

Hinduismus. Da man außerdem die Erfolge christlicher Missionen (und ihren nicht immer klugen, gelegentlich auch die religiöse Substanz der Kirche selbst bedrohenden entwicklungspolitischen Einsatz erleben mußte, verstärkte sich die Furcht vor der Auflösung und damit die Kampf-

Christlich-muslimischer Dialog im Weltkirchenrat

Die „Faith-and-Order“-Kommission des Weltrates der Kirchen hat Anfang März während der Nahostreise von Generalsekretär *E. C. Blake* (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 163) in Cartigny bei Genf eine tiertägige Begegnung von zwölf muslimischen und zwölf christlichen Theologen unter dem Vorsitz von *L. Vischer* veranstaltet. Sind auch derartige Dialoge von Christen und Moslems nicht etwas völlig Neuartiges, so war dieses Unternehmen doch das erste seiner Art im Rahmen von Faith and Order. Neu war auch der ausgesprochen internationale Charakter der Veranstaltung und die globale Programmatik. Die Moslems kamen aus Ägypten, dem Libanon, Pakistan, Jugoslawien und einigen westeuropäischen Ländern mit wachsenden muslimischen Gruppen (u. a. Frankreich und Deutschland).

Der „Sitz im Leben“ dieses neueröffneten Dialogs darf einmal in der vom Zweiten Vatikanum beschlossenen Erklärung über „das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen“ gesehen werden, nur hatten die Initiatoren von vornherein den theologischen Rahmen auf die gemeinsame Wurzel der aus Israel stammenden Offenbarungsreligion begrenzt. Waren auch keine Vertreter des Judentums anwesend, so war man sich doch durchwegs im klaren, wie der Bericht von *L. Vischer* (in den „Evangelischen Kommentaren“, Mai 1969) zeigt, daß das Judentum einschließlich der Palästinafrage und die Probleme des Staates Israel nicht ausgeklammert werden können: „Der christlich-muslimische Dialog wäre verzerrt, wenn er sich gegen das Judentum richtete; er muß vielmehr immer so geführt werden, als wären Juden als dritte Partner anwesend.“ Daß dies keine Redensart ist, bewies die ganze Anlage der Nahostreise von Generalsekretär *E. C. Blake*, die den aktuellen Hintergrund dieser Dialogeröffnung bil-

ansage gegen die christlichen Kirchen (vgl. „Die katholischen Missionen“, Heft 2/1969). Die Forderung nach einer Wiederbelebung des Hinduismus durch Erhebung zur Staatsreligion geht seitdem einher mit der Anklage gegen die Missionen, anti-nationale Ziele zu verfolgen.

dete. Diese stellt also in hohem Maße jenen Grundbeitrag dar, den die vereinten Kirchen zum Frieden in einem friedlosen Bereich leisten können und leisten müssen. Und zwar nicht nur um des Friedens willen.

Die ungeklärte Schuldfrage

Wie schon der gedankliche Aufriß von *A. Gjerding*, Sekretär des Genfer Komitees „Church and Jewish People“, über „Religiöse Elemente im Nahost-Konflikt“ gezeigt hatte, liegt eine schwere Belastung auf diesem Dialog in einem gewissen Stellungswechsel besonders amerikanischer Kirchenführer zum Problem des Staates Israel und seinen religiösen Wurzeln. Wird zwar nicht der Zionismus bejaht, so stellt doch die sich immer mehr ausbreitende These, wonach „das Zentrum des Judentums eine unauflöbliche Verbindung von Volk und Land Israel“ samt der Anerkennung der Davidstadt Jerusalem als Hauptstadt des Staates Israel impliziere, ein Hindernis für den christlich-muslimischen Dialog dar. Das kam in Cartigny deutlich zum Ausdruck durch eine Reihe von Fragen muslimischer Teilnehmer an die anwesenden christlichen Theologen. Sie zogen die Aufrichtigkeit der christlichen Dialogbereitschaft in Zweifel und meinten, die Kirchen unterstützten den Zionismus. Der Antisemitismus in den westlichen christlichen Völkern sei eine der Hauptursachen für die Masseneinwanderung der Juden nach Palästina, aber die Sühne für diese Schuld müßten die Araber zahlen. Ob der christliche Westen seine Schuld nicht sehe und welche Opfer er bringe, um sie wiedergutzumachen, und zwar nicht nur an den verdrängten Juden, sondern auch an den von diesen verdrängten arabischen Einwohnern Palästinas. Der Glaubensdialog ist also von vornherein belastet

durch das Problem einer allseitigen Gerechtigkeit, die nach Taten ruft. Erst auf dem Boden dieser Realitäten kann ein christlich-muslimischer Dialog Ergebnisse erzielen, theologische Überlegungen, die gemeinsamen geistlichen Wurzeln betreffend, reichen dazu nicht aus. Darüber wurde Klarheit erzielt für den Beschluß, den Dialog fortzusetzen, und diese praktischen Verpflichtungen muß man im Auge behalten, will man das Resultat der ersten Begegnung richtig würdigen.

Eine gemeinsame Tradition?

Da wird gesprochen von „der spezifisch geschichtlichen Zusammengehörigkeit der beiden Religionen“, die es verbietet, den Dialog mit anderen Dialogen gleichzustellen. Zu den gemeinsamen Inhalten gehört, daß Christentum wie Islam in einer Tradition stehen, die mit der Berufung Abrahams ihren Anfang nimmt. Beide bekennen, der Intention nach, denselben Gott, der Abraham berufen und sich dem Moses offenbart hat. Beide bekennen Gott als den Schöpfer aller Dinge, als Offenbarer und Richter. Diese bedeutenden gemeinsamen Aussagen machen die Auseinandersetzung auf der Grundlage gewisser gemeinsamer Überzeugungen möglich.

Allerdings dürfen darüber die Unterschiede nicht gering geachtet werden. *Vischer* meint, es könnte sich sogar erweisen, daß auch die gemeinsamen Aussagen mehr eine formale als eine reale Übereinstimmung darstellen. Denn Christen bekennen Jesus Christus und können von Gott nur durch ihn und in ihm sprechen (offensichtlich eine Besonderheit protestantischen Denkens, das manche katholische Theologen in dieser Form nicht teilen). Der Islam hingegen erkennt Mohammed eine zentrale Stellung in der Offenbarung zu und reduziert Christus zu einem bloßen Propheten. Das bedeutet, daß jede der beiden Religionen eine ihr eigentümliche Mitte hat, von der aus das Ganze zu verstehen ist, zumal da die Christen glauben, daß Gott in Christus ein für allemal das letzte Wort gesprochen hat.

Nach Ansicht von *Vischer* werde dadurch die spezifische Zusammengehörigkeit nicht aufgehoben. Die gemeinsamen geschichtlichen Wurzeln machten zumindest gemeinsame Fragen möglich, die in anderen Dialogen

nicht gestellt werden können. Auch wurde der Islam in den ersten Jahrhunderten seiner Geschichte von christlichen Theologen nicht als eine andere Religion, sondern eher als eine Häresie betrachtet.

Ausräumung der historischen Feindschaft

Man hat in Cartigny der Tatsache Rechnung getragen, daß zwischen Christentum und Islam eine jahrhundertalte Geschichte von Feindschaften und Mißverständnissen auszuräumen ist. Die Entwicklung hat nur in seltenen Fällen wirkliche Begegnungen zugelassen, in der Regel haben sich beide Religionen als Feinde gegenübergestanden und sich gegenseitig bedroht. Feinde aber kennen einander nicht, sondern stellen sich gegenseitig in polemischer Karikatur dar. Der neue Dialog muß dieses Erbe der Mißverständnisse liquidieren und durch ein wirkliches gegenseitiges Kennenlernen ersetzen. Dann kann er dazu führen, daß die beiden Religionen einander wiederum zu einer wirklichen Frage und Herausforderung werden und daß sie den Minderheiten die gebote-

nen Freiheiten einräumen, die durch große Bevölkerungsbewegungen entstanden sind. Im Libanon beispielsweise hat sich diese Frage seit langem gestellt und zu tragbaren gesellschaftlich-politischen Lösungen geführt. Neue Probleme sind in den selbständig gewordenen afrikanischen Staaten muslimischer Staatsreligion entstanden, etwa im Sudan. Man hat bei dieser Frage die unterschiedlichen Auffassungen über das Verhältnis von Religion und Staat angesprochen, aber zu einer gründlichen Klärung ist es noch nicht gekommen. Auch wurde, wie es scheint, eine andere Frage noch gar nicht in Angriff genommen, die man in der theologischen Besinnung der ökumenischen Bewegung den „nicht-theologischen Faktoren der Glaubensspaltung“ zuordnet. Diese sind aber nicht einmal in der Gemeinschaft der christlichen Kirchen des Weltrates völlig ausdiskutiert, zwischen Kirchen also, die hauptsächlich im Bereich der westlichen Zivilisation erwachsen sind und daher das typisch westliche Kulturbewußtsein an sich tragen. Doch schon die innere Auseinandersetzung mit den Missionskirchen in Asien und Afrika wäh-

rend der letzten Jahre, etwa die Diskussionen innerhalb der Ostasiatischen Christlichen Konferenz (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 169 f. und 309 f.), haben gezeigt, daß das Kulturbewußtsein der westlichen Kirchen und ihrer Missionsgründungen sehr verschieden ist, u. a. in der Bewertung des technischen Fortschrittes für die Befreiung des Individuums und die Humanisierung der Gesellschaft. Wie tief der Gegensatz zu den islamischen Staaten und Völkern ist, zeigt in jüngster Zeit die grundsätzliche Denkverschiedenheit zwischen Arabern und Israelis, deren westlichen Zivilisationsstil die Araber ablehnen. Hier tun sich für den christlich-muslimischen Dialog noch große Schwierigkeiten auf. Andere Schwierigkeiten liegen in den Folgen für die Vitalität der Mission. Sie sind auch von den gemeinsamen Missionskonferenzen her bekannt und gipfeln seit dem Zweiten Vatikanum in der Frage, wie Mission und Dialog in Einklang zu bringen sind (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 317 f.). Einig war man sich in Cartigny nur darin, daß auf den Versuch des Proselytismus grundsätzlich verzichtet werden muß.

Vorgänge und Entwicklungen

Gewandeltes Verhältnis zur Freimaurerei

In einer auf französischem Hintergrund entstandenen katholischen Schrift über die Freimaurerei aus dem Jahre 1954, die durchaus um Sachlichkeit und historisches Verständnis bemüht war, wurde als Endergebnis eine Versöhnung zwischen Katholiken und Freimaurern aus geschlossen. „Zwischen der Kirche und den Logen sind die Gegensätze so grundlegend, daß die Frage gar nicht ernsthaft gestellt werden kann, ob die Kirche an eine Annäherung auch nur denkt.“ Zwar wurden friedlichere Beziehungen zwischen den sich bekämpfenden weltanschaulichen Gemeinschaften als wünschenswert bezeichnet, diese müßten aber in einem (einseitigen) Wandel der Freimaurerei grundgelegt sein; angesichts der „De-facto-Allianz mehrerer französischer Logen mit dem Kommunismus“, womit vor allem der Grand-Orient de France gemeint war, seien jedoch eine Rückkehr der Freimaurerei zu ihren ursprünglichen geistigen Werten und somit die Schaffung einer Verständigungsebene nicht zu erwarten (*M. Colinon, L'Église en face de la Franc-Maçonnerie, Librairie Arthème Fayard, Paris, S. 162*). Tatsächlich schloß der Grand-Orient noch 1958 sechs Logenbrüder aus, als diese sich im Parlament für die Subventionierung der freien, also vor allem der katholischen Schulen ausgesprochen hatten. Ebenfalls in Frankreich wurde 1961 von dem Katholiken

A. Mellor eine gänzlich anders orientierte Darstellung veröffentlicht, die den ebenso pathetischen wie bezeichnenden Titel trägt: *Unsere getrennten Brüder, die Freimaurer* (deutsch Styria, Graz 1964). In der Zwischenzeit war aber nicht nur das kirchenfeindliche Gehabe der Freimaurer in Frankreich wie in den meisten Ländern schwächer geworden oder gänzlich verschwunden. Vielmehr konnten auch in der Kirche, die sich auf das Zweite Vatikanum vorbereitete, die Regeln des Dialogs und der Toleranz in dem Maße an Boden gewinnen, in dem ein integralistischer „politischer“ Katholizismus an Bedeutung verlor. Der Einstellungswandel gegenüber der Freimaurerei schlägt sich seither schon in repräsentativen theologischen Nachschlagewerken nieder. *K. Algermissen* hob noch im IV. Band des LThK (Herder, Freiburg 1960, Sp. 343—348) den deistischen Grundzug der Freimaurerei hervor und referierte ohne Vorbehalte die lehramtlichen Stellungnahmen und die kirchenrechtlichen Sanktionen gegen eine Mitgliedschaft von Katholiken. *A. Mellor* kann sich 1968 im II. Band von *Sacramentum Mundi* (Herder, Freiburg 1968, Sp. 99—105) auf eigene historische Untersuchungen stützen, wenn er folgert, in der anstehenden Revision des CIC dürfe man sich der Frage nicht entziehen, ob bei den heutigen Verhältnissen in einem Großteil der Freimaurerei der ganzen Welt die