

Martin Jäggle, Wien

Gemeinsam stehen vor Gott

Fundstücke und Irrwege auf der gemeinsamen Suche¹

Beim Symposium wurde mehrfach erlebt, dass ein und dasselbe Wort sehr verschiedene Bedeutungen haben kann, so etwa eine spezielle, jeweils innerreligiöse Bedeutung und eine weitere, allgemeinere Bedeutung. Dies ist schon innerchristlich eine Herausforderung. Noch wichtiger ist es, in der christlich-muslimischen Zusammenarbeit darauf zu achten und sich über die jeweiligen Konnotationen desselben Wortes zu verständigen,² gerade auch über so einfache und oft verwendete Worte wie „Gebet“ und „Gottesdienst“³. Umso mehr erweist sich die Vorstellung als realitätsfremd, dass, wenn wir etwa im Gebet dieselben Worte sprechen, wir auch dasselbe meinen. Es wäre schon viel, das Gemeinsame im Verschiedenen zum Ausdruck zu bringen.

Vorbemerkung

Dass wir heute hier zusammen sind und uns mit diesen Fragen beschäftigen, entspringt nicht der jahrzehntelangen Sehnsucht des Christentums oder des Islams. Im Sinne einer theologischen Situationsanalyse blicke ich kurz auf die Entstehung der gegenwärtigen Situation in Europa zurück.

Im letzten Jahrtausend war es in großen Teilen Europas religiös und konfessionell Verschiedenen nicht möglich, wenigstens nebeneinander zu leben, geschweige denn miteinander zu leben. Der Kampf gegen islamischen Einfluss in den – später sogenannten – „Kreuzzügen“ führte bereits beim Beginn des Ersten Kreuzzuges zu den ersten Judenpogromen in deutschen Städten wie etwa in Worms mit seiner beeindruckenden jüdischen Gemeinde. Kreuzzüge (!) wurden übrigens auch gegen die Katharer, die sogenannten Albigenser, zu Beginn des 13. Jahrhunderts und gegen die Hussiten im 15. Jahrhundert geführt. Die Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts mündeten in das Prinzip „cuius regio eius religio“. Dieses Prinzip war allerdings schon im Augsburger Religionsfrieden festgelegt. Diese blutige europäische Geschichte hatte ihren absoluten Tiefpunkt in der Schoa, woran die Kirchen einen maßgeb-

UNIV.-PROF. DR. MARTIN JÄGGLE

ist emeritierter Universitätsprofessor für Religionspädagogik und Katechetik; er lehrte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Ehrenamtlich engagiert er sich als Präsident des Koordinierungsausschusses für jüdisch-christliche Zusammenarbeit; für seine wissenschaftliche Zusammenarbeit im Bereich des interkulturellen und interreligiösen Lernens erhielt er die Ehrenmedaille der Aristoteles Universität Thessaloniki (2001).

¹ Der Beitrag greift u. a. auf Gedanken und Formulierungen zurück, die erschienen sind in JÄGGLE: Katechese in einer multireligiösen Gesellschaft, 53–61.

² HEINE/ÖZSOY/SCHWÖBEL/TAKIM (Hg.): Christen und Muslime im Gespräch.

³ SCHMID/RENZ/SPERBER (Hg.): „Im Namen Gottes ...“.

lichen Anteil hatten. Jahrhundertlang haben auch sie an der Etablierung beziehungsweise Sicherung religiös und konfessionell homogener Gesellschaften in Europa gearbeitet, also an Gesellschaften, die durch (religiöse) Exklusion bestimmt sind mit drastischen, ja dramatischen und traumatischen Folgen wie etwa die konfessionell begründeten Vertreibungen innerhalb Europas und aus Europa. Theo Sundermeier beschreibt das Ergebnis als „ekklesiogene Stammesreligion“⁴ der christlichen Kirchen, in der die Sehnsucht nach klar abgegrenztem Innen und Außen, nach Glauben und Unglauben erfüllt ist.

Für die Kirchen war dies mit Sicherung nach innen und Verteidigung nach außen verbunden. So haben sie die Konfessionalisierung – und Segmentierung – nicht nur des Christentums, sondern ebenso der Gesellschaften gefördert. Es ging letztlich im Namen Gottes und des Evangeliums Jesu von Nazaret auch um Macht und Vorherrschaft, um religiöse bzw. konfessionelle Hegemonie.⁵

Nun ist ohne kirchliches Zutun, ja eigentlich gegen die Kirchen eine Situation entstanden, in der religiöse und konfessionelle Homogenität oder gar Hegemonie, ja selbst die Fiktion davon in Europa nicht mehr aufrecht zu erhalten ist. Das zu ändern fehlt den Kirchen nicht nur die Macht. Als Metapher für diese neue Situation dient meist das Schlagwort „multi-religiöse Gesellschaft“. Damit wird religiöse Pluralität als gesellschaftliche Realität benannt und zugleich die konkrete Realität ausgeblendet. „Multi-religiös“ klingt sehr konfliktarm oder gar konfliktfrei, ja fast idyllisch oder nach „bunter Blumenwiese“, in der die Pflanzen, die den Kampf verloren haben, unsichtbar bleiben. Als ob es in den west-mitteleuropäischen Gesellschaften im religiösen Bereich keine Macht-/Ohnmacht-Verhältnisse, keine Exklusionsmechanismen oder keine Konkurrenz mehr gäbe. Zugleich werden die Geschichte der Entstehung religiöser Pluralität sowie deren Ursachen ausgeblendet, aber auch der Widerstand – nicht nur der Kirchen – am Weg zur Entstehung negiert. Der mit dem II. Vatikanischen Konzil bewirkte Paradigmenwechsel kann hier gar nicht hoch genug eingeschätzt werden, der im zu allerletzt beschlossenen Dekret über die Religionsfreiheit⁶ seinen Höhepunkt findet.

Konstitutiv für moderne Gesellschaften ist Freiheit. Die Kirchen in Europa haben sich in den letzten Jahren in Wort und Tat als Anwältinnen der Religionsfreiheit weitgehend glaubwürdig etablieren können. Ohne dies zu schmälern und im besonderen Respekt etwa vor dem Schuldbekenntnis der Würzburger Synode gegenüber dem jüdischen Volk und den Vergebungsbitten von Papst Johannes Paul II. im Jahre 2000 ist doch darauf hinzuweisen, dass eine angemessene kirchliche Gewissenserforschung über ihren Anspruch auf Hegemonie sowie ihre Homogenisierungs-Praxis der Vergangenheit sowie deren Folgen noch aussteht. Wie kann es dann aber zu einer Metanoia kommen, die religiöse Pluralität nicht als historischen Betriebsunfall sieht?

⁴ SUNDERMEIER: Den Fremden verstehen, 114–116.

⁵ Laut Antonio Gramsci ist Hegemonie ein Typus von Herrschaft, „der im Wesentlichen auf der Fähigkeit basiert, eigene Interessen als gesellschaftliche Allgemeininteressen zu definieren und durchzusetzen“ und dabei gleichzeitig den „Interessen und Tendenzen der Gruppierungen (Rechnung zu tragen), über welche Hegemonie ausgeübt werden soll [...], (so) dass sich ein gewisses Gleichgewicht des Kompromisses“ ergibt. Andere religiöse Akteure haben nur eingeschränkte Möglichkeiten, ihre eigenen Vorstellungen und Interessen praktisch durchzusetzen. Vgl. dazu GRAMSCI: Gefängnishefte, 1567.

⁶ Vgl. *Dignitatis humanae*.

Die Geschichte und die mit ihr verbundenen kulturellen Muster im Umgang mit (religiöser) Differenz sind weiterhin wirksam. Unreflektiert und somit unbearbeitet werden Homogenitätsroutinen und Hegemoniephantasien unbewusst handlungsleitend bleiben.

Die neue Situation der religiösen Pluralität könnte als fundamentale Kritik an der bisherigen Praxis sowie als Anspruch und Zuspruch Gottes verstanden werden.⁷

Drei Beispiele aus Wien zu Beginn des 21. Jahrhunderts

1) Ein Vater kommt im Jahre 2003 in Favoriten, einem Wiener Arbeiterbezirk, zum zuständigen Pfarrer, um sein Kind zur Taufe anzumelden. Der Pfarrer fragt ihn nach seinem Motiv: „Warum wollen Sie ihr Kind taufen lassen?“ Der Vater antwortet: „Weil es schon zu viele Moslems gibt.“

2) In Ottakring, einem anderen Arbeiterbezirk Wiens, sitzen zwei Mieterinnen des Hauses in der Dienstwohnung der Hausbesorgerin, einer türkischen Frau namens Emine. „Ich habe Emine und ihre Familie als in ihrem Glauben und in ihrer Kultur lebend kennengelernt, und das hat mich fasziniert. Es war von der Seite ihrer Familie auch eine starke Öffnung da, dass ich immer fragen konnte, wenn mich etwas interessiert hat“, sagt Frau Irene, eine der beiden Mieterinnen. „Weil wir befreundet sind, haben wir eigentlich sehr offen reden können. Dann wird es ja wirklich interessant, wenn man nicht nur die Theorie liest, sondern fragen kann ‚Wie lebt denn ihr damit, wie macht ihr das in allen Facetten des Lebens eigentlich?‘“ Das hat Frau Irene dazu bewogen, sich selbst wieder auf die Kultur, in der sie aufgewachsen ist, die Religion, in der sie erzogen wurde, zu besinnen, wieder in die katholische Kirche einzutreten. Und ihre Tochter geht auch in eine katholische Privatschule.⁸

3) Die Direktorin einer öffentlichen Ganztagschule ist eine in ihrer Pfarre engagierte Katholikin und ersucht die katholische Religionslehrerin, einen Erntedankgottesdienst vorzubereiten, an dem alle Kinder teilnehmen sollen. Mit dem Konzept, das die Religionslehrerin ausgearbeitet hat, war sie sehr zufrieden, doch etwas wollte die Direktorin geändert haben: „Könnten Sie nicht das Wort Gott weglassen?“

Was religiöse Pluralität letztlich bewirkt bzw. die Form des Umgangs mit religiöser Pluralität ist, wie die Beispiele zeigen, grundsätzlich offen. Die Beispiele dokumentieren Gegensätzliches.

(1) Zugehörigkeit durch Abgrenzung

Zu Recht macht Tomáš Halík auf den Trend zum Fundamentalismus aufmerksam, der dort besteht, wo – gerade in Zeiten der Unsicherheit und starker Veränderung – die Sehnsucht nach Sicherheit nicht nur alle „Andersdenkenden“ dämonisiert, sondern auch die „Häretiker“ und „Liberalen“ in den eigenen Reihen.⁹ Wenn Menschen nach dem Verlust der Gewissheit (*certitudo*) auf Sicherheit (*securitas*) setzen, kann dieser Trend zum Fundamentalismus noch dynamisiert werden. Dabei wird Sicherheit (*securitas*) nie Gewissheit (*certitudo*) ersetzen, noch Gewissheit schaffen können. Sind aber nicht alle existentiellen und entscheidenden

⁷ Beispiele, wie Diversität als theologische Kategorie ernst genommen werden kann, bietet: ECKHOLT/WENDEL (Hg.): *Aggiornamento heute*.

⁸ Vgl. Christen und Muslime Tür an Tür, 22–24.

⁹ HALÍK: *Europas Leib und Seele*, 7.

Aspekte des Lebens wie Beziehung, Sinn, Glaube mit Gewissheit (*certidudo*) und nicht mit Sicherheit (*securitas*) verbunden?

Wird religiöse Pluralität als das eigentliche Problem identifiziert und als individuelle bzw. kollektive Bedrohung erfahren, liegt es nahe, „Identität profilieren“ und „Position beziehen“ zu verlangen, eng verbunden mit der „Beheimatung“ in der „ekklesiogenen Stammesreligion“. Die Kehrseite von Abgrenzung ist Ausgrenzung. Mit dem Schaffen von Polaritäten werden zugleich Exklusionsprozesse gefördert und Dialogprozesse torpediert.

(2) Vergewisserung im / durch das Gespräch mit den Anderen, den Andersgläubigen

„Weil wir befreundet sind, haben wir eigentlich sehr offen reden können.“ Entscheidend ist die Art der Beziehung.¹⁰ Vielleicht ist das der Schlüssel, der alles Weitere ermöglicht hat. So dienen die Anderen nicht als Kontrastfolie zur Abgrenzung (z. B. als Nichtchristen), sondern können als Andersgläubige wahrgenommen werden. Die Anderen stellen infrage und regen zum Nachdenken an. So kann Differenz zum Ermöglichungsgrund für Fragen und Erkenntnis werden, kann zu denken geben sowie zum Neudenken und Umdenken anregen. In der Konfrontation mit befremdenden religiösen Traditionen eröffnet sich die Chance der „Selbstidentifizierung mit Hilfe der Augen der Anderen“ (H. Simpfendörfer). Es könnte sogar „zu weiterreichenden, manchmal vielleicht beunruhigenden Revisionen des eigenen religiösen Selbstverständnisses“ kommen, so nicht „die Wahrnehmung fremder Religionen“ nur dazu benutzt wird, um „einen harmonischen Zuwachs an Einsicht und einen versöhnlichen Abbau von Vorurteilen“¹¹ zu gewinnen.

Hier ist zu erinnern an den entscheidenden Beitrag, den etwa die Ökumenische Morgenfeier zur Ökumene in Österreich geleistet hat. Ab 1967 sendete der Österreichische Rundfunk an jedem Sonn- und Feiertag die Ökumenische Morgenfeier, in der je ein Vertreter von drei christlichen Kirchen ein religiöses Thema behandelte. Bei der Gestaltung dieser beinahe 30 Jahre andauernden Sendereihe wurden die Gestalter und Gestalterinnen auf ganz intensive Weise persönlich, spirituell und theologisch miteinander vertraut.¹²

(3) Zusammenhalt sichern durch Ausblenden / Verdrängen von (religiöser) Differenz

Die Vorstellung dahinter ist: Ohne Differenz gäbe es keine Differenzen. Religion gibt es aber in vielfacher Weise nur konkret. Wenn religiöse Differenz primär als eine Quelle von Konflikten und nicht als Teil von deren Lösung gilt, scheint der Bedarf nach gemeinschaftlichen Ritualen, die transzendenzoffen sein sollen, dann besser „gott-los“ befriedigt werden zu können. Das Ergebnis ist Gleich-Gültigkeit. Zugleich führt Ausblenden und Verdrängen zu einem Realitätsverlust, weil damit ja die von religiöser Differenz bestimmte Wirklichkeit nicht abgeschafft wird.

¹⁰ Die Bedeutung von Beziehung für religiöse Bildung ist besonders herausgearbeitet in BOSCHKI: Einführung in die Religionspädagogik, 107–111.

¹¹ ZIRKER: Islam, 309.

¹² WALLNER: Das heilige Experiment, 128–136.

Von der Notwendigkeit einer christlichen Theologie religiöser Pluralität und einer islamischen Theologie religiöser Pluralität

Solange religiöse Pluralität als nicht zu verändernde gesellschaftliche Realität akzeptiert werden muss, bleibt nur, sich – oft schmerzlich – zu fügen sowie Theorie und Praxis den Gegebenheiten eben anzupassen. Eine christliche Theologie, die religiöse Pluralität positiv würdigen kann, eröffnet hingegen neue Möglichkeiten. Kardinal König formulierte programmatisch: „Ich interessiere mich deshalb für andere Religionen, *weil* ich Christ bin.“¹³ Weitergehend lautet die Frage: Welche Rolle spielen die Anderen als Subjekte für Christinnen und Christen, für Christwerden Lernen¹⁴ sowie für die Theologinnen und Theologen, wie auch für die christliche Theologie? Einen für mich herausragenden Ansatz will ich hier ganz kurz vorstellen, einen Ansatz christlicher Theologie religiöser Pluralität. Ein islamischer Ansatz wäre natürlich auch zu skizzieren. Um das Ergebnis eines Seminars zu Interreligiösem Lernen für Studierende der Islamischen Religionspädagogik zu bilanzieren, fehlt hier die Möglichkeit. Jedenfalls war eine der Einführungsaufgaben: „Welche Prinzipien islamischer Theologie gebieten Respekt und Anerkennung für Andersgläubige und Andersdenkende?“

Jacques Dupuis – Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus¹⁵

Jacques Dupuis hat eine christliche Theologie des religiösen Pluralismus erarbeitet, von der er selbst sagt, dass diese stets ein Unterwegs-Sein zu einer solchen Theologie bleibe. Er entwickelt drei Interpretationsschlüssel, von denen ich hier nur den dritten skizziere, das „regnozentrische Modell“. Es ermöglicht, „eine Vorstellung davon zu bekommen, wie das Christentum und die anderen religiösen Traditionen gemeinsam an der universalen Wirklichkeit des Reiches Gottes Anteil haben, das zusammen seiner eschatologischen Fülle entgegen aufzubauen, sie berufen sind“. Als „Sakrament des Reiches Gottes“ ist die Kirche „im Dienste dieses Reiches, was auch den interreligiösen Dialog einschließt“¹⁶. Die drei abschließenden Fragen von Dupuis sollen doch kurz ausgeführt werden:

Was ist der Sinn des religiösen Pluralismus?¹⁷

Ist der religiöse Pluralismus eine faktische Wirklichkeit (*de facto*), die man zur Kenntnis nehmen, aber nicht billigen muss, oder ist er theologisch gesehen eine berechtigte Wirklichkeit (*de iure*)? In diesem Fall kann der religiöse Pluralismus willkommen geheißen werden. Lässt Gott den religiösen Pluralismus nur zu, fragt Dupuis, oder ist er von Gott gewollt? Für Edward Schillebeeckx ist die Vielfalt der Religionen kein Übel, „das man beseitigen müsste, sondern ein Reichtum, den man willkommen heißen muss und an dem man sich erfreuen kann“¹⁸. Viele Begründungen für einen Pluralismus *de jure* sind für Dupuis zu einfach oder

¹³ KÖNIG: The Tablet, 16.01.1999, zit. n. WINKLER: Vorwort, 20.

¹⁴ Für den Religionsunterricht s. a. JÄGGLE: Der christliche Religionsunterricht und die Anderen, 135–154.

¹⁵ DUPUIS: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus.

¹⁶ DUPUIS: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus, 526f.

¹⁷ DUPUIS: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus, 527ff.

¹⁸ SCHILLEBEECKX: Church, 164 [zit. n. DUPUIS: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus, 528].

beruhen auf einer verkürzten Sicht von Religion als menschlich begrenzte Suche nach Gott. Für Dupuis hat Religion „ihren Urgrund in einer göttlichen Selbstmitteilung an die Menschen“ und daher beruht „das Prinzip der Pluralität auf dem überfließenden Reichtum und der Vielfalt der Selbstoffenbarungen Gottes an die Menschheit“. Er betont die Bedeutung des Eröffnungssatzes des Hebräerbriefes: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten“ (Hebr 1,1), und fasst seine Überlegungen so zusammen: „Ein prinzipieller religiöser Pluralismus beruht auf der Unermesslichkeit Gottes, der Liebe ist.“

Wie ist die relationale Einzigartigkeit und Universalität Jesu Christi zu verstehen?¹⁹

Für Dupuis ist es wichtig, über das exklusivistische und das inklusivistische Paradigma hinauszugehen, „ohne sich jedoch auf das pluralistische Paradigma zu beziehen, das auf der Negation des konstitutiven Heils in Jesus Christus beruht“. Die Einzigartigkeit Jesu Christi hat für ihn einen relationalen Charakter. Wenn Jesus Christus, der konstitutiv für das Heil aller ist, „die Heilsgeschichte zu ihrem Höhepunkt bringt, dann nicht durch Ersetzen oder Verdrängen, sondern durch Bestätigung und Vollendung“. So kann Dupuis feststellen: „In der gesamten Geschichte Gottes mit der Menschheit sind mehr göttliche Wahrheit und Gnade wirksam, als in der christlichen Tradition allein zugänglich wären.“

Wie ist die wechselseitige Komplementarität und Konvergenz zwischen dem Christentum und den anderen Religionen zu verstehen?²⁰

In einer wechselseitigen Komplementarität führt nach Dupuis eine dynamische Interaktion zwischen zwei religiösen Traditionen zu einer gegenseitigen Bereicherung. Dabei hat der interreligiöse Dialog „die Aufgabe, die potentielle Konvergenz, die den religiösen Traditionen inhärent ist, in eine konkrete Wirklichkeit zu verwandeln“. So leistet er „einen Beitrag zum Aufbau des Reiches Gottes in der Geschichte“. Die Konvergenz zwischen den religiösen Traditionen wird aber ihr Ziel erst in der eschatologischen Fülle des Reiches Gottes erreichen.

Und eine Praktische Theologie des religiösen Pluralismus?

Diese muss wohl erst noch geschrieben werden. Es wäre möglich, die Situation religiöser Pluralität als Kairos, als Zeichen der Zeit unter dem Zuspruch und Anspruch Gottes praktisch-theologisch zu würdigen. Dies bedeutet, Formen des Zusammenlebens, kirchliche Normen, aber auch christliche Lebensformen dahingehend zu befragen, inwieweit sie mit dem Reichtum religiöser Pluralität, die wir Gott zu verdanken haben, angemessen umgehen, also die Situation religiöser Pluralität gewissermaßen produktiv werden lassen. Was bedeutet es praktisch-theologisch, wenn die katholische Kirche verbindlich erklärt, „mit Hochachtung auch die Muslime“²¹ zu betrachten?

Praktisch-theologisch relevant ist der Blick auf den Dialog des Zusammenlebens, des geteilten Alltags, auf den Dialog des Zusammenarbeitens, der gemeinsamen Arbeit an der Ver-

¹⁹ DUPUIS: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus, 529f.

²⁰ DUPUIS: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus, 530–532.

²¹ *Nostra aetate* 3.

wirklichung des Reiches Gottes, und auf den Dialog der spirituellen Erfahrung, der geteilten Erfahrung Gottes heute. Gemäß der ökonomischen Marktlogik bedeutet religiöser Pluralismus letztlich Konkurrenz der religiösen Marktakteure – mit allen Konsequenzen. Gemäß der von Dupuis entwickelten theologischen Logik bedeutet religiöser Pluralismus ein Geschenk Gottes, Ausdruck seiner unermesslichen Liebe, die gemeinsam bezeugt wird und ein fruchtbares Zusammenleben und -arbeiten ermöglicht. Für die Praxis des interreligiösen Dialogs wäre dabei die Unterscheidung von Felix Körner²² hilfreich, wonach die Praxis des Dialogs drei Beziehungsformen annehmen kann: (1) „side by side“: Hier geht es um gemeinsame Förderung von Gemeinwohl und Gerechtigkeit, wofür gegenseitiger Respekt und Offenheit notwendig sind; (2) „face to face“: Hier geht es um ein Gespräch, in dem auch Schmerz- und Kritikpunkte benannt werden, in dem Begegnung zu Freundschaft wird und der spirituelle Reichtum geteilt werden kann; (3) „back to back“: In einer Beziehung, in der Menschen einander ständig im Auge behalten wollen, fehlt das Vertrauen, aber wer sich von jemand abwendet, vertraut, dass der andere einem nicht in den Rücken fällt. Menschen, die Rücken an Rücken stehen, sehen jeweils etwas anderes, können die je eigene Tradition vertieft befragen, wer Rücken an Rücken steht, heißt übrigens im Türkischen: „Freund“.

Zum Abschluss

Der Dialog der spirituellen Erfahrung benötigt eine Basis, die der Dialog des Zusammenlebens bildet. Er benötigt gegenseitige Wertschätzung, Anerkennung, Vertrauen und einen „safe space“, in dem niemand Angst haben muss, sich verletzbar zu machen. Im „Vor-Gott-Stehen“ ist jeder und jede nackt und bloß. Im „Vor-Gott-Stehen“ können auch die Abgründe offenbar werden.

Dem vielfach an Schulen vorhandenen Wunsch nach einer multi-religiösen Feier sollte folglich kritisch-skeptisch begegnet werden mit den Fragen, ob es nur darum geht, durch eine Feier ein mangelndes Zusammenleben zu überdecken. Und ob ein „safe space“ tatsächlich gegeben ist.

Literatur

- BOSCHKI, Reinhold: Einführung in die Religionspädagogik. Darmstadt 2012, 107–111.
 Christen und Muslime Tür an Tür, in: memo. Ökumenischer Manuskriptdienst für religiöse Sendung im ORF 7, H. 4, 22–24.
 DUPUIS, Jacques: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus. Innsbruck/Wien 2010.
 ECKHOLT, Margit / WENDEL, Saskia (Hg.): Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt. Ostfildern 2012.
 GRAMSCI, Antonio: Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Hg. vom Deutschen Gramsci-Projekt unter d. wiss. Leitung von Klaus BOCHMANN u. Wolfgang Fritz HAUG. Hamburg 1996, Bd. 7. Hefte 12–15, 1497–1788.
 HALÍK, Tomáš: Europas Leib und Seele, in: Die Furche Nr. 43 / 23. Oktober 2003, 7 (red. Auszug aus dem Vortrag „Europa und Abrahams Erbe“, aus dem Engl. v. O. Friedrich).

²² KÖRNER: Rücken an Rücken, 235–243.

- HEINE, Susanne/ÖZSOY, Ömer/SCHWÖBEL, Christoph/TAKIM, Abdullah (Hg.): Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie. Gütersloh 2014.
- JÄGGLE, Martin: Der christliche Religionsunterricht und die Anderen, in: ESSMANN, Karl-Richard/MAYRHOFER, Erhard (Hg.): Leben im Gespräch. Impulse für eine zeitgemäße Religionspädagogik. Wien 2006, 135–154.
- DERS.: Katechese in einer multireligiösen Gesellschaft. Praktisch-theologische Perspektiven, in: ALTMAYER, Stefan/BITTER, Gottfried/BOSCHKI, Reinhold (Hg.): Christliche Katechese unter den Bedingungen der „flüchtigen Moderne“. Stuttgart 2016, 53–61.
- WINKLER, Ulrich: Vorwort des Herausgebers, in: DUPUIS, Jacques: Unterwegs zu einer Theologie des religiösen Pluralismus. Hg. von Ulrich Winkler, übersetzt von Sigrid Rettenbacher unter Mitarbeit von Christian Hackbarth-Johnson und Wilhelm Schögggl. Innsbruck/Wien 2010, 19–22.
- KÖRNER, Felix: Rücken an Rücken. Die dritte Dimension interreligiösen Miteinanders, in: AUGUSTIN, George/SAILER-PFISTER, Sonja/VELLGUTH, Klaus (Hg.): Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft. Freiburg im Breisgau 2014, 235–243.
- MEISSNER, Volker/AFFOLDERBACH, Martin/MOHAGHEGHI, Hamideh/RENZ, Andreas (Hg.): Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure. Freiburg im Breisgau/Wien 2014.
- SCHILLEBEECKX, Edward: Church. The Human Story of God. London 1990.
- SCHMID, Hansjörg/RENZ, Andreas/SPERBER, Jutta (Hg.): „Im Namen Gottes ...“. Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam. Regensburg 2006.
- SUNDERMEIER, Theo: Den Fremden verstehen. Göttingen 1996.
- WALLNER, Leo: Das heilige Experiment, in: ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN IN ÖSTERREICH (Hg.): Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich. Wien/Graz/Klagenfurt 2008, 128–136.
- ZIRKER, Hans: Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen. Düsseldorf 1993.