

BASISARTIKEL

Wir Kinder Abrahams?

Religionstheologische Neuaufbrüche

Von Felix Körner SJ

Was tut sich in der Theologie der Religionen? Das hier Vortragene ist wohl gemerkt – und selbstverständlich – stark von den Eigenwahrnehmungen des Autors geprägt. Zunächst: Ist die Bezeichnung des Traktats selbst überholt? In gewissem Sinne: ja; und dies aus drei Gründen. (1) Die Kategorie »Religion« legt einen vereinheitlichenden Schleier über höchst unterschiedliche Erscheinungen, in denen es zum Teil gar nicht um Glauben geht, sondern um Kulturprägungen wie Lebensweisheit oder Zugehörigkeit. – Wenn man dies aber als Gefahr mitsieht, bleibt die Rede von »Religionen« im Plural doch hilfreich. (2) Die christliche Theologie maßt sich bekanntlich nicht mehr an, über den Heilsstatus von Mitgliedern anderer Religionen zu urteilen. – Dennoch wagen es Theolog*innen, die Frage neu zu stellen, was der christliche Glaube bietet und anbietet, das einzigartig heilsam sein könnte. (3) Die klassisch-religionstheologische Erklärung, andere Glaubenstraditionen enthalten Wahrheitselemente, erweist sich bei erneutem Nachdenken als Binsenweisheit. Welche Aussage enthält bitte gar keinen Wahrheitssplitter? Eine solche Theologie der Religionen, die sich über Ferndiagnosen, Allgemeinplätze sowie mit dem notorisch-katholischen 'Und' äußert (»es gibt Gemeinsamkeiten und Unterschiede«), erschließt nichts Neues. Allerdings befriedigt ebensowenig die verallgemeinernde Aussage, dass im Grunde alle Religionen dasselbe sagen oder zumindest meinen.

Theologie der Religionen: eine Neubestimmung

Wo stehen wir also »religionstheologisch«? Beginnen wir mit einer Beobachtung: Wenn Christ*innen eine Au-

ßendarstellung ihres Glaubens hören, fühlen sie sich häufig missverstanden, mitunter sogar für dumm verkauft. Etwa: »Christen meinen, dass ein Gott die Welt in sechs Tagen erschaffen hat, auch die Menschen; er hat einen Sohn, durch dessen Blut sie von ihren Sünden gereinigt werden, gleich, ob sie sie selbst begangen haben oder nicht.« Gegen eine solche primitive Darstellung wird man einwenden wollen, dass es doch nicht nur die alten Texte und ihre fundamentalistische Lesart gibt, sondern eine überzeugende heutige Glaubensreflexion! Richtig. Jedoch ist christlicherseits die Darstellung anderer Religionen oft ebenso primitiv, nämlich textfixiert und insofern fundamentalistisch. Nehmen wir als Beispiel den Islam. Leicht ist es, sich einige Koranverse zusammenzustellen, um zu zeigen: eine gewalttätige Religion! Lohnend hingegen ist die Frage, wie der Islam im Laufe seiner Geschichte mit dem Koran gelebt hat und wie heutige Muslime damit reflektiert umgehen; und die Behauptung, islamischerseits dürfe der Koran »nicht ausgelegt« werden, ist grotesk. Koranexegese (*tafsīr ta'wīl*) gibt es, seit es Koran gibt, und oft vielstimmig und feinsinnig. Dies sollte im Hinterkopf behalten, wer erneut so etwas wie »Theologie der Religionen« betreiben will. Die Bezeichnung wird dann erneut treffend, wenn sie einen Dreischritt benennt.

Erstens: »Theologie der Religionen« lässt sich verstehen als Beschäftigung mit dem tatsächlichen Nachdenken anderer Religionen: ihrer Theologie! Zweitens: Hier können Menschen unterschiedlichen Glaubens zusammenarbeiten – insofern ist es ein Miteinanderdenken »der Religionen«. Sonst

hieße »Beschäftigung mit dem Nachdenken anderer Religionen« bloß Beobachtung: sich Lebenspraxis, Lehrbücher und intellektuell eindrucksvolle Stimmen der anderen erarbeiten. Eine solche Durcharbeit ist fraglos fruchtbar; nur darf man nicht meinen, damit das Entscheidende erfasst zu haben. Denn auch andere Religionen sind so bunt und im Fluss, wie wir das gerne beim christlichen Glauben sehen. Man kann sich das so klarmachen: Ein Außenbetrachter hat den Katholizismus auch nicht erfasst, wenn er Bonaventura und Thomas, Küng und Ratzinger durchgeackert hat. Ebenso hat nicht derjenige den Islam begriffen, der sich die Werke des großen Gazali und Mouhannad Khorchides erarbeitet hat. Vielmehr muss eine Theologie der Religionen im Vollsinn des Wortes auch eine theologische Denkbewegung sein, bei der Theologie von den verschiedenen Religionen eben gemeinsam betrieben wird, bei der nämlich die Religionen als lebendige Stimmen vorkommen; bei der man Fragen miteinander behandelt, bei der man sich daher auch auf gegenseitige Missverständnisse aufmerksam machen und bei der man über den anderen Glauben aufgrund seiner bisherigen Sicht Neues erfahren kann – und übrigen so auch über den eigenen Glauben! So entsteht dann, drittens, eine Theologie der Religionen, die nicht darin ihr Ziel erreicht, Urteile über andere Menschen oder Vorstellungen zu fällen; aber auch nicht darin, festzuhalten, dass man sich ja in vielem einigen kann. Hier ereignet sich vielmehr eine Theologie der Religionen, die aus der Begegnung lernt; die aber dann auch wieder als konfessionelle sprechen kann und etwa »katholische Theologie« der Religionen ist, weil sie mit den eigenen Methoden, Kategorien und Überzeugun-

gen das verarbeitet, was andere bezeugen. Also Interesse erstens am theologischen Denken der anderen, zweitens am lebendigen Gespräch der Religionen und drittens dabei auch am Neuverständnis des eigenen Zeugnisses. Man kann dies als dreifache, sich immer wieder abwechselnde Ausrichtung beschreiben: face to face, side by side, back to back. Wird »Theologie der Religionen« so verstanden, ist ein Paradigmenwechsel vollzogen. Dieses neue Programm einer Theologie der Religionen ist nämlich nicht mehr nur komparativ. Es vergleicht nicht zwei vorliegende Stücke. Was hier vielmehr geschieht, ist »interaktive« Theologie der Religionen, eine theologische Interaktion. Wohl gemerkt betreiben auch Theolog*innen, die sich eigentlich dem Ansatz der »Komparativen Theologie« zuzählen, faktisch mehr und mehr etwas Interaktives; denn weil es nun im deutschsprachigen Raum entsprechende Gesprächspartner*innen für einen Religionsdialog gibt, wird die Theologie fast von allein zu einem solchen interreligiösen Gesprächsgeschehen.

Zeugnis und Identität

Soeben aber ist ein Stichwort gefallen, das nach Vertiefung ruft: Zeugnis. Wie persönlich, ja privat muss es sein und darf es sein? Wie klärt sich die eigene Identität aus dem Gespräch mit dem »religiös anderen«, und mithilfe des Eigenen?

Hierzu wiederum zunächst eine Beobachtung aus der christlich-islamischen Begegnung im deutschsprachigen Raum. Christ*innen legen im interreligiösen Gespräch meist keine Katechismusantwort vor. Täten sie es, kämen sie sich so vor, als drückten sie sich um die eigene Stellungnahme. Sie wollen benennen, wie sie selbst die Inhalte ihres Glaubens verstehen und erleben. Sie wollen ein persönliches Zeugnis ablegen. Kann man das auch von der muslimischen Seite erwarten? Hier sollte man zunächst bedenken: Bisher waren viele interreligiöse Gespräche asymmetrisch. Es gab sprachliche Hindernisse, kulturelle Fremdheit, Rollenunterschiede und eine geradezu ungerechte Verteilung akademischer Reflexionsmöglichkeiten.

Hinzu kam, dass einige Gesprächspartner*innen als Sprecher*innen einer bestimmten islamischen Institution die Sorge hatten, sie könnten auf der eigenen Seite Anstoß erregen. Inzwischen aber hat sich die Lage vielerorts geändert. Es gibt mehr und mehr muslimische Mitmenschen mit – auch theologisch informierter – Dialogkompetenz. Eine christlich-islamische Begegnung geschieht jetzt zunehmend im selben Paradigma: Man riskiert auf beiden Seiten auch im Dialog einen historisch und soziologisch kontextualisierenden Blick, sogar Selbstkritik, eigene Formulierungen und die Schilderung persönlicher Glaubenserfahrungen. Damit aber stellt sich nun auf neuer Ebene die alte Frage: Wer spricht denn für diese Religion? Muss man sich mit der Auskunft abfinden: Es gibt nun einmal so viele Islame, wie es Muslime gibt, weil es islamischerseits kein allgemeinverbindliches Lehramt gibt? Nein. Denn jetzt unternehmen muslimische Gläubige im deutschsprachigen Raum den Versuch, eine islamische Intellektualität auszubilden, die zugleich den Ansprüchen gegenwärtiger gesellschaftlicher Herausforderungen, der Universität und Vertreter*innen der eigenen Religionsgemeinschaft gerecht wird: »Islamische Theologie« als akademisches Fach. Selbstverständlich ist sie von Anfang an ein vielstimmiger Diskurs mit konstruktionsbedingten Reibungen. Doch damit gibt es nun Gesprächspartner*innen, die tatsächlich so etwas wie ein islamisches Glaubenszeugnis im Dialog ablegen können.

Nun beinhaltet der Zeugnisbegriff genau besehen dreierlei: dass man aus der persönlichen Sicht heraus spricht, dass man Wahrgenommenes schlicht und ohne suggestiv-manipulative Agenda darstellt und dass man so für eine Wirklichkeit einsteht, die man sich nicht einfach selbst zurechtgelegt hat. Daher lohnt sich an dieser Stelle die Frage, wie man religiöse Identität – konfessionelle Identität – theologisch begreifen kann. Die Frage ist deswegen wichtig, weil gerade Menschen in existentiellen Umbruchsituationen leicht in die »Identitätsfalle« hineingelockt werden. Ihr Köder ist die Aufforderung, doch einmal klar zu sagen, was die eige-

ne Identität ist. Sie kann auch so klingen: »Weißt du überhaupt, was wahrer Islam ist?« und ebenso: »Bist du denn schon wirklich Christ geworden?« Christlich-theologisch lassen sich solche Identitätsfallen möglicherweise mit einem Gedanken unschädlich machen, der auch evangelikalen Fallentstellern einleuchten müsste: Das biblische Zeugnis spricht nicht von Identität. Die Frage, wer ich wirklich bin, beantwortet Jesus nicht über eine Formel, sondern indem er Menschen zu sich ruft; dabei kann er ihnen sogar einen neuen Namen geben: Petrus (Lk 6,14). Der christliche Identitätsbegriff ist also nichts Statisches. Wer ich bin, erfahre ich damit nicht über eine Definition, sondern aus der Beziehung zum Herrn, aus dem immer neuen, immer tieferen Hören auf den Ruf Christi. Der christliche Identitätsbegriff ist: »Berufung«.

In diesem Neuverständnis könnte der Identitätsbegriff auch über das neutestamentliche Zeugnis hinaus nachvollziehbar sein. Denn eine Figur, die auch islamischer- und jüdischerseits große Symbolkraft hat, ist Abraham – ein Mensch, der aus seiner riskanten göttlichen Berufung lebt. Wir werden auf ihn noch zurückkommen. Zunächst aber dies: Die Begegnung mit Menschen anderen Glaubens fordert Gläubige oft zum Zeugnis heraus. Das kann viel Gutes bewirken: neues Interesse am eigenen Glauben und seinen Denktraditionen, eine glückende Verbindung aus erfahrungsbezogener Neuformulierung und Einstehen für das Erbe der eigenen Glaubensgemeinschaft. Es können sich aber in der Begegnung auch Ängste vor der Andersheit regen und daher Reflexe einstellen, die man von vorn herein kennen und benennen sollte. Entweder: das andere als partout anders zu empfinden und so eine Eigenidentität bloß als Kontrast zum anderen auszubilden; oder die Andersheit des anderen zu beseitigen, indem man alles Fremde, Neue, Unterschiedliche mit der Formel wegwischt, dass wir doch im Grunde dasselbe meinen.

Päpstliche Positionen: proaktiv, kontroversiv, repräsentativ

Damit ist die Frage nach dem theologischen Umgang mit religiöser Anders-

heit aufgeworfen. Einen Überblick kann man sich verschaffen, wenn man die Akzentsetzungen der Päpste der letzten vierzig Jahre betrachtet und von ihnen aus weiterdenkt.

Johannes Paul II. lehrte: »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. Der Geist steht ebenso am Ursprung edler Ideale und guter Initiativen der Menschheit auf deren Wegen.«¹ Dass Johannes Paul mit »Geist« nicht nur den Menschengestalt meint, sondern den Heiligen Geist, macht die Kapitelüberschrift klar. Hier bekennt sich der Papst zu einer »pneumatologischen Öffnung«, und zwar ausdrücklich auch in seiner Theologie der Religionen. Wenig später wird er Vertreter*innen vieler Religionen der Welt zum Gebetstreffen nach Assisi einladen (1993). Sein Pontifikat wird man daher als »proaktiv« beschreiben können. Nun wird der Woytila-Papst in vielen Fragen nicht für Öffnungstendenzen in Erinnerung bleiben. Wie lässt sich erklären, dass er doch überraschend bereit war, in den Religionen und Kulturen eine Wirkung des Heiligen Geistes zu erkennen? Erklärungen dafür lassen sich wohl im Blick auf die Herkunft seines Denkens finden. Karol Woytila unterrichtete Philosophie, ging also in seiner Weltsicht nicht allein vom kirchlichen Zeugnis aus; und er fand seine Berufung im Gegenzug zu einem unmenschlichen Regime mit atheistischer Ideologie. Auch Religion ohne Christusbekenntnis erschien ihm daher offenbar der Menschennot und dem Gotteswillen näher als die Gottesleugnung.

Benedikt XVI. wird oft wegen seiner unglücklichen Regensburger Rede als Gegner des interreligiösen Dialogs dargestellt. Die Rede war tatsächlich ein Missgriff. Denn darin behauptete der ehemalige Theologieprofessor, der christliche Glaube sei rational, der Islam hingegen brutal. Damit verzeichnete er sogar seine eigene anderweitig

geäußerte Sicht, dass die christliche Rationalität keine rein formale, logische ist, sondern stets neu das biblisch bezeugte Gotteshandeln verarbeitet; und dass das Christentum dem eigenen Anspruch an Vernünftigkeit und Gewaltverzicht viel zu selten entsprochen hat. Doch gibt es auch religions-theologisch weiterführende Begriffe des Ratzinger-Papstes, etwa die sinnvoll doppeldeutige Rede: »Könnten doch die Juden, die Christen und die Muslime im *Andersgläubigen* einen Bruder entdecken, der zu achten und zu lieben ist.«² Die französisch-sprachige Vorlage spricht hier vom *autre-croyant*, sodass mit demselben Wort der Mensch anderen Glaubens zugleich als anderer Gläubiger anerkannt ist. Da der Theologenpapst muslimische Gelehrte auch zu einem ernsthaften theologischen Gesprächsprozess, dem katholisch-islamischen Forum, einlud, sollte seine eigene Akzentsetzung als »theologisches Bedenken« bezeichnet werden. Damit lässt sich nämlich benennen, dass er der Glaubensreflexion einen zentralen Platz einräumte und dass er Bedenken gegenüber leichtfertigen Kompromissen in Bekenntnisfragen vorbringen wollte. Religionsdialogisch kann man seine Haltung des theologischen Bedenkens daher auch »kontroversiv« nennen.

Papst Franziskus betont ein klassisches Motiv besonders: Alle Menschen können erkennen, dass sie Schwestern und Brüder sind.³ Er lässt sich daher wohl auf den Punkt bringen als Papst der »dialogischen Geschwisterlichkeit«. Sucht man aber den besonderen interreligiösen Akzent, den er setzt, sollte man nicht auf die Dogmatik schauen. Am aussagekräftigsten ist sein Tun, einschließlich jener Worte, die nicht als Lehrentwicklung wirken, sondern weil sie treffen. Im Interreligiösen ist der argentinische Papst, so könnte man es nennen, »repräsentativ«. Denn es gibt *muslimische* Stimmen, die ihn nicht so sehr als Oberhaupt der katholischen Kirche wahrnehmen; er sei vielmehr Vorbild für alle Gläubigen, auch die nicht-christlichen, und führe

der gesamten Menschheit vor, was das ist, vor Gott zu leben. Drei Momente seien in Erinnerung gerufen. Zum einen sein Besuch beim Großmufti von Jerusalem und von dort aus sein »tief besorgter Aufruf an alle Menschen, die sich in Abraham erkennen« (26. Mai 2014), in dem es heißt: »Lernen wir, das Leid des anderen zu verstehen«; die Aufforderung an alle beim interreligiösen Treffen in Sarajevo (6. Juni 2015) Anwesenden, hier – im »Jerusalem Europas« und gegen die kirchlich üblichen Regeln – einen von ihm vorgetragenen Text gemeinsam zu beten; sowie schließlich während der Pandemie (6. März 2021) sein Besuch im Irak, bei dem er Abrahams Blick zum Himmel zum Anlass für die Formel nahm: »L' *Oltre* di Dio ci rimanda all' *altro* del fratello«, also in etwa: »Gott, der Ganz-Andere, lenkt unsere Augen zu den anderen, unseren Geschwistern«.

Pneumatologische Öffnung, theologisches Bedenken, dialogische Geschwisterlichkeit – proaktiv, kontroversiv, repräsentativ: diese kurze Papstgeschichtliche kann abschließend zum Anlass werden, die entscheidenden Themen zu benennen, in denen es in letzter Zeit religions-theologische Entwicklungen gegeben hat.

Religionstheologische Relecture

Von der Pneumatologie zurück zur Soteriologie. Die christliche Theologie kann wieder fragen: Wem wird das göttliche Heil geschenkt? Endgültig heilsentscheidend ist für Christus nicht, wer ihn gekannt hat, sondern wer tätig geliebt hat (Mt 25,40). Allerdings wird damit die Botschaft des Evangeliums nicht zum Aktivismus-Appell. Das Evangelium vermittelt vielmehr etwas Einzigartiges: die Osterfreude. Sie entsteht aus der erfahrbaren Nachricht, dass in der Auferstehung Christi das Gottesreich angebrochen ist und wir es schon erleben können. Das besiegt unsere Todesangst und daher unsere Selbstverschließung. So werden Menschen zu jener Liebe befreit, die nicht mehr selbststüchtig und doch auch Selbstliebe ist. Der soteriologische Clou des christlichen Glaubens wird damit erkennbar nicht als exklusive

eschatologische Erlösung, sondern als geschichtlich ermöglichte Erlösungserfahrung bereits jetzt.

Theologisches Bedenken. Religions-theologische Bedenken sind mitunter tatsächlich angebracht; und in jedem Fall erkenntnisfördernd. Eine von vorn herein als Kontroverstheologie angelegte Religionsbegegnung wird das Fremde zwar nicht genügend schätzen und für eine vertiefte Selbsterkenntnis nutzen können. Andererseits gibt es berechnete Vorbehalte gegen eine harmonistische Religionstheologie. Dies ist von zwei Seiten zu erläutern. Zunächst mit einem neutestamentlichen Einwand; sodann mit dem Blick auf den Koran. (1) Was soll der Religionsdialog denn bewirken, wenn nicht Einigung? Papst Benedikt hat in seiner letzten großen Ansprache die Formel verwendet, dass in der Begegnung von Menschen unterschiedlichen Glaubens beide Seiten »Reinigung und Bereicherung« erfahren können.⁴ Nun legt sich allerdings der Einwand nahe, wie denn Christ*innen bereichert werden sollen, wenn in Christus doch bereits alles da ist: »In ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen« (Kol 2,3). Es heißt hier allerdings, dass sie zwar da, aber noch verborgen sind. Wenn der Religionsdialog der Glaubenserkenntnis dient, dann sollte man auch die Theologie der Religionen »geschichtstheologisch« anlegen. Die zum Teil schon ursprünglich verschränkte Geschichte der Religionen und die heute weitergehende Geschichte der Begegnungen lässt sich verstehen als Prozess, in dem Gott sich mehr und mehr zu erkennen gibt. (2) Wenn man von Judentum, Christentum und Islam sprechen will, legt sich die Rede von den »abrahamitischen Religionen« nahe. Diese Ausdrucksweise ist zweckmäßig, hat jedoch auch bedenkliche Seiten. Denn wie bestimmend ist der Abrahamsbezug für die drei? Wird damit eine Inhaltsgleichheit behauptet oder erwartet? Geschieht möglicherweise sogar eine Vereinnahmung des anderen? Dies lässt sich gut im Blick auf eine Koransure erläutern.

Sie ruft die Juden und Christen dazu auf, sich doch mit den Anhängern Muhammads darauf zu einigen, dass allen drei voraus Abraham stehe, vor allem Religionsstreit, weil er doch fraglos gottergeben gewesen sei (3:67); eigentlich ein begrüßenswertes Angebot. Jedoch zeigt der Blick auf das Arabische, dass der »gottergebene« Abraham hier als *muslim* bezeichnet ist. Zwar bedeutet das Wort im Koran nicht »Mitglied der aufgrund von Muhammad und dem Koran entstandenen Glaubensgemeinschaft«. Man sollte sich aber der Gefahr bewusst sein, dass sich der Koranvers wortwörtlich (und unhistorisch) auch so verstehen lässt: »Im Grunde seid auch ihr Juden und Christen nur dann wahre Kinder Abrahams, wenn ihr Muslime seid.« Eine solche Mentalität erlaubte es Juden und Christen unter islamischer Herrschaft jahrhundertlang, sicherer leben zu können als Andersgläubige unter der Christianitas. Für die islamische Verwaltung galten die beiden nichtmuslimischen Glaubensgemeinschaften – und zum Teil auch andere – als »Schriftreligionen« und damit als im Grunde dem Islam aussagegleich. Man duldet andere nicht als andere, sondern aufgrund einer dogmatischen »Homogenitätsunterstellung«; aber immerhin duldet man sie.

Religionstheologie, politische Theologie, Geschichtstheologie

Eine Homogenitätsunterstellung ist kein Muster für den freiheitlichen Rechtsstaat. Denn er hat keinerlei theologische Bewertung von Religionen vorzunehmen, auch nicht darüber, ob sich ihre Inhalte mehr oder weniger gleichen. Er hat vielmehr Religionsfreiheit und Gleichbehandlung zu gewährleisten und sicherzustellen. So bildet er den Rechtsrahmen, innerhalb dessen sich die verschiedenen Überzeugungen und Gemeinschaften äußern, miteinander auseinandersetzen und an der Weltgestaltung beteiligen können. Der *ökumenische* Dialog klärt alte Missverständnisse auf und zeigt, dass man aus verschiedenen Denktraditionen heraus scheinbar Gegensätzliches

sagte, tatsächlich aber dasselbe meinte. Der *interreligiöse* Dialog braucht hingegen keine solche »ökumenische« Agenda. Dissens innerhalb der Gesellschaft ist kein Anzeichen ihres Zerfalls. »Demokratie braucht Kontroverse.«⁵ Ein solcher »postharmonistischer« Entwurf gibt dem kontroversen Religionsdialog eine neue Rolle. Hier lassen sich Glaubensfragen, Weltsichten und Grundwerte debattieren. Dabei wird man gelegentlich feststellen, dass man sich auf keine aussagekräftige Formel einigen kann, oder auf kein einheitliches Verständnis davon, was die Formel wirklich besagt. Aber genau so wird der Gesprächsprozess zum Übungsfeld. Hier lässt sich erleben, dass auch die Feststellung »we agree to disagree« (wir sind uns wenigstens darin einig, dass wir uns uneinig sind) nicht verhindern muss, dass man den gemeinsamen Lebensraum auch gemeinsam gestaltet.

Felix Körner SJ, Nikolaus-Cusanus-Lehrstuhl für Theologie der Religionen am Institut für Katholische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin. www.felixkoerner.de

¹ *Redemptoris missio* (1990), Kapitel III (»Der Heilige Geist - Protagonist der Mission«), Nr. 28. Noch eindrucksvoller ist die englischsprachige Version: »The Spirit's presence and activity affect not only the individuals but also society and history, peoples, cultures and religions. Indeed, the Spirit is at the origin of the noble ideals and undertakings which benefit humanity on its journey through history.« Denn im Deutschen verfälscht das Wort »ebenso« den Gedankengang. Deutlicher sagt das Italienische (»infatti«) und eindeutig ist im Lateinischen (»enim«), dass der zweite Satz die Begründung für den ersten liefert.

² *Ecclesia in medio oriente* (2012), Nr. 19.

³ *Fratelli tutti* (2020), Nr. 271.

⁴ Weihnachtsempfang, 21. Dezember 2012. Ebenso dann Papst Franziskus, *Evangelii gaudium*, Nr. 250, aber auch bereits ein Dokument aus dem Pontifikat Johannes Pauls II.: »Bei diesem Austauschvorgang können sogar religiöse Erfahrungen und Ansichten gereinigt und bereichert werden« (Timo Güzelmansur (Hg.), *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*, Regensburg 2009 Nr. 1022, = *Dialog und Mission* (1984), Nr. 21).

⁵ Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier bei seiner Wiederwahl am 13. Februar 2022.