

MANFRED SPIEKER · OSNABRÜCK

## «GEHET HINAUS IN ALLE WELT»

### *Notwendigkeit, Ziele und Grenzen des interreligiösen Dialogs*

Nach Notwendigkeit, Zielen und Grenzen des interreligiösen Dialogs zu fragen, legt eine Antwort in drei Schritten nahe. Warum ist der interreligiöse Dialog notwendig? Was sind seine Ziele? Wo liegen die Grenzen? Die folgenden Überlegungen halten sich – mit einer kleinen Ergänzung – an diese Gliederung, bedürfen aber schon am Anfang des Hinweises, dass sich diese drei Teilfragen nicht ganz säuberlich voneinander trennen lassen. Schon in den Überlegungen zur Notwendigkeit und zu den Zielen dieses Dialogs werden auch die Grenzen sichtbar werden. Die Ergänzung: Es ist auch nach den Formen des Dialogs zu fragen.

#### *1. Die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs*

Der interreligiöse Dialog ist notwendig. An dieser Notwendigkeit kann es aus der Sicht der katholischen Kirche keinen Zweifel geben. Wenn sich die Kirche, wie das II. Vatikanische Konzil gleich am Anfang seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche erklärt, als «Zeichen und Werkzeug» für die innigste Vereinigung des Menschen mit Gott und «für die Einheit der ganzen Menschheit» versteht<sup>1</sup>, dann gehört nicht nur die Ökumene mit allen Christen, sondern auch der interreligiöse Dialog zu ihren elementaren Pflichten. In seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen hat das Konzil 1965 die Notwendigkeit dieses Dialogs betont. Es ermahnte die Katholiken, mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens die geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich in anderen Religionen finden, anzuerkennen und zu fördern.<sup>2</sup> Die Kirche hat mit dem von Papst Paul VI. schon 1964 errichteten Sekretariat für die Nichtchristen, das später zum Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog wurde, diesem Dialog auch einen institutionellen, d.h. auf Dauer angelegten Rahmen gegeben. In zahlreichen Dokumenten dieses Päpstlichen Rates, der Internationalen Theologenkommision und der Glaubenskongregation wurde seitdem die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs unterstrichen.<sup>3</sup>

*MANFRED SPIEKER, 1943 im München geboren, Promotion 1973, Habilitation 1982; lehrt seit 1983 an der Universität Osnabrück Christliche Sozialwissenschaften.*

Aber auch bei vielen anderen Gelegenheiten in päpstlichen Ansprachen und Enzykliken, die anderen Themen gewidmet waren, und in Dokumenten anderer vatikanischen Räte und Kongregationen wurde immer wieder auf die Dringlichkeit dieses Dialogs hingewiesen.<sup>4</sup>

Wie begründet die Kirche die Notwendigkeit dieses Dialogs? Warum begreift sie sich ebenso als Werkzeug für die Einheit der ganzen Menschheit wie für die innigste Vereinigung der Menschen – aller Menschen – mit Gott? Warum schließt das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe den interreligiösen Dialog ein? Weil «wir Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern».<sup>5</sup>

Wir können auch noch einen Schritt weiter gehen und das Gebot des interreligiösen Dialogs mit der Inkarnation selbst begründen. Weil Gott in Jesus Christus selbst Mensch wurde und sich – aus Liebe – nicht zu schade war, Knechtsgestalt anzunehmen und uns gleich zu werden (Phil 2, 6–8), deshalb haben auch die Christen die Pflicht, sich aller Nöte in der Welt anzunehmen und auf alle Menschen – Angehörige anderer Religionen ebenso wie Ungläubige – zuzugehen und ihnen das Heil zu verkünden. Die Menschwerdung Gottes in Betlehem ist nicht nur die tiefste theologische Wurzel der Christlichen Gesellschaftslehre, sondern auch des interreligiösen Dialogs.

Betrachten wir den interreligiösen Dialog nicht nur aus der Sicht der Kirche und des Auftrages Jesu an seine Jünger, sondern auch aus der Sicht der Gesellschaft, dann zeigen sich auch hier verschiedene Imperative, die ihn unausweichlich machen. Die Nöte der Welt gebieten den Dialog zwischen den Religionen. Die Nöte der Welt beginnen in unserer eigenen Gesellschaft. Die Integration von weit über drei Millionen Muslimen und das Zusammenleben mit Menschen verschiedener Religionen und einer großen Zahl von Agnostikern und Atheisten – in Ostdeutschland mehr als zwei Drittel, in Gesamtdeutschland rund ein Drittel der Bevölkerung – gebieten nicht nur den Dialog mit der Welt, den Papst Benedikt XVI. als Kardinal immer wieder pflegte, sondern auch den interreligiösen Dialog, den Papst Johannes Paul II. pflegte wie kein Papst vor ihm. Die Integration gerade der Muslime in Deutschland, aber auch in anderen Ländern der EU, ist schwierig. Nicht nur der Kopftuchstreit hat dies vor aller Augen geführt, auch die Probleme des Moscheenbaus, des islamischen Religionsunterrichts und des Betens in Kindergärten mit Kindern islamischer Herkunft zeigen, dass der Alltag schwierig ist.

Auf globaler Ebene ist der Dialog nicht weniger von Bedeutung. Die Globalisierung ist nicht nur ein technischer und ökonomischer Vorgang, der sich seit Jahren entfaltet – mit vielen Chancen, aber auch mit manchen Gefahren. Sie ist auch ein kulturelles Problem, und da Kulturen hauptsächlich von Religionen geprägt sind,<sup>6</sup> ist sie auch eine Herausforderung für den interreligiösen Dialog. Er hat eine zentrale Bedeutung für eine umfassende und humane Entwicklung der Menschheit, für soziale Gerechtigkeit, für den Frieden zwischen den Völkern und Kulturen, für die Achtung der Menschenrechte und den Kampf gegen den Terrorismus.<sup>7</sup> Schon das II. Vatikanische Konzil ermahnte die Katholiken, in ihren Beziehungen zu den Muslimen «das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für

alle Menschen»<sup>8</sup> und zum Abschluss des großen Jubiläums im Heiligen Jahr 2000 mahnte Johannes Paul II., den interreligiösen Dialog angesichts «eines immer ausgeprägteren kulturellen und religiösen Pluralismus» weiterzuführen, «um eine sichere Voraussetzung für den Frieden zu schaffen und das düstere Gespenst der Religionskriege zu vertreiben».<sup>9</sup>

Das Ziel, das Johannes Paul II. dem interreligiösen Dialog hier gesetzt hat, könnte den Eindruck erwecken, als habe er sich das von Hans Küng ausgerufenen «Projekt Weltethos»<sup>10</sup> zu eigen gemacht. Doch dieser Eindruck täuscht. Es geht Johannes Paul II. nicht darum, den interreligiösen Dialog dem Weltfrieden unterzuordnen, ihn auf die Suche nach den allen Religionen gemeinsamen ethischen Maximen zu beschränken, also gleichsam einen interreligiösen Superdekalog zu entwickeln. Eine solche Unterordnung würde den interreligiösen Dialog für einen politischen Zweck instrumentalisieren.<sup>11</sup> Sie würde ihm seinen Sinn entziehen. Die ebenfalls in *Novo Millennio Ineunte* enthaltene Mahnung des Papstes, den interreligiösen Dialog nicht auf den Indifferentismus zu gründen und in ihm immer Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die uns erfüllt, steht einer Reduzierung der Ziele auf den Weltfrieden entgegen.<sup>12</sup>

## 2. Die Ziele des interreligiösen Dialogs

Um welcher Ziele willen wird der interreligiöse Dialog dann geführt? Ist der Weltfriede denn ein so geringes Gut, dass er nicht ausreicht, um die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs zu begründen? Dies wird zumindest von den Christen niemand behaupten wollen, hat doch Jesus selbst in der Bergpredigt die Friedensstifter selig gepriesen und Söhne Gottes genannt (Mt 5,9). Den Frieden in der Welt und die Integration in multireligiösen und multikulturellen Gesellschaften zu fördern, die soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen, den Menschenrechten Geltung zu verschaffen und den Terrorismus zu bekämpfen, sind mithin völlig legitime Ziele des interreligiösen Dialogs. Er wird deshalb immer Verständigung anstreben und das ins Auge fassen, «was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt».<sup>13</sup> Die katholische Kirche lehnt deshalb nichts von dem ab, was in anderen Religionen «wahr und heilig» ist und «einen Strahl jener Wahrheit» erkennen lässt, die alle Menschen erleuchtet.<sup>14</sup> Schon der Apostel Paulus hat in seiner Rede auf dem Areopag den frommen Griechen, die einen unbekanntem Gott verehrten, diese Anerkennung zukommen lassen (Apg 17,22-34). Er hat ihnen aber auch verkündet, dass Gott allen Menschen, also auch ihnen, durch einen einzigen Menschen, Jesus Christus, das Heil geschenkt hat.

Damit berühren wir die Kernfrage des interreligiösen Dialogs. Welche Rolle spielt in ihm die Verkündigung des Evangeliums? Muss sie unterbleiben oder wenigstens ihr Skandalon, Menschwerdung, Kreuzestod und Auferstehung Jesu Christi, umgehen? Lässt sich sein Ziel Frieden und Gerechtigkeit nur erreichen, wenn die Frage nach der Wahrheit ausgespart und der Absolutheits- und Universalitätsanspruch preisgegeben wird? In der sogenannten Theologie der Religionen gibt es eine Reihe von Ansätzen, die eben dies fordern. «Die Universalitätsansprüche des christlichen Glaubens» dürfen, so Felix Wilfred, «nicht auf Kosten von Toleranz und Frieden erhoben werden».<sup>15</sup> Diese Ansätze betrachten alle Religionen als grund-

sätzlich gleichrangig. Sie interpretieren sie als vielfältige Offenbarungen und als unterschiedliche Wege zum Reich Gottes. Nicht von Jesus Christus und der Kirche soll deshalb im interreligiösen Dialog die Rede sein, sondern von Spiritualität und Mystik. Die Theozentrik oder – noch allgemeiner – die Regnozentrik müsse die Christo- bzw. Ekklesiozentrik ablösen. «Auf der Suche nach dem theologischen Fundament des interreligiösen Dialogs ist ebenso die Universalität des Reiches Gottes hervorzuheben, dem auch die Anhänger anderer Religionen rechtmäßig angehören und an dem sie zusammen mit den Christen teilhaben».<sup>16</sup> Der Geist Gottes sei allgegenwärtig und wirke «im religiösen Leben der anderen und in ihren religiösen Traditionen..., so wie es auch unter den Christen und in ihrer Kirche der Fall ist».<sup>17</sup> Der Universalitätsanspruch des christlichen Glaubens und der Kirche wird abgelöst durch einen Universalitätsanspruch des Geistes Gottes, der, so Felix Wilfred, «aus den Tiefen des Geistes wie aus einer Quelle (entspringt)...und wie ein mächtig aufsteigender Strom die institutionellen Ufer (überflutet)».<sup>18</sup> Die Theologie der Religionen, wie sie diesem pluralistisch genannten Ansatz vorschwebt, müsse deshalb «mystischer Natur» sein.<sup>19</sup>

Der pluralistische Ansatz versteht sich als Kritik und Ablösung zweier anderer Ansätze der Theologie der Religionen, die im interreligiösen Dialog lange Zeit eine bedeutende Rolle spielten, des Exklusivismus einerseits und des Inklusivismus andererseits. Der Exklusivismus verurteilte alle anderen, nichtchristlichen Religionen als nicht zum Heil führende Irrwege. Als Hauptvertreter dieses Ansatzes gilt Karl Barth. Der Inklusivismus, als dessen Hauptvertreter Karl Rahner gilt, interpretiert die anderen Religionen als defiziente Formen der Offenbarung, als Samen der Wahrheit. Er vereinnahmt die Anhänger dieser Religionen, wenn sie ihrem Glauben treu bleiben, als anonyme Christen. Aus der Sicht des pluralistischen Ansatzes gelten beide als Formen eines christlichen Imperialismus, der dem interreligiösen Dialog den Boden entziehe. Dialog bedeutet in dieser Perspektive, so der Einwand von Joseph Ratzinger, «die eigene Position bzw. den eigenen Glauben auf eine Stufe mit den Überzeugungen der anderen zu setzen, ihm prinzipiell nicht mehr Wahrheit zuzusprechen als der Position des anderen». Der interreligiöse Dialog werde so «geradezu zum Inbegriff des relativistischen Credo und zum Gegenbegriff gegen «Konversion und Mission»».<sup>20</sup>

Zu den Vertretern dieses Ansatzes gehören Raimon Panikkar, Felix Wilfred und, mit Einschränkungen, Jacques Dupuis.<sup>21</sup> Panikkar definiert seine Position als eine «interkulturelle». Es sei kein Problem, «als Christ einer anderen Religion anzugehören, solange dies keine Verneinung des christlichen Glaubens bedeutet und es nicht zum Skandal kommt». Schließlich seien Religionen, so seine etwas schlichte Begründung, «nicht wie Parteien, bei denen man nur jeweils in einer einzigen Mitglied sein kann». Er selbst habe einen Weg vom Christentum über den Hinduismus zum Buddhismus durchlaufen, «ohne jedoch aufgehört zu haben, ein Christ zu sein».<sup>22</sup> Das Christentum selbst ist für Panikkar eine «synkretistische Religion», ja eine Sekte, weil man ohne die «abrahamitisch-griechische Kultur de facto kein gewöhnlicher Christ sein kann».<sup>23</sup> Auch Dupuis spricht von der «doppelten Religionszugehörigkeit». Man könne zugleich Christ und Hindu, Christ und Buddhist «oder etwas Ähnliches» sein. In der Theologie der Religionen könne man sich «nicht mit A-priori-Deduktionen aus traditionellen Doktrinen begnügen», sondern müsse

«von der gelebten Wirklichkeit» ausgehen.<sup>24</sup> Im Klartext heißt dies: es kommt nicht auf die Orthodoxie an, sondern auf die Orthopraxie, nicht auf die rechte Lehre, sondern auf das rechte Leben und Handeln. Die relativistische Theologie der Religionen folgt den Spuren Lessings, der in seiner Ringparabel Nathan den Weisen schon 1779 verkünden ließ, Judentum, Christentum und Islam unterschieden sich allenfalls in «Kleidung, Speis und Trank», nicht aber im Hinblick auf die Wahrheit, weshalb ihre Angehörigen nicht darüber wetteifern sollten, welche Religion nun die wahre sei. Vielmehr sollten sie mit Sanftmut, Verlässlichkeit und Wohltun um die besten Taten wetteifern.<sup>25</sup>

Dieser sich aufgeklärt dünkende Relativismus findet seinen zugleich klügsten und demütigsten Kritiker in Joseph Ratzinger, der gegen Lessings Ringparabel den Einwand erhebt, die Wahrheitsfrage durch die Frage nach der heilenden und reinigenden Wirkung der Religion zu ersetzen.<sup>26</sup> Wenn aber «das Wahre nicht mehr erkennbar und vom Unwahren nicht mehr unterscheidbar ist, ... wird auch das Gute unerkennbar; die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen verliert ihren Grund».<sup>27</sup> Ratzinger verteidigt das Christentum schon in seinem frühen Opus Magnum, der 1968 erschienenen «Einführung in das Christentum», als eine Religion der Vernunft, als eine Religion des Logos, des Wortes Gottes, das in die Geschichte eingetreten ist.<sup>28</sup> «Dass im Christentum letztlich alles an einem einzelnen, an dem Menschen Jesus von Nazaret hängt», sei für die übrigen Weltreligionen und für den Menschen von heute unbegreiflich.<sup>29</sup> Der christliche Glaube ist «die Option für die Priorität der Vernunft»<sup>30</sup>, ohne deshalb an die griechische Kultur gebunden zu sein, wie Vertreter der relativistischen Position in der Theologie der Religionen immer wieder behaupten. Der christliche Glaube hat deshalb immer an der Wahrheitsfrage festgehalten, und er wird dies auch im interreligiösen Dialog immer tun müssen. «Wenn der Mensch nach den wesentlichen Dingen seines Lebens, nach seinem Woher und Wohin, nach seinem Sollen und Dürfen, nach Leben und Sterben nicht mehr vernünftig fragen kann, sondern diese entscheidenden Probleme einem von der Vernunft abgetrennten Gefühl überlassen muss, dann erhebt er die Vernunft nicht, sondern entehrt sie».<sup>31</sup> Wenn dem Christen im interreligiösen Dialog die Absolutheit der Mystik als letztverbindliche Größe aufgedrängt werde, wie im Symbolismus und Spiritualismus eines Radhakrishnan, sei das für ihn «keine geringere Zumutung als dem Nichtchristen die Absolutheit Christi entgegenzuhalten».<sup>32</sup> Das Fazit der Kritik Ratzingers lautet: «Der Pluralismus bricht klar mit dem Glauben, dass allein von Christus das Heil kommt und dass zu Christus seine Kirche gehört».<sup>33</sup>

Dies war auch die zentrale Botschaft von «Dominus Jesus», der Erklärung der Glaubenskongregation «über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche» vom 6. August 2000. Diese Erklärung, die ganz deutlich die Handschrift Ratzingers verrät<sup>34</sup>, kritisiert die relativistische Theologie der Religionen, «die den religiösen Pluralismus nicht nur de facto, sondern auch de jure (oder prinzipiell) rechtfertigen» will und in deren Folge zentrale Wahrheiten des christlichen Glaubens als überholt betrachtet werden, «wie etwa der endgültige und vollständige Charakter der Offenbarung Jesu Christi, die Natur des christlichen Glaubens im Verhältnis zu der inneren Überzeugung in den anderen Religionen, die Inspiration der Bücher der Heiligen Schrift, die personale Einheit zwischen dem ewigen Wort und Jesus von Nazaret, die Einheit der Heilsordnung des Fleisch gewordenen

Wortes und des Heiligen Geistes, die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi, die universale Heilsmittlerschaft der Kirche, die Untrennbarkeit – wenn auch Unterscheidbarkeit – zwischen dem Reich Gottes, dem Reich Christi und der Kirche, die Subsistenz der einen Kirche Christi in der katholischen Kirche». <sup>35</sup>

Das Anliegen der Erklärung der Glaubenskongregation besteht darin, auch im interreligiösen Dialog an der Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi festzuhalten und deutlich zu machen, dass die Kirche das «allumfassende Heilssakrament» ist <sup>36</sup>, mithin die These zurückzuweisen, dass die Kirche ein Heilsweg neben jenen in den anderen Religionen sei, «die komplementär zur Kirche, ja im Grunde ihr gleichwertig wären, insofern sie mit dieser zum eschatologischen Reich Gottes konvergierten». <sup>37</sup> «Dominus Jesus» hält wie auch das Dokument der Internationalen Theologenkommission «Das Christentum und die Religionen» von 1996 am Universalitätsanspruch des Christentums fest. Der Vorschlag, «in der Theologie Ausdrücke wie «Einzigkeit», «Universalität» oder «Absolutheit» zu vermeiden, weil dadurch der Eindruck entstünde, die Bedeutung und der Wert des Heilsereignisses Jesu Christi würde gegenüber den anderen Religionen in übertriebener Weise betont», wird zurückgewiesen. «In Wirklichkeit bringen diese Worte nur die Treue zum Offenbarungsgut zum Ausdruck, weil sie sich aus den Glaubensquellen selbst ergeben». Man müsse deshalb sagen, «dass Jesus Christus für das Menschengeschlecht und seine Geschichte eine herausragende und einmalige, nur ihm eigene, ausschließliche, universale und absolute Bedeutung und Wichtigkeit hat.» <sup>38</sup>

Wie steht es angesichts dieser Kritik dann mit dem interreligiösen Dialog? Hat er noch einen Sinn? Können sich seine Partner noch auf gleicher Augenhöhe begegnen? Die seit dem II. Vatikanischen Konzil unterstrichene Notwendigkeit dieses Dialogs wird auch durch «Dominus Jesus» nicht zurückgenommen. Die Erklärung der Glaubenskongregation bezeichnet ihn als einen Teil des Evangelisierungsauftrages der Kirche, deren anderer Teil die Verkündigung des Glaubens ist. Der interreligiöse Dialog ist also nicht selbst schon Mission. Er zielt auf Verständigung. Die Partner wollen einander besser kennen lernen, den anderen und sich selbst besser verstehen, aber «in Gehorsam gegenüber der Wahrheit und mit Respekt vor der Freiheit». <sup>39</sup> Parität, Liebe und Freiheit werden auch von «Dominus Jesus» als Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs bezeichnet. Aber die Parität «bezieht sich auf die gleiche personale Würde des Partners, nicht auf die Lehrinhalte und noch weniger auf Jesus Christus, den Mensch gewordenen Sohn Gottes, im Vergleich zu den Gründern der anderen Religionen». <sup>40</sup> Die Anerkennung des Wahrheitsanspruchs ist die Basis jedes interreligiösen Dialogs, ja jeder Kommunikation. <sup>41</sup> Die Frage nach der Wahrheit um des Friedens willen zu minimalisieren, zu privatisieren oder ganz auszuklammern, fördert den interreligiösen Dialog nicht, sondern zerstört ihn. Alle Religionen als gleich wahr zu betrachten, wie in der pluralistischen Position der Theologie der Religionen, ist nämlich «gleichbedeutend mit der Erklärung, dass alle falsch sind». <sup>42</sup>

Das Dokument der Internationalen Theologenkommission «Das Christentum und die Religionen» von 1996 und die Erklärung der Glaubenskongregation «Dominus Jesus» von 2000 haben die Ziele des interreligiösen Dialogs hinreichend geklärt. Auch die «Überlegungen und Orientierungen zum interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi», die der Päpstliche Rat für

den interreligiösen Dialog zusammen mit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker 1991 unter dem Titel «Dialog und Verkündigung» vorlegte, gehören in die Reihe jener Dokumente, die einerseits die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs betonen, andererseits aber auch den Missionsauftrag und die Wahrheitsfrage nicht aussparen. Diese Überlegungen und Orientierungen lesen sich allerdings wie eine Korrektur eines anderen Dokuments, das vom Päpstlichen Sekretariat für die Nichtchristen 1984 unter dem Titel «Dialog und Mission» vorgelegt wurde.

In diesem Papier werden Wesen und Ziel des interreligiösen Dialogs so beschrieben, dass der Eindruck nicht ganz zu vermeiden ist, hier werde einer regnozentrischen und das heißt letztlich einer relativistischen Theologie der Religionen der Weg bereitet. Im Dialog erfahre der Mensch «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 entgegen gehen kann». <sup>43</sup> Das Reich Gottes sei «das Endziel aller Menschen». <sup>44</sup> Der interreligiöse Dialog wird als Ausdrucksform «des Suchens nach dem Absoluten» bezeichnet. Er führe «zu gegenseitiger Bereicherung und fruchtbarer Zusammenarbeit bei der Förderung und Wahrung der höchsten geistlichen Werte und Ideale des Menschen». <sup>45</sup> Im Kontext eines solchen Dialogs ließe sich «die Überlegung zum geistlichen Weg der Bekehrung nicht vermeiden», ja es könne sich «die Entscheidung ergeben, eine frühere geistliche oder religiöse Situation zu verlassen, um sich einer anderen zuzuwenden». <sup>46</sup> Die Kirche soll in diesem Dialog «ein offenes Christentum ausstrahlen». <sup>47</sup> Zwar werden der Auftrag der Christen zur Mission und die Bedeutung der Kirche als «Keim und Beginn» des Reiches Gottes nicht verschwiegen, aber von der Wahrheitsfrage ist nirgends die Rede. Sie scheint das «gegenseitige Verlangen nach Wachstum» <sup>48</sup> zu stören.

Das vom Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog gemeinsam mit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker erarbeitete Papier «Dialog und Verkündigung» erinnert demgegenüber an die Lehre des Konzils, dass alle Menschen verpflichtet sind, «die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren». <sup>49</sup> Der interreligiöse Dialog habe deshalb «nicht nur gegenseitiges Verständnis und freundschaftliche Beziehungen zum Ziel». Er müsse vielmehr die «viel tiefere Ebene des Geistes» erreichen, «auf der Austausch und Teilhabe im gegenseitigen Glaubenszeugnis» möglich seien. <sup>50</sup> Die Aufrichtigkeit des interreligiösen Dialogs verlange, «dass jeder mit der ganzen Integrität seines Glaubens in den Dialog eintritt». <sup>51</sup> Dazu gehöre, nicht zu verschweigen, dass die Kirche gottgewollt von Christus eingesetzt und zum Heile notwendig ist. <sup>52</sup> Deshalb sei es unmöglich, «die Kirche vom Reich zu trennen, als ob erstere ausschließlich zur unvollkommenen Geschichte gehörte, während zweiteres die eschatologische Erfüllung des göttlichen Heilsplanes sei». <sup>53</sup> Mit den einschlägigen Stellen aus allen vier Evangelien (Mt 28,18–20; Mk 16,15f.; Lk 24,46–48; Joh 17,18 und 20,21) und der Apostelgeschichte (Apg 1,8) unterstreicht das Dokument den Verkündigungsauftrag <sup>54</sup>, der «weder Gleichgültigkeit noch Vermischungen mit anderen Lehren oder falsche Anpassungen» erlaubt <sup>55</sup>.

So sehr das Dokument die Bedeutung der Wahrheitsfrage unterstreicht, so deutlich spricht es auch über die Hindernisse, die den interreligiösen Dialog erschweren und über die verschiedenen Formen, in denen er stattfindet. Es spricht von der

«göttlichen Pädagogik», die Jesus dazu führte, seinen Hörern «nur schrittweise» die Bedeutung des Reiches und des göttlichen Heilsplanes zu offenbaren.<sup>56</sup> Es mahnt, die «Fehlbarkeit der Glaubensboten» nicht zu vergessen.<sup>57</sup> Die in Jesus Christus geschenkte Fülle der Wahrheit gebe «nicht jedem einzelnen Christen die Garantie, dass er in deren Vollbesitz sei». Die Wahrheit sei nicht eine Sache, die wir besitzen, sondern eine Person, der wir zugestehen müssen, von uns Besitz zu ergreifen. Dies ist ein nicht endender Prozess. Ohne ihre Identität zu verlieren, müssen Christen dazu bereit sein, von und durch andere Menschen die positiven Werte ihrer Traditionen kennen zu lernen und zu empfangen. Der Dialog kann sie dazu bewegen, verwurzelte Vorurteile aufzugeben, vorgefasste Meinungen zu revidieren und manchmal sogar einer Reinigung ihres Glaubensverständnisses zuzustimmen.<sup>58</sup> Die Tugend der Demut gehört mithin genauso zu den Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs wie die Wahrheitsfrage.

### 3. Formen und Grenzen des interreligiösen Dialogs

Die Diskussion über die Ziele des interreligiösen Dialogs hat in der Regel den Dialog der theologischen Experten im Auge, die sich über die verschiedenen religiösen Bekenntnisse und Traditionen unterhalten. Neben dieser Form des Dialogs gibt es aber noch weitere Formen, den Dialog des Lebens, den Dialog des Handelns und den Dialog der religiösen Erfahrung.<sup>59</sup> Im Dialog des Lebens geht es um das Zusammenleben mit Menschen anderer Konfessionen und Religionen in einer offenen Gesellschaft, um das Teilen alltäglicher Probleme in der Nachbarschaft, in Schule und Beruf, in Vereinen, Krankenhäusern und Altenheimen. Wer hat dort nicht schon Menschen anderer Religionen und Kulturen angetroffen, die genauso von Freude und Leid betroffen sind, wie wir? Da Christsein sich weder auf die Liturgie noch auf den Sonntag beschränken kann, ist die Heiligung des Alltags, die Christusnachfolge in Familie, Beruf und Gesellschaft, die Anteilnahme an Freude und Leid des Nächsten eine Form der Nächstenliebe und eine erste Stufe des interreligiösen Dialogs.

Im Dialog des Handelns arbeiten die Angehörigen verschiedener Religionen zusammen, um die Lebenslage der Menschen zu verbessern. Die Bewältigung von Naturkatastrophen, die Förderung einer umfassenden Entwicklung der Völker, der Schutz der Menschenrechte, kurz Gerechtigkeit und Frieden, gebieten eine solche Zusammenarbeit. Sie ist möglich ohne Einheit im Glauben, wie sie auch schon seit langem möglich ist unter den verschiedenen christlichen Konfessionen.<sup>60</sup> Den legitimen Pluralismus in temporalibus, d.h. in politischen und wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Angelegenheiten – mit gewissen Grenzen, auf die noch zurück zu kommen ist – zu akzeptieren, ist eine Voraussetzung des Dialogs des Handelns. Schon bei den Katholiken bedeutet der gemeinsame Glaube ja nicht, dass sie auch in Fragen der Nachrüstung, der EU-Erweiterung, der Arbeitsmarkt- oder Steuerreformen die gleichen Positionen vertreten würden. Der Schutz der Menschenwürde gebietet jedoch den Dialog des Handelns, um Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit zu fördern. Immer wieder haben die Päpste, das II. Vatikanische Konzil und insbesondere Johannes Paul II. zu dieser Zusammenarbeit aufgerufen<sup>61</sup> und für diese Zusammenarbeit die Soziallehre der Kirche als besonders geeignetes Instrument empfohlen.<sup>62</sup>

Die vierte Form des interreligiösen Dialogs schließlich ist der Dialog der religiösen Erfahrung. In ihm teilen sich Angehörige verschiedener Religionen, «die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind», ihren spirituellen Reichtum mit.<sup>63</sup> Eine im 20. Jahrhundert gegründete katholische Bewegung, die sich dieses Dialogs besonders angenommen hat und sich der Einheit unter den Gläubigen verschiedener Religionen widmet, ist die von Chiara Lubich 1944 gegründete Fokolarbewegung. Sich über das Gebet und die Betrachtung, den Glauben und die Suche nach Gott auszutauschen, ist der Sinn dieser Form des Dialogs, die sich mit dem Dialog der theologischen Experten überschneiden kann. Dieser Dialog der religiösen Erfahrung kann auch, wie mehrmals bei den Friedensgebeten von Assisi geschehen, in den Dienst eines gemeinsamen Zieles, eben des Friedens in der Welt, gestellt werden.<sup>64</sup> Wird in diesem Dialog der religiösen Erfahrung gebetet, geht es nicht um ein gemeinsames Gebet zu einem synkretistischen höheren Wesen, sondern darum, dass sich jeder gemäß seiner eigenen Tradition dem Gebet widmet.<sup>65</sup> Die Christen beten zu ihrem dreifaltigen Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat.

Wenn abschließend nach den Grenzen des interreligiösen Dialogs zu fragen ist, dann ist zunächst festzuhalten, dass von der wichtigsten Grenze schon ausführlich die Rede war. Diese Grenze ist die Wahrheitsfrage. Die Wahrheitsfrage um der Verständigung oder der political correctness willen zu vermeiden, entzieht dem interreligiösen Dialog sein Fundament. Das hat zur Folge, dass auch der Einsatz für eine humane Gesellschaft, der Wetteifer um die besten Taten, der in der Tradition Lessings wichtiger sein soll als die Wahrheitsfrage, unmöglich wird. Es gibt keine Orthopraxis ohne Orthodoxie. Die Frage nach dem Wahren und die Frage nach dem Guten sind eben nicht voneinander zu trennen.

Eine zweite wichtige Grenze für den interreligiösen Dialog ergibt sich aus dem ihm gesetzten Ziel, für Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit einzutreten. Gerade wenn der interreligiöse Dialog dazu beitragen soll, «gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, ... des Friedens und der Freiheit für alle Menschen», wie es das II. Vatikanische Konzil im Hinblick auf das Verhältnis von Christen und Muslimen formuliert hat,<sup>66</sup> dann muss im Dialog auch über jene Elemente einer Religion gesprochen werden, die der Förderung der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens und der Freiheit für alle Menschen entgegenstehen. Solche Elemente gibt es, und es sind in manchen Religionen wie dem Islam nicht wenige.

Der Koran enthält nun einmal eine Reihe von Versen, die die Entwicklung einer humanen und das heißt gerechten, friedlichen und demokratischen Gesellschaft erschweren. Die Vorstellung von Gott als dem alleinigen Gesetzgeber auch in zeitlichen Dingen ist mit einer demokratischen politischen Ordnung nicht vereinbar. Sie negiert die Trennung von Religion und Politik und führt dazu, dass sich die Staatsgewalten der Exekutive, der Legislative und der Judikative immer den Ayatollahs, dem Rat der Glaubenswächter, unterordnen müssen, und dass die Scharia in vielen islamischen Staaten das öffentliche Leben, mithin auch das Leben der Nichtmuslime, reglementiert. Der Koran enthält eine Reihe von Suren, die der Frau die gleiche Würde wie dem Mann absprechen, ja dem Mann das Züchtigungsrecht gegenüber der Frau einräumen und dazu führen, dass die Frau im Zivilrecht,

vor allem im Ehe-, Erb- und Prozessrecht benachteiligt wird.<sup>67</sup> Bei aller Vielfalt, ja Widersprüchlichkeit, enthält der Koran zahlreiche Suren, die den Glauben der Christen und Juden als defiziente Vorläuferformen des Islam, ja als häretische Formen eines Gottesglaubens denunzieren, die die Christen und Juden den Ungläubigen gleichstellen und dazu führen, dass es in islamischen Ländern keine Religionsfreiheit und auch kein volles Bürgerrecht für Juden und Christen gibt.<sup>68</sup> Er enthält zahlreiche Suren, die die Muslime zur Gewaltanwendung gegenüber Ungläubigen auffordern,<sup>69</sup> die sie schon unmittelbar nach Mohammeds Tod im 7. Jahrhundert zu einer gewaltsamen Eroberung nichtmuslimischer Gebiete veranlassten und bis heute zu einer Militarisierung islamischer Staaten führten.<sup>70</sup> Der Koran enthält schließlich eine Sure, die dem, der im Kampf für Allah stirbt, das Paradies und im Paradies den Vorrang vor denen verspricht, die zuhause sterben.<sup>71</sup> Diese Sure scheint die religiöse Quelle zu sein für das Phänomen der Selbstmordattentäter, das es fast nur in islamischen Gesellschaften gibt und das zur Geisel des 21. Jahrhunderts zu werden scheint.

Über diese Elemente des Islams im interreligiösen Dialog zu sprechen, gilt oft als inopportun. Dies scheint den Frieden zu stören. Einige dieser Elemente werden zwar in der Schrift der Deutschen Bischofskonferenz «Christen und Muslime in Deutschland» vom 23. September 2003 angesprochen,<sup>72</sup> aber in Vorträgen und Podiumsdiskussionen zum Thema Christen und Muslime in Pfarreien und kirchlichen Bildungswerken gern ausgespart. Auch im Hinduismus gibt es Elemente, die der Förderung einer humanen, demokratischen Gesellschaft abträglich sind, so z.B. die Witwenverbrennung und das die Menschenrechte und die Menschenwürde missachtende Kastensystem. Auch der Glaube an die Wiedergeburt scheint ein Hindernis für eine tatkräftige Gestaltung der Welt zu sein.

Der Friede wird nicht durch das Gespräch über derartige Elemente in einer Religion gestört, sondern durch diese Elemente sei es der Religion selbst, sei es der von ihr geprägten Kultur. Es gibt nun einmal «degenerierte und kranke Religionsformen, die den Menschen nicht aufbauen, sondern entfremden».<sup>73</sup> Auch der Ökumenische Rat der Kirchen stellt in seinen Leitlinien für den interreligiösen Dialog 2002 fest, dass andere Religionen, auch wenn sich in ihnen «Weisheit, Liebe, Mitleid und das Leben der Heiligen» widerspiegeln, «keinesfalls immun gegenüber Torheit, Boshaftigkeit und Sünde (sind)».<sup>74</sup>

Und die Christen? Sind sie frei von Torheit, Boshaftigkeit und Sünde? Hier gilt es zu unterscheiden zwischen dem Evangelium und dem Glauben der Christen einerseits und den Christen andererseits. Das Evangelium, das den Menschen in der Verkündigung oder im interreligiösen Dialog nahezubringen der Auftrag der Kirche ist, darf in Anspruch nehmen, den Menschen – alle Menschen – zu seinem ewigen Heil zu führen und Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit in der Welt zu fördern. Es ist ohne Torheit, Boshaftigkeit und Sünde. Jesus wurde in Betlehem uns gleich in allem außer der Sünde. Das Leben und Handeln der Christen aber ist oft genug auch in der Kirche von der Sünde verdunkelt. Die Kirche ist, so hat es Benedikt XVI. in der Vigilfeier beim Kölner Weltjugendtag am 20. August 2005 formuliert, «ein Netz mit guten und schlechten Fischen, ein Acker mit Weizen und Unkraut», und er hat an das Schuldbekenntnis von Johannes Paul II. im Heiligen Jahr 2000 erinnert, in dem der Papst um Verzeihung bat «für das, was durch das Handeln und Reden von

Menschen der Kirche an Bösem in der Geschichte geschehen ist».<sup>75</sup> Benedikt XVI. forderte dazu auf, es den drei Königen gleich zu tun, die nach Betlehem gekommen waren, um dem König der Juden zu huldigen und nur ein kleines Kind im Stall fanden, vor dem sie dennoch niederfielen, um es anzubeten. Diese geheimnisvollen Weisen aus dem Orient, von denen wir so wenig wissen, waren vermutlich die ersten, die den interreligiösen Dialog vor zwei Jahrtausenden gepflegt haben – schon bevor sie sich auf den Weg nach Jerusalem machten und erst recht danach, als sie von Betlehem auf einem anderen Weg heimkehrten in ihre Länder mit anderen Religionen und Kulturen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> II. Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium* 1.

<sup>2</sup> II. Vatikanisches Konzil, *Nostra Aetate* 2.

<sup>3</sup> Vgl. Sekretariat für die Nichtchristen, *Dialog und Mission* vom 10.6.1984, in: *Der Apostolische Stuhl* 1984, S. 1864ff.; Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker, *Dialog und Verkündigung* vom 19.5.1991, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (VAS)*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 102; Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und die Religionen* vom 30.9.1996, in: *Arbeitshilfen*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 136; Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, Dominus Jesus* vom 6.8.2000, in: *VAS* 148.

<sup>4</sup> Vgl. die von Francesco Gioia im Auftrag des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog herausgegebene Sammlung *«Interreligious Dialogue. The official Teaching of the Catholic Church (1963–1995)»*, Boston 1997. Diese Sammlung enthält für die Jahre 1963 bis 1995 320 Dokumente.

<sup>5</sup> II. Vatikanisches Konzil, *Nostra Aetate* 5.

<sup>6</sup> Nicht nur Samuel Huntington hat auf dieses Faktum hingewiesen in: *Der Kampf der Kulturen*, 2. Aufl., München 1997, S. 99f., sondern auch Joseph Kardinal Ratzinger in: *Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, 3. Aufl., Freiburg 2004, S. 46ff.

<sup>7</sup> *Dialog und Verkündigung*, a.a.O., Ziffer 44.

<sup>8</sup> II. Vatikanisches Konzil, *Nostra Aetate* 3.

<sup>9</sup> Johannes Paul II., *Novo Millennio Ineunte* 55.

<sup>10</sup> Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990.

<sup>11</sup> Vgl. auch Robert Spaemann, *Weltethos als «Projekt»*, in: *Merkur* 1996, Heft 9/10, S. 893ff.

<sup>12</sup> Johannes Paul II., *Novo Millennio Ineunte* 56.

<sup>13</sup> II. Vatikanisches Konzil, *Nostra Aetate* 1.

<sup>14</sup> II. Vatikanisches Konzil, *Nostra Aetate* 2.

<sup>15</sup> Felix Wilfred, *Eine neue Weise Christ zu sein: die Begegnung mit Andersgläubigen*, in: *Concilium*, 35. Jg. (1999), S. 44.

<sup>16</sup> Jacques Dupuis, *Der interreligiöse Dialog als Herausforderung für die christliche Identität*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft und Missionswissenschaft*, 88. Jg. (2004), S. 11.

<sup>17</sup> A.a.O., S. 9.

<sup>18</sup> Felix Wilfred, a.a.O., S. 43.

<sup>19</sup> A.a.O., S. 46.

<sup>20</sup> J. Kardinal Ratzinger, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, a.a.O., S. 97.

<sup>21</sup> Mit dem Werk von Jacques Dupuis hat sich auch die Glaubenskongregation befasst, da ihm «bei aller Treue zur Einzigkeit Jesu Christi dennoch ein Gefälle zu pluralistischen Positionen» zu entnehmen war, auch wenn die Pluralisten ihn als «Inklusivisten» einstufen, so Joseph Kardinal

Ratzinger in *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, a.a.O., S. 43f. Der Dialog habe zu einer «Notifikation», d.h. einer einvernehmlichen Klärung geführt.

<sup>22</sup> Raimon Panikkar, «Vom Herzen her sprechen», Interview über den interreligiösen Dialog; in: *Herder-Korrespondenz*, 55. Jg. (2001), S. 448.

<sup>23</sup> A.a.O., S. 453.

<sup>24</sup> J. Dupuis, a.a.O., S. 15.

<sup>25</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise*, 1779, 3. Aufzug, 7. Auftritt.

<sup>26</sup> J. Kardinal Ratzinger, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, a.a.O., S. 157. Vgl. auch Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Wahrheit, Toleranz, Weltethos. Zum Verhältnis der Religionen*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 32. Jg. (2003), S. 286f.

<sup>27</sup> J. Kardinal Ratzinger, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, a.a.O., S. 173.

<sup>28</sup> J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 2. Aufl., München 1972, S. 92f.

<sup>29</sup> A.a.O., S. 180.

<sup>30</sup> J. Kardinal Ratzinger, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, a.a.O., S. 146.

<sup>31</sup> A.a.O., S. 127.

<sup>32</sup> A.a.O., S. 26.

<sup>33</sup> A.a.O., S. 43.

<sup>34</sup> Sein 2003 erschienenes Buch *«Glaube-Wahrheit-Toleranz»* liest sich wie ein Kommentar zu *«Dominus Jesus»*.

<sup>35</sup> *Dominus Jesus*, Ziffer 4; vgl. auch die Kritik in den Ziffern 6, 9, 10, 12, 19, 21 und 22.

<sup>36</sup> A.a.O., 20. Hier zitiert *«Dominus Jesus»* die Dogmatische Konstitution des II. Vatikanischen Konzils, *Lumen Gentium* 48.

<sup>37</sup> A.a.O., 21.

<sup>38</sup> A.a.O., 15. Etwas nebelhaft bleibt die Kritik von Karl Lehmann am Begriff *«Absolutheitsanspruch des Christentums»*. Der Begriff, *«der zunächst so unschuldig und durchaus brauchbar erscheint»*, sei *«letztlich unzureichend»* und verstelle eher die bestehende Aufgabe einer Theologie der Religionen, in: *Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive*, Vortrag vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 23.9.2002, S. 27. Warum er unzureichend sein und welche Aufgabe er verstellen soll, wird nicht klar gesagt.

<sup>39</sup> A.a.O., 2.

<sup>40</sup> A.a.O., 22.

<sup>41</sup> Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und die Religionen*, a.a.O., Ziffer 103.

<sup>42</sup> A.a.O., 13.

<sup>43</sup> *Dialog und Mission*, a.a.O., Ziffer 21.

<sup>44</sup> A.a.O., 25.

<sup>45</sup> A.a.O., 35.

<sup>46</sup> A.a.O., 37.

<sup>47</sup> A.a.O., 44.

<sup>48</sup> A.a.O., 40. Ein Besuch in einem interreligiösen Ashram in Kanchipuram bei Madras am 15.1.2005, dessen katholischer Leiter sich gerade an diesem Papier orientiert, bestätigte den Eindruck, dass die Wahrheitsfrage in der Perspektive dieses Papiers eher stört.

<sup>49</sup> *Dialog und Verkündigung*, a.a.O., Ziffer 41. Das Konzilsdokument, das hier zitiert wird, ist die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* von 1965, Ziffer 1.

<sup>50</sup> A.a.O., 40.

<sup>51</sup> A.a.O., 48.

<sup>52</sup> A.a.O., 33. Hier verweist das Dokument mehrmals auf *Lumen Gentium*.

<sup>53</sup> A.a.O., 34. Hier zitiert das Dokument eine Ansprache Johannes Pauls II. an indische Bischöfe bei einem *Ad-limina*-Besuch am 14.4.1989.

<sup>54</sup> A.a.O., 55.

<sup>55</sup> A.a.O., 66.

<sup>56</sup> A.a.O., 69.

<sup>57</sup> A.a.O., 70.

<sup>58</sup> A.a.O., 49.

<sup>59</sup> A.a.O., 42. Vgl. auch Dialog und Mission, a.a.O., 28ff.

<sup>60</sup> Vgl. Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen, Forum Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Gottes Gaben–Unsere Aufgabe, Die Erklärung von Stuttgart vom 22.10.1988, in: Arbeitshilfen Nr. 70, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989, S. 59ff.

<sup>61</sup> Johannes XXIII., Mater et Magistra (1961) 239; Pacem in Terris (1963) 157; II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes 92; Johannes Paul II., Sollicitudo Rei Socialis 47; Centesimus Annus 60.

<sup>62</sup> Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg 2006, Ziffer 537.

<sup>63</sup> Dialog und Verkündigung, a.a.O., 42.

<sup>64</sup> Zum ersten Weltgebetstag für den Frieden am 27.10.1986 in Assisi vgl. George Weigel, Zeuge der Hoffnung, Johannes Paul II., Eine Biographie, Paderborn 2002, S. 534ff.

<sup>65</sup> Vgl. auch die Leitlinien der Deutschen Bischofskonferenz für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen vom 25.1.2003, Arbeitshilfen 172, Bonn 2003, S. 19.

<sup>66</sup> II. Vatikanisches Konzil, Nostra Aetate 4.

<sup>67</sup> Der Koran, Übersetzung Max Henning, Einleitung Annemarie Schimmel, Stuttgart 1960, Sure 4,34 (Männer sind den Frauen überlegen; bei Widerspenstigkeit dürfen Frauen verbannt und geschlagen werden); 4,2-3 (Polygamie); 2,282 (zwei weibliche Zeugen entsprechen einem männlichen); 4,11 (Mann erbt doppelt so viel wie die Frau).

<sup>68</sup> Sure 5,73 (Ungläubig sind die, die an die Dreifaltigkeit glauben); 9,30 (Ungläubig sind die, die an die Inkarnation glauben. Allah schlag sie tot).

<sup>69</sup> Sure 4,89 (Ergreift die Ungläubigen und schlägt sie tot); 5,33 (Gegner Mohammeds werden getötet oder verstümmelt); 47,4 (Herunter mit dem Haupt der Ungläubigen); 2,191 (Erschlagt sie); 8,39 und 60 (Gewaltsame Ausbreitung des Islam).

<sup>70</sup> Samuel Huntington, a.a.O., S. 420f. stellt fest, dass Muslime mehr Kriege austragen als Menschen jeder anderen Kultur, dass Anfang der 90er Jahre zwei Drittel bis drei Viertel aller interkulturellen Kriege solche zwischen Muslimen und Nichtmuslimen waren, und dass die muslimische Neigung zum gewalttätigen Konflikt aus dem Grad der Militarisierung von muslimischen Gesellschaften hervorgehe. Anfang der 80er Jahre hätten muslimische Länder Militärquoten (Anzahl von Militärpersonen pro 1000 Kopf der Bevölkerung) und Rüstungsindizes (Militärquote in Relation zum Wohlstand eines Landes) gehabt, die im Durchschnitt doppelt so hoch waren wie in Ländern mit christlichen Traditionen.

<sup>71</sup> Sure 4,95 («Und nicht sind diejenigen Gläubigen, welche daheim ohne Bedrängnis sitzen, gleich denen, die in Allahs Weg streiten mit Gut und Blut. Allah hat die, welche mit Gut und Blut streiten, im Rang über die, welche daheim sitzen, erhöht. Allen hat Allah das Gute versprochen; aber den Eifernden hat er vor den daheim Sitzenden hohen Lohn verheißen».)

<sup>72</sup> Christen und Muslime in Deutschland, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 172, Bonn 2003.

<sup>73</sup> J. Kardinal Ratzinger, Glaube-Wahrheit-Toleranz, a.a.O., S. 165.

<sup>74</sup> Ökumenischer Rat der Kirchen, Leitlinien für den Dialog und für die Beziehungen mit Menschen anderer Religionen, in: Ökumenische Rundschau, 52. Jg. (2003), S. 348f.

<sup>75</sup> Benedikt XVI., Ansprache bei der Gebetsvigil mit den Jugendlichen auf dem Marienfeld am 20.8.2005, in: Osservatore Romano (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 26.8.2005.

*Vortrag bei der 13. Theologischen Sommerakademie am 7. September 2005 in Dießen am Ammersee*