzusprechen und zu mutigen Versöhnungsschritten herauszufordern.

Islamischer Glaube – *fides islamica* (NA 3)

Das Konzil bezeichnet den Islam hier als *fides islamica*. Die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* (7) nimmt hingegen eine strenge Unterscheidung vor zwischen *fides theologalis* und *credulitas* (fede teologale/credenza; theological faith/belief): Der theologaler Glaube kommt von Gott und verbindet mit ihm. „Die innere Überzeugung (*credulitas*) in den anderen Religionen ist hingegen jene Gesamtheit an Erfahrungen und Einsichten, welche die menschlichen Schätze der Weisheit und Religiosität ausmachen, die der Mensch auf seiner Suche nach der Wahrheit in seiner Beziehung zum Göttlichen und Absoluten ersonnen und verwirklicht hat.“ Gegenübergestellt werden hier „die Annahme der durch den einen und dreifaltigen Gott geoffenbarten Wahrheit“ und religiöse Erfahrung „die noch auf der Suche nach der absoluten Wahrheit ist und der die Zustimmung zum sich offenbarenden Gott fehlt“. Papst Benedikt konnte dann aber selbst formulieren, es gehe „um die Zusammengehörigkeit im Unterwegssein zur Wahrheit“, da wir „Pilger der Wahrheit und des Friedens“ seien.⁵⁴ Diesen Gedanken griff er im Folgejahr mit den Worten auf: „Niemand kann die Wahrheit haben, die Wahrheit hat uns, sie ist etwas Lebendiges! Wir sind nicht ihre Besitzer, sondern wir sind von ihr ergriffen; nur wenn wir uns von ihr führen und treiben lassen, bleiben wir in ihr; nur wenn wir mit ihr und in ihr Pilger der Wahrheit sind, dann ist sie in uns und durch uns da.“ Das wirft allerdings eine Frage auf. Wie kann sich, wer nicht mehr „zur“, sondern „in der Wahrheit“ pilgert, so sicher sein, dass das, was ihn ergriffen hat, wirklich die Wahrheit ist? Man sollte bei solchen fraglos schönen Formulierungen immer mitbedenken, dass sie, auch wenn sie Plädoyer für Bescheidenheit sind, zugleich Begründung für fanatisches Handeln sein können: Kreuzfahrer und militante Fundamentalisten könnten dies nämlich auch unterschreiben. Theologisch ist das Hauptproblem des in *Dominus Iesus* zur Geltung kommenden Denken, dass es Natur und Gnade in zwei Stockwerke einteilt und voneinander abtrennt. Johannes Paul II. hat mit seiner Pneumatologie Ansätze der konziliaren Geist-Theologie (GS 26) ausdrücklicher gemacht und so über ein zweigeschossiges Natur–Gnade-Denken hinaus blicken können (s.o.). Diesen Ansatz führte Papst Franziskus gleich zu Beginn seiner Amtszeit weiter und legte damit eine Synthese vor, die auch auf die Bedenken aus *Dominus Iesus* eingeht: „Die Nichtchristen können, dank der ungeschuldeten göttlichen Initiative und wenn sie treu zu ihrem Gewissen stehen, ‚durch Gottes Gnade gerechtfertigt‘ und auf diese Weise ‚mit dem österlichen Geheimnis Christi verbunden werden‘. Aber aufgrund der sakramentalen Dimension der heiligmachenden Gnade neigt das göttliche Handeln in ihnen dazu, Zeichen, Riten und sakrale Ausdrucksformen hervorzurufen, die ihrerseits andere in eine gemeinschaftliche Erfahrung eines Weges zu Gott einbeziehen. Sie haben nicht die Bedeutung und die Wirksamkeit der von Christus eingesetzten Sakramente, können aber Kanäle sein, die der Geist selber schafft, um die Nichtchristen vom atheistischen Immanentismus oder von rein individuellen religiösen Erfahrungen zu befreien. Derselbe Geist erweckt überall Formen praktischer Weisheit, die helfen, die Unbilden des Lebens zu ertragen und friedvoller und harmonischer zu leben. Auch wir Christen können aus diesem durch die Jahrhunderte hindurch gefestigten Reichtum Nutzen ziehen, der uns hilfreich sein kann, unsere besonderen Überzeugungen besser zu leben.“⁵⁵

Es handelt sich um eine Synthese auf vier Ebenen. *Pneumatologie und Christologie*: der Geist, der in den Religionen weht, ist kein anderer als der Geist Christi. *Wahrheit und Ritus*: nicht nur, was die Religionen lehren, sondern auch was sie vollziehen, ist Frucht dieses Geistes. Denn Gottes Gnade ist sakramental: Sie schafft zeichenhafte und gemeinschaftliche Wege zu Gott. *Person und Religion*:

53 http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140608_invocazionepace.html (aufgerufen am 8. April 2020).

54 http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20111027_assisi.html (aufgerufen am 8. April 2020).

55 *Evangelii gaudium* 254 mit drei Verweisen auf das Dokument der Internationalen Theologenkommission [heute: Internationale Theologische Kommission], *Das Christentum und die Religionen* (Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1996, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_ge.pdf (aufgerufen am 8. April 2020).

Das Geistwirken bringt daher in einzelnen Andersgläubigen als solchen eine heilsbedeutsame Bekehrung hervor; aber nicht nur das: Es kann eine nichtchristliche Religion zu einem heiligenden Weg („Kanal“) werden lassen – bedeutsam auch für die Christenheit im Sinne einer „Reinigung“. *Religionen und Kulturen*: Wie es die Geist-Theologie seines Vorvorgängers ausdrücklich gemacht hatte (vgl. *Redemptoris missio* 28): Nicht nur Lebensformen, die wir als religiös bezeichnen, sondern die Kulturen schlechthin sind, wo sie Menschen zu tieferem Miteinander bewegen, vom Geist Christi „berührt“.

Evangelii gaudium hält die beiden Dynamiken zusammen: ausschließlicher Christusbezug und universales Geistwirken; aber weder Franziskus noch die von ihm zitierte Internationale Theologische Kommission klärt, wie die beiden Dynamiken zusammengehören. Man hätte dies mit einem gerade in *Evangelii gaudium* prominenten Gedanken tun können: dem für die Menschen immer notwendigen „Aufbruch“. Die Partikularität – ja, man könnte sagen, die ‚Lokalität‘ – Gottes fordert jeden Menschen dazu heraus, anzuerkennen, dass er die Erlösung nicht in sich besitzt, sondern von außen geschenkt bekommen muss. Wer sich jedoch einmal ‚aufgemacht‘ hat, aufgebrochen ist zum Heilsort, dem Leib Christi, darf auch jetzt nicht meinen, das Geschenk zu besitzen. Nun ist vielmehr in reinigender Demut anzuerkennen, wie viel göttliches Heil den anderen geschenkt ist.⁵⁶

Überwindung des Vergangenen – gegenseitiges Verstehen (NA 3)

Benedikt XVI. hatte in Assisi die Gefahr benannt, dass das Christentum zur Rechtfertigung von Gewalt missbraucht werden konnte.⁵⁷ Franziskus äußerte in Jerusalem seinen vierfachen „tief besorgten Aufruf“. Mit entwaffnender Einfachheit benennt er das gesamte Dialoganliegen; benennt dabei auch die Gefahr der Instrumentalisierung von Religion zur Gewaltrechtfertigung, und zwar als etwas keineswegs nur Vergangenes, sondern als Gefahr aller Zeiten und Religionen: „Achten und lieben wir einander als Brüder und Schwestern! Lernen wir, das Leid des anderen zu verstehen! Niemand gebrauche den Namen Gottes als Rechtfertigung für Gewalt! Arbeiten wir gemeinsam für die Gerechtigkeit und den Frieden!“⁵⁸

Die geschwisterliche Haltung (NA 5)

Nostra aetate hatte an die johanneische Warnung (1 Johannes 4,8) erinnert, dass man ohne Liebe zu seinen „Menschenbrüdern“ Gott nicht als Vater anerkennt. Der Text der Konzilserklärung hatte entsprechend mit einem Friedensappell geendet. Denn wer mit allen Menschen Frieden hält, ist Kind des himmlischen Vaters.

Franziskus hatte sich in seinem ersten – und persönlich unterzeichneten – Ramadan-Gruß im Sinne der Überschrift – „Universale Brüderlichkeit“ – des Schlussabschnitts der Konzilserklärung geäußert. Er wandte sich an die Muslime der Welt mit dem Gedanken, dass sein Papstname ja auf den heiligen Franz deute, der Gott und jeden Menschen so sehr geliebt habe, dass er zum „Bruder aller“ (*fratello universale*) wurde.⁵⁹

In seiner bereits erwähnten Ansprache in den Vatikanischen Gärten tauchte das Bruder-Thema wieder auf, als er zusammen mit Patriarch Bartholomäus die Präsidenten Israels und Palästinas zum Friedensgebet eingeladen hatte: „Wir haben einen Ruf vernommen, und wir müssen antworten – den Ruf, die Spirale des Hasses und der Gewalt zu durchbrechen, sie zu durchbrechen mit einem einzigen Wort: ‚Bruder‘. Doch um dieses Wort zu sagen, müssen wir alle den Blick zum Himmel erheben und uns als Söhne des einen Vaters erkennen.“⁶⁰

⁵⁶ Felix Körner, „Der eine Christus und die vielen Geistesgegenwarten. Ein Vorschlag zur Religionstheologie“, in: Guido Vergauwen, Andreas Steingruber (Hgg.), *Veni, Sancte Spiritus! Theologische Beiträge zur Sendung des Geistes*. Festschrift für Barbara Hallensleben zum 60. Geburtstag (Glaube und Gesellschaft, Band 7), Münster 2018, S. 602–615.

⁵⁷ http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20111027_assisi.html (aufgerufen am 8. April 2020).

⁵⁸ http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140526_terra-santa-gran-mufti-jerusalem.html (aufgerufen am 8. April 2020).

⁵⁹ https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco_20130710_musulmani-ramadan.html (aufgerufen am 8. April 2020).

⁶⁰ https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140608_invocazione-pace.html (aufgerufen am 8. April 2020).

Maßgeblich wurde das Thema der Geschwisterlichkeit sodann als Leitmotiv des Dokumentes von Abu Dhabi.⁶¹ Nun erhob sich der Einwand, dass es dem Christentum zuwiderlaufe, Nichtchristen als Schwestern und Brüder zu bezeichnen. Das tut auch die Pastoralkonstitution (*Gaudium et spes* 84, 91). Seither spielt die „Geschwisterlichkeit“ in der Katholischen Soziallehre eine richtungsweisende Rolle, und zwar häufig als die theologisch leichter begründbare Schwesterbegrifflichkeit zur neuzeitlichen Rede von der „Solidarität“. Dass die *fraternité* keineswegs bloß Aufklärungserbe ist, hatte Johannes Paul II. am 1. Juni 1980 in Paris betont. Er stellte den hohen Rang heraus, den „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ in der französischen Kultur innehaben, um sogleich anzufügen: „Au fond, ce sont-là des idées chrétiennes — Im Grunde handelt es sich dabei um christliche Vorstellungen.“

Papst Benedikt XVI. erinnerte in seiner Sozialenzyklika von 2009 an Paul VI. Dessen Soziallehre war, so fasst Benedikt zusammen, bewegt von „dem christlichen Ideal der in der allgemeinen Brüderlichkeit solidarischen Familie der Völker“ (*Caritas in veritate* 13). Damit sind wir bereits der Rede von der „Geschwisterlichkeit *aller Menschen*“, der *fraternité universelle*, auf der Spur. Die Formel war Benedikt schon vier Jahre zuvor in die Feder geflossen, unmittelbar nach der Seligsprechung Charles de Foucaulds, der sein Leben dem Zeugnis unter Muslimen gewidmet hatte und dem der Ausdruck selbst zum Leitmotiv geworden war. Benedikt XVI. übernahm dessen Gedanken, „daß Jesus, der unsere menschliche Natur angenommen hat, uns zu der universalen Brüderlichkeit einlädt“ (13. November 2005).

Ob die Formel christlich vertretbar ist, er erschließt sich anhand der Frage: Wie ist Gott Vater der Menschen? Darauf gibt das Neue Testament nämlich zwei Antworten. Die eine ist schöpferbezogen: Da alles von Gott kommt, der uns schafft und trägt, sind auch alle Menschen Gottes Kinder und damit Geschwister. Die andere Antwort ist christusbezogen; er sagt ja im Vierten Evangelium: „Niemand kommt zum Vater außer durch mich“ (Johannes 14,6b). Lassen sich schöpfer- und christusbezogene Gotteskindschaft zusammendenken? Das geht: In Christus – also durch sein Reden und Tun, sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Gegenwart – können Menschen Gott völlig als „Vater erkennen“ (vgl. Johannes 14,7). Das Neue Testament verkündet also Gott als den Vater aller, aber nicht alle wissen darum; und erst wer Gott als Vater erkennt und anerkennt, lebt auch aus seiner Gotteskindschaft. Die Kirche hat daher zu bezeugen, dass Gott der Vater aller ist und alle Gottes Kinder und damit Geschwister sind. Das Dokument von Abu Dhabi lässt sich als Beitrag zu diesem Zeugnis verstehen. Die Kirche hat den Auftrag, den Menschen, das zuzusagen, was sie anfänglich schon sind und was sie durch die Orientierung und Ermutigung dieser Zusage mehr und mehr werden: Geschwister.

Ergebnis

Der römisch-katholische Islamdialog hat die von *Nostra aetate* gewiesenen Linien in vielem verfolgt. Es gab – besonders durch missverständliche Entscheidungen – Abweichungen von der Grundausrichtung der Versöhnung durch Hochachtung. Stärker als in der Konzilserklärung selbst wurde im Laufe der folgenden Jahre klar, dass die Begegnung von Menschen verschiedener Religion gegenseitige Reinigung und Bereicherung (1984) bedeuten kann, und warum dies so ist (1990): Weil Gottes Geist in der gesamten Geschichte wirkt: „Die Gegenwart und das Handeln des Geistes berühren nicht nur einzelne Menschen, sondern auch die Gesellschaft und die Geschichte, die Völker, die Kulturen, die Religionen“ (*Redemptoris missio* 28). So kann man zugleich kritisch und selbstkritisch zusammenarbeiten, gemeinsame Werthorizonte entwickeln und Problematiken freilegen, die beide Seiten betreffen, wie die fundamentalistische Instrumentalisierung von Religion (2013). Dialog, so wird dabei deutlich, ist das Gegenstück zu jener Haltung, die sich hinter Positionen verbarrikadiert: Dialog ist die Bereitschaft, sich auf einen Prozess einzulassen. In der Dynamik des Gottesreiches ist das verwandelnde Geschehen wichtiger als das besetzte Territorium (vgl. *Evangelii gaudium* 222: Zeit ist wichtiger als Raum). Primärkontext des Dialogs sind nicht die Lehrunterschiede, sondern Ausgrenzungen und

⁶¹ http://www.vatican.va/content/francesco/de/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html (aufgerufen am 8. April 2020). Vgl. dazu Felix Körner, „Fratellanza umana. Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi“, in: *La Civiltà Cattolica* 4054 (2019), vol. II, S. 313–327. 2.66b. Deutsches Original in leicht gekürzter Form erschienen als „Die Geschwisterlichkeit aller Menschen. Theologisch-islamwissenschaftlicher Kommentar zum Dokument von Abu Dhabi“, in: *Stimmen der Zeit* 144 (2019), S. 605–622.

Gewaltexzesse, Flüchtlingsherausforderungen, sich neu eröffnende Bildungsmöglichkeiten und lebensnotwendige Versöhnungsprozesse (2014).

Die Konzilsväter und das nachfolgende Lehramt sind eingegangen auf die islamische Lehre über Gott, Abraham, Jesus und Maria sowie auf die muslimische Frömmigkeitspraxis. Die Frage aber, ob Muḥammad ein Prophet ist, übergehen sie – wohlbedacht.⁶² Eine Anerkennung Muḥammads als Prophet ließe sich als Zustimmung zu den durch ihn ergangenen Worten verstehen – und damit auch zum koranischen Korrekturversuch des kirchlichen Zeugnisses. Für das kirchliche und gesellschaftliche Leben der kommenden Jahre ist eine vertiefte Beschäftigung mit der Geschichte, Tradition und Theologie des Islam und vor allem mit dem Koran vielversprechend – so auch mit seinem Verkünder. Weder eine solche Beschäftigung noch eine glaubwürdig hochachtungsvolle Beziehung zwischen Christ*innen und Muslim*innen braucht jedoch ein kirchliches Urteil über Muḥammad.

Verwendet wurden diese früheren Veröffentlichungen des Autors:

Felix Körner, »Verständigung durch Vereinnahmung? Das Common Word der 138 Muslime in religionswissenschaftlicher und theologischer Sicht«, in: Christoph Böttigheimer, Florian Bruckmann (Hgg.), *Glaubensverantwortung im Horizont der »Zeichen der Zeit«* (Quaestiones Disputatae, 248), Freiburg 2011, S. 107–134.

Felix Körner, »Der christlich–islamische Dialog. Grundsatzfragen in katholischer Sicht«, in: Elisabeth Zwick, Norbert Johannes Hofmann (Hgg.), *Dialog der Religionen. Eine interdisziplinäre Annäherung*, Münster 2013, S. 79–106.

Felix Körner, »Vernunft und Glaube in Christentum und Islam. Problemskizze und Begriffsvorschlag«, in: *Lebendige Seelsorge* 64 (2013), S. 227–236.

Felix Körner, »Apertura nella verità e nell'amore. *Evangelii Gaudium* e il dialogo cattolico-musulmano«, in: *Gregorianum* 96 (2015), S. 123–143; gekürzt auch veröffentlicht als:

Felix Körner, »Was ist aus Nostra Aetate geworden? Relecture des römisch-katholischen Islamdialogs 2005–2015«, in: *CIBEDO-Beiträge* 3/2015, S. 101–108.

Felix Körner, »Dialogo come collaborazione. Come nella casa comune tutto è in relazione«, in: Humberto Miguel Yáñez (Hg.), *Laudato Si'. Linee di lettura interdisciplinari per la cura della casa comune*, Rom 2017, S. 115–139.

Felix Körner, »Das Dialogverständnis der katholischen Kirche. Eine theologische Grundlegung«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 101 (2017), S. 78–93.

Felix Körner, »Der eine Christus und die vielen Geistesgegenwarten. Ein Vorschlag zur Religionstheologie«, in: Guido Vergauwen, Andreas Steingruber (Hgg.), *Veni, Sancte Spiritus! Theologische Beiträge zur Sendung des Geistes*. Festschrift für Barbara Hallensleben zum 60. Geburtstag (Glaube und Gesellschaft, Band 7), Münster 2018, S. 602–615.

Felix Körner, »Labor der Kulturen. Für eine gesprächsfähige Theologie«, in: Annette Schavan (Hg.), *Relevante Theologie. »Veritatis gaudium« — die kulturelle Revolution von Papst Franziskus*, 2019, S. 91–111.

Felix Körner, »Missionsbefehl und interreligiöser Dialog: Wie geht das zusammen? Zur Klärung der grundlegendsten Missverständnisse«, in: Michael Sievernich, Klaus Vellguth (Hgg.), *Christentum in der Neuzeit. Geschichte | Religion | Mission | Mystik* (Festschrift für Mariano Delgado), Freiburg 2020, S. 397–410.

Felix Körner, »Fratellanza umana. Una riflessione sul Documento di Abu Dhabi«, in: *La Civiltà Cattolica* 4054 (2019), vol. II, S. 313–327. 2.66b Deutsches Original in leicht gekürzter Form erschienen als »Die Geschwisterlichkeit aller Menschen. Theologisch-islamwissenschaftlicher Kommentar zum Dokument von Abu Dhabi«, in: *Stimmen der Zeit* 144 (2019), S. 605–622.

Felix Körner, »Das Dokument von Abu Dhabi. Eine politisch-theologische Debatte«, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 49 (2020), S. 312–326.

62 Christian Troll, »Katholisches Lehramt und Islam seit dem Konzil«, in: *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*. Zusammengefasst von Timo Güzelmansur, Regensburg 2007, S. 23, sowie Felix Körner, »Was kann eine katholische Islamtheologie?«, in: *Lebendige Seelsorge* 70 (2019), S. 253–255.