

ANJA MIDDELBECK-VARWICK

Anspruch und Wirklichkeit interreligiöser Dialoge – eine katholische Perspektive

1 Vom „Multi-Kulti-Ideal“ zur Dialogskepsis und neuen Religionskritik

Eine ganze Weile schien es so, als seien interreligiöse Dialoge hierzulande quasi omnipräsent. Die Kirchen organisierten und initiierten sie in Gemeinden, Verbänden, Diözesen, auf Katholikentagen oder in ihren Akademien. Bis in die 1990er-Jahre galt zudem gesellschaftlich die so genannte „Multi-kulturalität“ weithin als ein großes Ideal, die Vielfalt der Religionen und Kulturen als zu förderndes Gut, das entsprechend harmonisch gelebte Miteinander als zu erreichendes Ziel.

Die Ereignisse des 11. Septembers 2001 markierten nicht nur in Bezug auf das Gespräch mit „dem“ Islam eine verheerende Wende: Verstärkt wurden Zweifel am Sinn interreligiöser Dialoge laut, vermehrt wurde fortan problematisiert, warum und wozu dieser überhaupt geführt werde. Die einsetzende innerchristliche Kritik an einer vermeintlich allzu blauäugigen Dialogindustrie wird gegenwärtig verstärkt durch jene gesellschaftlichen Stimmen, die den Religionsgemeinschaften gegenüberstehen. Sie sehen Religionen generell vor allem als Quelle für Gewalt, Konflikte und Kriege. Ihnen wird nicht mehr zugetraut, dass sie Sinn stiften und Frieden schaffen.

Diese Ansichten wirken auf die Dialoge der christlichen Kirchen zurück und stellen sie vor neue Anfragen. Angesichts der aktuell andauernden Gräueltaten von ISIS, al-Quaida, Boko Haram und anderen, angesichts von Agitationen der Salafisten werden insbesondere die ohnehin schon vorhandenen

Ängste gegenüber „dem Islam“, dem man pauschal die Ursache dafür zuweist, befeuert, und eine immer größere Islamophobie, ja Islamfeindschaft greift in allen Schichten der Gesellschaft um sich.¹ Hinzu kommen in Europa mit den Flüchtlingsströmen neue Abgrenzungsmechanismen insbesondere gegenüber Menschen aus muslimisch geprägten Ländern. Schon vorab daher ein klares Plädoyer: Angesichts all dessen, was hier nur angedeutet werden kann, gibt es keine Alternative zum Dialog! Es gibt keine Alternative zum Dialog der Religionen untereinander und keine Alternative zum Dialog der Religionsgemeinschaften mit der Gesamtgesellschaft. Der interreligiöse Dialog ist in diesen Tagen eine der vordringlichen Aufgaben der christlichen Kirchen.²

Doch was meint der interreligiöse Dialog heute näherhin? Inwiefern kann er ein theologischer Dialog sein, bei dem es um zentrale Glaubensfragen geht, und inwiefern geht es doch eher um ein ethisches Zusammenwirken von Glaubensgemeinschaften? Vorangestellt seien der Beantwortung dieser Fragen zunächst einige Überlegungen aus römisch-katholischer Perspektive, die mit einem Blick auf die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (*Nostra aetate*)“ des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962 – 1965) beginnen sollen.

2 *Nostra aetate* (NA): Die „Magna Charta“ der katholischen Dialoge

Ohne Frage kann das Konzilsdokument *Nostra aetate* auch fünfzig Jahre nach seiner Verabschiedung zu Recht als das katholische Grundsatzdokument des Interreligiösen Dialogs gelten.³ Eine solche Einschätzung übersieht nicht den anfanghaften Charakter, von dem *Nostra aetate* in vielen Passagen geprägt ist. Auch übersieht sie nicht die Schiefen und Leerstellen,

¹ Vgl. Middelbeck-Varwick, Anja, Warum der Islamismus unislamisch ist. Von friedliebenden Muslimen und terroristischen Extremisten, in: Politikum 3/2015, 74–80.

² Vgl. weiterführend: Bernhardt, Reinhold, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005. Für eine kommentierte Textdokumentation vgl. Furlinger, Ernst (Hg.), „Der Dialog muss weitergehen“. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog (1964 – 2008). Freiburg 2009.

³ Mein Blick auf *Nostra aetate* ist primär geprägt von meinem Interesse an den christlich-muslimischen Beziehungen, zu denen ich wissenschaftlich und innerhalb verschiedener Dialogprojekte arbeite. Zum anderen bin ich geprägt von einer Theologie im Angesicht Israels, wie sie mein Kollege Rainer Kampling am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin vertritt. Beide Prägungen beeinflussen meinen Blick auf *Nostra aetate*. Vgl. Kampling, Rainer, Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel, hg. von Blum, Matthias, Stuttgart 2002.

die Brüche und Spannungen, die das Dokument ebenfalls enthält.⁴ Hierzu eine knappe Skizze:

Mit dem Konzil hat sich die katholische Kirche erstmals den Fragen des religiösen Pluralismus gestellt, erstmals eine dialogische Öffnung versucht und erstmals die anderen Weltreligionen positiv gewürdigt. Wenn wir heute eine breit gefächerte religionstheologische Debatte führen und die vielen spezifischen Dialoge mit dem Judentum, dem Islam, dem Buddhismus und dem Hinduismus sich vielfältig ausdifferenziert haben, so hat dies in diesem Dokument nicht nur einen ersten gewichtigen Anstoß, sondern auch seine Grundlegung. Doch behandelt NA nicht alle Religionen in gleichem Maße. Insbesondere und allem voran nimmt die Erklärung das Judentum in den Blick. Dies erklärt sich aus der Entstehungsgeschichte des Textes, für den die so genannte „Judenerklärung“ auf dem Konzil den Ausgangspunkt bildete. NA führt grundlegend ein neues Verhältnis von Kirche und Judentum ein, verhandelt dann in einem weitaus kürzeren Passus in NA 3 erstmals explizit das Verhältnis der Kirche zu den Muslimen; auf Hinduismus und Buddhismus wird hingegen nur äußerst knapp Bezug genommen.

2.1 Judentum und Islam – oder: die beiden monotheistischen Verwandten

Die katholischen Dialoge mit den beiden monotheistischen Religionen Judentum und Islam haben im Anschluss an das Konzil recht getrennte Wege genommen.⁵ Doch beide Dialoge haben, in deutlich zu unterscheidender Gewichtung, ihre jeweilige Stoßrichtung mit der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* (1965) erhalten. Während sich die Israeltheologie der Kirche nachfolgend jedoch sehr differenziert entwickelt hat, konnte das christlich-muslimische Gespräch erst in jüngerer Zeit Fahrt aufnehmen und zu systematischen Einzelfragen vordringen. Mit der zunehmenden theologischen Aufmerksamkeit für den Islam kehren die vom Konzil offen gehaltenen Fragen wieder.⁶ Doch ist bis heute

⁴ Im Folgenden beziehe ich mich maßgeblich auf: Renz, Andreas, *Die Katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre Nostra aetate, Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption*, Stuttgart 2014. Vgl. auch: Siebenrock, Roman, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra Aetate*, in: *HTk Vat II Bd. 3*, Freiburg i.Br. 2005, 591–693; Vöcking, Hans, *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation*, Freiburg i.Br. 2010.

⁵ Der folgende Abschnitt entspricht in einigen Passagen dem Beitrag: Middelbeck-Varwick, Anja, *Was bedeutet die Israeltheologie für ein theologisches Verstehen des Islam?*, in: *CIBEDO-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen*, Heft 4/2014, 152–160.

⁶ Vgl. Renz, *Die katholische Kirche* (Anm. 4), 215–217.

von einer über die Aussagen des Konzils hinausgehenden „Islamtheologie“ der Katholischen Kirche leider kaum zu reden. Auch fällt auf, dass sich eine Explikation der Relation zum Judentum in den heutigen christlich-muslimischen Dialogen kaum reflektiert findet (und umgekehrt). Beide Dialoge scheinen auf je eigenen Wegen unverbunden voranzuschreiten.

Derzeit liegt der Schwerpunkt des interreligiösen Dialogs in Mitteleuropa ohne Frage auf dem christlich-muslimischen Gespräch, was schlicht an der wachsenden Anzahl europäischer Musliminnen und Muslimen liegt. Mit Abstand dazu hat der etabliertere christlich-jüdische Dialog nach wie vor besonderes Gewicht. In Deutschland gewiss aus Gründen der geschichtlichen Verantwortung (Schoa), theologisch aber darüber hinaus auch aufgrund der bleibenden Verwiesenheit des Christentums auf das Judentum. In Bezug auf die Rede von Gott nach der Schoa stellt der derzeitige Generationenwechsel eine besondere Herausforderung dar: Immer weniger Menschen jener Generation, die den Nationalsozialismus und den Holocaust miterlebt und überlebt hat, können diesen Dialog noch aktiv gestalten oder als Zeitzeugen befragt werden. Wie Andreas Renz schreibt: „Die Generation, die den Dialog nach dem Krieg und dem Konzil maßgeblich geprägt hat, tritt allmählich ab. Wichtige Institutionen, wie die Gesellschaften für jüdisch-christliche Zusammenarbeit, sind nicht selten hinsichtlich der Mitgliederstrukturen überaltert, junge Menschen sind für das Engagement in diesen traditionellen Formen nur mühsam zu gewinnen.“⁷

Hinsichtlich einer theologischen Relationierung von „Kirche und Israel“ hat das Konzil in NA 4 das antijüdische Paradigma der Substitution, Enteignung und Verwerfung verabschiedet. Eine entsprechende Revision der christlichen Lehre über das Judentum hat stattgefunden bzw. gehört zu den bleibenden Aufgaben christlich-theologischer Reflexion.⁸ Wenngleich zweifelsohne auch hier Problemüberhänge bestehen, so hat sich doch ein grundlegender Wandel vollzogen.⁹ Das biblische Judentum – wie in anderer Weise auch das nachbiblische Judentum – besitzt für das christliche Selbstverständnis eine fundamentale Relevanz, „Israel“ ist und bleibt für die christliche Identität konstitutiv. Das biblische Israel ist und bleibt die Wurzel der Bestimmung des Verhältnisses vom Christentum zum Judentum. Der Bund mit dem „Volk Israel“ hat als niemals gekündigter, erster Bund Bestand. Walter Kasper formulierte im Rahmen seines Vortrags vom 11. März 2007 anlässlich der Eröffnung der „Woche der Brüderlichkeit“ in München: „Schließlich:

⁷ Ebd. 214.

⁸ Vgl. Hünermann, Peter/Söding, Thomas (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten*, Freiburg i.Br. 2003.

⁹ Vgl. Renz, *Die katholische Kirche* (Anm. 4), 178–190.

Jesus selbst war Jude, seine Mutter Maria war eine jüdische Frau, das Gebet, das er uns hinterlassen hat, das „Unser Vater“, atmet jüdischen Geist und jüdische, d. h. hebräisch/aramäische Sprachgestalt. Nach Paulus wurde der Bund mit dem auserwählten Volk nie gekündigt und aufgehoben (Röm 9,6; 11,29); das Judentum ist die Wurzel, in die das Christentum eingepfropft ist und die es bleibend trägt (Röm 11,17f). So stehen Juden und Christen in einem Verhältnis zueinander, das es sonst in der ganzen Religionsgeschichte nicht gibt und das religions-geschichtlich *einmalig* ist.¹⁰

Dass der Bund mit „Israel“ nicht im neuen Bund aufgehoben ist und nie widerrufen wurde, ist kirchliche Lehre.¹¹ Entsprechend bedeutet dies für den „Neuen Bund“: Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi schreiben sich in die dem Volk Israel zugesagte Treue ein.

Die christliche Wertschätzung des jüdischen Glaubens steht außer Frage, wie Klaus von Stosch schreibt: „Grund für diese Einschätzung ist einerseits die Unverbrüchlichkeit der Bundeszusage Gottes, die nicht in der Treue Israels, sondern in der Treue Gottes gründet und deswegen genauso wenig verloren gehen kann wie die Erwählung Israels. Andererseits gründet die bleibende Wertschätzung des Christentums für das Judentum in der Tatsache, dass sich Jesus von Nazaret – nach allem, was wir historisch über ihn wissen – Zeit seines Lebens als Jude verstanden hat. Es ist nun aber nicht vorstellbar, den Glauben desjenigen, den man als den eigenen Heilmittler bekennt, in irgendeiner Weise als defizitär zu kennzeichnen, so dass die Würdigung des Judentums dem Christentum zuinnerst eingeschrieben ist. So wie das Alte und Erste Testament bleibend und gleichberechtigt zur einen Bibel gehört, so ist auch das Judentum als der ursprüngliche Adressat dieser Schrift bleibend mit dem Christentum verbunden.“¹² Entsprechend ist die bleibende Erwählung Israels eine der Christologie innewohnende Dimension. Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Messias stellt Rückfragen an jede allzu hohe Christologie.¹³ Auch hat die Anerkennung der bleibenden Erwählung des Gottesvolkes und des niemals gekündigten Bundes Konsequenzen für die Soteriologie: Die Juden befinden sich bereits in einem Heilsbund mit Gott. Das in Jesus Christus offenbar gewordene Heilshandeln Gottes bedeutet das Heil „der Völker“, d. h. aller Menschen. In Bezug auf die soterio-

¹⁰ Walter Kardinal Kasper, Festvortrag am 11. März 2007 in München anlässlich der Eröffnung der „Woche der Brüderlichkeit“, einzusehen unter: www.kardinal-kasper-stiftung/de/vortraege.html.

¹¹ Dies hält nicht zuletzt der Katechismus der Katholischen Kirche (1993) in Nr. 121 ausdrücklich fest: „[...] denn der Alte Bund ist nie widerrufen worden.“

¹² Stosch, Klaus von, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u. a. 2012, 270.

¹³ Vgl. hierzu z. B. Wengst, Klaus, *Jesus zwischen Juden und Christen*, Stuttgart 2004; Thoma, Clemens, *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994.

logische Bedeutung Jesu Christi, so hat es Rainer Kampling formuliert, ist zudem stärker noch hervorzuheben, „dass der Kirche aus den Völkern durch Jesus Christus Zugang zum Gott Israels und zu seinem Gesetz gewährt wurde“. ¹⁴ Ganz Israel wird gerettet werden, aber nicht nur Israel, sondern Gott erbarmt sich aller Menschen. Entsprechend bedarf es zwar einer Mission der „Völker“, aber keinesfalls der Juden.

Für eine christliche Theologie in der Linie von *Nostra aetate* ist heute klar, dass sie nur im Angesicht Israels unternommen werden kann. Hierdurch verbietet sich jedwede Überbietungsstrategie oder Ablösungslogik. Sehr wohl geboten aber bleibt ein intensives Gespräch der Dogmatik mit der jüdischen Theologie. Erneut wird deutlich, dass die Israeltheologie nicht neben der Religionstheologie verhandelt werden kann – und umgekehrt. ¹⁵

Im Vergleich zu diesen Überlegungen sind die theologischen Reflexionen zum Islam noch weitaus stärker von Suchbewegungen geprägt. Das Konzil hat mit NA 3 eine zweifelsohne weitsichtige und eminent bedeutsame Grundlegung geschaffen. Doch die Aussagen des Konzils sind andererseits sehr deutlich, was ihre Haltung und Grundoption angeht. Schon in *Lumen gentium* 16 heißt es zu den Muslimen:

„Die Heilsabsicht umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die, indem sie bekennen, dass sie den Glauben Abrahams festhalten, mit uns den einzigen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird“ (LG 16).

Die Muslime werden hier in die Heilsabsicht Gottes eingeschlossen, d. h. ihr Glaube wird vom Zweiten Vatikanum zweifelsohne nicht gleichrangig, aber doch als Heilsweg anerkannt. Im dritten Artikel von *Nostra aetate* werden dann bewusst die Gemeinsamkeiten von Muslimen mit dem Christentum betont. ¹⁶ „Mit Wertschätzung“, also sehr anerkennend spricht der Text über den

¹⁴ Kampling, Im Angesicht Israels (Anm. 3), 236.

¹⁵ Der Salzburger Theologe Ulrich Winkler fordert daher eine Kongruenz von Israeltheologie und Religionstheologie. Vgl. z. B. die beiden Beiträge: Die unwiderrufene Erwählung Israels und das Wahre und Heilige anderer Religionen. Von der Israeltheologie und Religionstheologie zur Pluralismusfähigkeit der Religionen als interreligiöse Kriteriologie, in: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2005, 233–272, und: Von Gotteskindern, Heiden und Teufelskindern. Religionstheologie versus Israeltheologie – ein neuer Diskurs des Vergessens?, in: Winkler, Ulrich, Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie (STS 46, interkulturell 10), Innsbruck 2013, 101–149.

¹⁶ Hier lautet der viel zitierte Artikel 3 (1965): „Mit Wertschätzung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den einzigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der die Menschen angesprochen hat, dessen auch verborgenen Ratschlüssen mit ganzem Herzen sich zu unterwerfen sie bemüht sind, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den sich der islamische Glaube gern bezieht. Jesus, den sie zwar nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren sei-

Glauben und die Glaubenspraxis der Muslime. Das monotheistische Bekenntnis, das Bekenntnis zum „einzigen Gott“ wird als das Proprium muslimischen Glaubens unterstrichen, wobei die wichtigsten islamischen Attribute zur Beschreibung Gottes verwendet werden. Die Formulierung „der die Menschen angesprochen hat“ impliziert die Identität des einen jüdischen, christlichen und muslimischen Gottes. Allerdings findet der Koran ebenso wenig Erwähnung wie der Prophet Muhammad.¹⁷ Dies ist oft kritisiert worden, zum einen, weil mit dem Verschweigen des islamischen Propheten die zweite Hälfte des muslimischen Glaubensbekenntnisses ausgeblendet wird, zum andern, weil die Nichterwähnung des Korans die muslimische Offenbarung in ihrem zentralen Text ignoriert.¹⁸ Mit der weit gefassten Formulierung „der zu den Menschen gesprochen hat“ wird vermieden, dem Islam – konkret dem Propheten Muhammad und dem Koran – einen Ort in der christlichen Heilsökonomie – oder aber ihr gegenüber – zuzuweisen. Genannt wird hingegen Abraham als der sich Gott Unterwerfende, der als großes Glaubensvorbild gilt. Auch wird die Verehrung Jesu als Prophet gewürdigt, wobei sich hier der knappe Zusatz „den sie zwar nicht als Gott anerkennen“ angefügt findet. Es fehlen auch hier die damit einhergehenden Kontroversen, wie zum Beispiel die Bestreitung des Kreuzestodes Jesu. Im Interesse der Betonung von Gemeinsamkeiten wird selbst die „manchmal“ vorkommende Anrufung Mariens erwähnt. Zudem wird die islamische Ethik und Glaubenspraxis gewürdigt, und schließlich erinnert NA 3 an die konfliktreiche Geschichte der christlich-muslimischen Begegnung, die man nun im Interesse eines gemeinsamen Eintretens für „den Frieden und die Freiheit“ beiseitelassen, ja vergessen solle.

Zum Zeitpunkt des Konzils mag dies ein sinnvoller, konsequenter Neuanfang gewesen sein, doch ist inzwischen die Zeit der Aufarbeitung des Ver-

ne jungfräuliche Mutter Maria und rufen sie manchmal auch andächtig an. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichts, da Gott allen Menschen vergelten wird, nachdem sie auferweckt sind. Daher legen sie auf ein sittliches Leben Wert und verehren Gott besonders in Gebet, Almosen und Fasten. Da aber im Ablauf der Jahrhunderte zwischen Christen und Muslimen nicht wenige Meinungsverschiedenheiten und Feindschaften entstanden sind, ermahnt die Hochheilige Synode alle, dass sie sich, indem sie das Vergangene vergessen, aufrichtig um gegenseitiges Verständnis mühen und gemeinsam für alle Menschen soziale Gerechtigkeit, sittliche Güter sowie Frieden und Freiheit schützen und fördern“ (NA 3).

¹⁷ Vgl. weiterführend: Middelbeck-Varwick, Anja, Der projektierte Prophet. Zur Wahrnehmung Muhammads im Kontext christlicher Theologie, in: Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik, online-Ausgabe 2/2011, 1–36, http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/eug-2-2011_middelbeck-varwick.pdf (1.10.2015).

¹⁸ Hierin folge ich Zirker, Hans, Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999, 18–20. Ausführlicher dazu mein Beitrag: Middelbeck-Varwick, Anja, Wem gehört der Koran? Christliche TheologInnen interpretieren den Koran, in: CIBEDO-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen 11 (2016), 1, 15–22.

gangenen gekommen, damit es wahrhaft zu einer neuen Weise der gegenseitigen Verständigung kommen kann. Vor allem aber bedarf die christliche Theologie heute eines weitergehenden Nachdenkens über die Bedeutung der muslimischen Offenbarung. Eine christliche Islamtheologie wäre 2015 – in der Linie des Konzils gesprochen – ein „Zeichen der Zeit“. Dennoch: *Nostra aetate* 3 markiert insgesamt – nach Jahrhunderten der wechselseitigen Verunglimpfungen von Christen und Muslimen – fraglos einen Wendepunkt und erstmals überhaupt eine positive Bezugnahme auf den muslimischen Glauben.

2.2 Hinduismus und Buddhismus – oder: die beiden „ganz anderen“ Religionen

Dass die Andersgläubigen, oder besser die „anderen Gläubigen“ (Felix Körner), nicht mehr die zu Bekehrenden sind, sondern zu PartnerInnen im Dialog der Religionen werden, zeigt sich auch mit Blick auf Hinduismus und Buddhismus. Im Vergleich zu Judentum und Christentum kommen diese beiden Religionen allerdings in NA 2,2 explizit nur äußerst knapp zur Sprache. In Bezug auf „den“ Hinduismus wird gesagt: „So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck und suchen durch asketische Lebensformen oder tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage“ (NA 2,2).

Auch hier ist das Bemühen um eine positive Bezugnahme und Würdigung spürbar: Der Versuch wird unternommen, den diversen philosophischen, mythischen wie asketischen Religionsdimensionen, die unter dem Begriff „Hinduismus“ firmieren, andeutungsweise Rechnung zu tragen; auch hier werden jedoch die heiligen Schriften (Veden, Upanishaden, Bhagavadgita) nicht ausdrücklich erwähnt.¹⁹

Und doch hat erstmals ein Konzil der katholischen Kirche offiziell – und noch dazu in positivem Grundton – auf den „Hinduismus“ Bezug genommen. Auch wenn der eine Satz der Vielfalt der hinduistischen Traditionen und den vielen Einzelfragen natürlich nicht gerecht werden kann, so wird doch das Bemühen um Gottsuche der Hindus grundlegend gewürdigt. Das Selbstverständnis der Hindu-Religionen ist damit jedoch noch nicht im Blick.

¹⁹ Vgl. Renz, Die katholische Kirche (Anm. 4), 134.

Heute ist der Hinduismus mit seinen verschiedenen Ausrichtungen die drittgrößte Weltreligion.²⁰ In den Ländern des Westens ist er in unterschiedlicher Dichte präsent (z.B. durch Migration oder durch missionarische Strömungen des Neo-Hinduismus). In Deutschland leben etwa 100 000 Menschen, die sich dem Hinduismus zugehörig sehen. Eine organisierte, strukturierte Dialogarbeit findet sich insgesamt wenig: Zwar gibt es in Indien Dialogzentren, doch gilt dies kaum für Europa. Zwar fühlen sich viele Menschen, auch Christinnen und Christen, durch die traditionelle Spiritualität angezogen, doch beschränkt sich der Kontakt mit den hinduistischen Traditionen eher auf die Yogapraxis oder das Anwenden von Ayurvedamethoden zur Heilung.²¹ Was davon eine dezidiert religiöse Praxis ist und wie diese potenziell anzunehmenden (interreligiösen) Übergänge bzw. die selektiven Vereinnahmungen zu bewerten sind, wäre näher zu reflektieren. Hinsichtlich der theologischen Fragen steht die Diskussion um die Reinkarnationslehre, das Verständnis von Welt und Geschichte und das Kastenwesen im Fokus.²² Doch bleibt der christlich-hinduistische Dialog aus europäisch-theologischer Perspektive ein Feld weniger Expertinnen und Experten.²³

In Bezug auf den Buddhismus findet sich wiederum nur ein einziger Satz im Konzilstext. Dieser lautet: „In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung erreichen oder – sei es durch eigene Bemühung oder vermittelt höherer Hilfe – zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen“ (NA 2,2).

Dieser Satz zum Buddhismus lässt wiederum gewisse Differenzierungen vermissen, doch auch hier gilt zunächst einmal anzuerkennen, dass das Konzil den Buddhismus mit dem Gesagten eindeutig zu den Religionen zählt – und nicht nur zu den religiösen Weltanschauungen.²⁴ Mit Blick auf die Gegenwart lässt sich feststellen, dass der Buddhismus im Westen in aller Regel überaus positiv konnotiert wird. Auch viele Christinnen und Christen suchen insbesondere in seinen Meditationsformen Orientierung und Lebenshilfe; hierbei werden vielfach Zen-Praktiken mit dem christlichen Gebet verbunden. Auch fühlen sich nicht wenige Gläubige zugleich in bei-

²⁰ Vgl. ebd. 217.

²¹ Ebd.

²² Ebd. 218.

²³ Zu ihnen zählt gewiss Bettina Sharada Bäumer. Aus ihren zahlreichen umfangreichen Publikationen zum Thema sei stellvertretend nur ein einführender Artikel genannt: Vielfalt und Nicht-Dualität. Zugänge zum Hinduismus, in: Lehmann, Karl (Hg.), *Weltreligionen. Verstehen, Verständigung*, Verantwortung, Frankfurt/M. 2009, 157–176.

²⁴ Renz, *Die katholische Kirche* (Anm. 4), 218–219.

den Traditionen beheimatet. Insbesondere der tibetische Buddhismus, der nicht zuletzt aufgrund der Beliebtheit des XIV. Dalai Lama sehr bekannt ist, wird im „Westen“ bedeutend. Der buddhistisch-christliche Dialog ist schon seit den 1980er-Jahren vor allem im Nordamerika als monastischer Dialog institutionalisiert, im Mittelpunkt steht die Dimension der Kontemplation und Meditation.²⁵ Dies verdeutlicht auch, dass die Dimension der religiösen bzw. mystischen Erfahrung für die christlich-buddhistischen Beziehungen von zentraler Relevanz ist.

Doch noch einmal zurück zum Text: Nach einem allgemeinen Verweis, der auch die traditionellen Religionen einschließt, folgt ein sehr entscheidender, viel rezipierter Satz: „Die Katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (NA 2,3). In diesem Satz bündelt sich noch einmal die Neuausrichtung, die das Konzil insgesamt vorgenommen hat, nämlich zunächst überhaupt anzuerkennen, dass es „Wahres und Heiliges“ in den anderen Religionen gibt und sodann positiv danach zu fragen. So hat die Konzilstheologie insgesamt die vormals exkludierende Position der Katholischen Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen überwunden und zu einem Modell des Inklusivismus gefunden, das andere Glaubensweisen in die eigene Offenbarungswahrheit einschließt. Damit war eine wichtige Zuordnung vollzogen. Diese hat sich auch für die gegenwärtigen religionstheologischen Debatten wie für die Dialogpraxis als tragfähig erwiesen.

3 Gegenwärtige Herausforderungen interreligiöser Dialoge

In unseren Tagen nun sehen sich die Religionsgemeinschaften vor ganz neue Herausforderungen gestellt. Während die Formulierungen der 1960er-Jahre nur ein erstes Gespür für die Prozesse der Globalisierung aufgenommen haben, bedeutet die zusammengerückte Weltgemeinschaft heute auch eine vollständig veränderte religiöse Landschaft. Zum einen impliziert diese eine immense Verdichtung interkultureller Kontaktzonen und Konfrontationen,

²⁵ Ebd. 218, – Zum intermonastischen Dialog vgl. z. B. Mitchell, Donald W./Wisemann, James A. (Hg.), *Gethsemani Encounter. A Dialogue on the Spiritual Life by Buddhist and Christian Monastics*, New York 1999; de Béthune OSB, Pierre, *Vierzig Jahre interreligiöser monastischer Dialog*, in: *Erbe und Auftrag* 91 (2015) 3, 335–337. – Informativ ist auch: www.dimmid.org (1.10.2015). – Vgl. weiterführend: Schmidt-Leukel, Perry, „Den Löwen Brüllen hören“. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 2009, sowie: Von Brück, Michael/Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997.

zum anderen neue Konstellationen durch Migration und Mobilität. Mit Blick auf die eigene Tradition stellen sich aufgrund grundlegend verschobener Anordnungen innerhalb des weltweiten Christentums (Wachstum und Rückgang, Transformationen) ebenfalls neue Fragen mit Blick auf die interreligiösen Themenstellungen. Entsprechend steht der interreligiöse Dialog der Kirche global gesehen vor einer Vielzahl neuer, komplexer Herausforderungen, die das Zusammenleben in einer religiös-pluralen Weltgemeinschaft notwendig positiv wie negativ mit sich bringt.

Für den eigenen europäischen bzw. deutschen Kontext ist es jedoch wesentlich, die eingangs gestellte Frage konkreter zu beantworten: Kann der interreligiöse Dialog heute ein theologischer Dialog sein, bei dem es um zentrale Glaubensfragen geht? Oder wäre – gerade angesichts der vielen gesellschaftlichen Brennpunkte – nicht vor allem ein ethisches Zusammenwirken der Religionsgemeinschaften anzustreben?

Um es vorweg zu nehmen: Der „Dialog des Lebens und des Handelns“ ist letztlich nicht von dem der „religiösen Erfahrung“ und damit auch nicht von dem des „theologischen Austausches“ zu trennen. Diese Dimensionen des Dialogs stehen nicht gegeneinander und sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden. Womöglich kommt das alltägliche, friedliche Zusammenleben oder der gemeinsame Einsatz für das Gemeinwohl ohne Konvergenz in einzelnen Glaubensaussagen und sogar ohne Kenntnis der geistlichen Dimension der anderen Religion aus. Umgekehrt jedoch ist gerade die spirituelle Dialog-Dimension vielfach die tragende Basis für das gemeinsame Tun. Der Austausch über die eigenen Glaubenserfahrungen kann in gemeinsame Projekte münden oder aber das gemeinsame Handeln kann zum tieferen Erschließen der anderen Religion oder zum multireligiösen Gebet führen.

Dass der gegenwärtige Dialog in unseren Breitengraden sich auf das Verhältnis zu den muslimischen Gläubigen konzentriert, ist sachgemäß; zweifelsohne gibt es gerade hier einen großen Aufgabenkatalog für die Dialogarbeit.²⁶ Die Erklärung „Christen und Muslime – Partner in der pluralistischen Gesellschaft. Eine gemeinsame Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Fragen“ des Gesprächskreises „Christen und Muslime“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat hier im Jahr 2012 sechs Felder bestimmt, die gewiss auch für weitere Religionsgemeinschaften anschlussfähig wären.²⁷

²⁶ Es bleibt jedoch anzumerken, dass es insgesamt meist nur sehr wenig öffentliche Aufmerksamkeit für kleinere Religionsgemeinschaften gibt; auch liegt hier nur eine begrenzte Expertise vor (jüngstes Beispiel: Jessiden).

²⁷ Vgl. <http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklarungen/detail/Christen-und-Muslime-Partner-in-der-pluralistischen-Gesellschaft-Eine-gemeinsame-Auseinandersetzung-mit-gesellschaftlichen-Fragen-208q> (3.10.2015).

Zwei davon seien hier näher erwähnt.²⁸ *Zum einen:* Das gemeinsame Eintreten von Muslimen und Christen gegen Extremismus, Rassismus und Fremdenfeindlichkeit. Dieser Punkt ist unter anderem angesichts der vielen zu uns fliehenden Menschen aus mehrheitlich muslimisch geprägten Ländern aktuell ein großes Betätigungsfeld für interreligiöse Projekte (etwa in Form von Gegendemonstrationen, Friedensgebeten, gemeinsamen Erklärungen oder Stadtteilstesten gegen rechtsextremistische und rechtspopulistische Gruppen).

Sodann haben sich *zum anderen* im Rahmen der internationalen Entwicklungszusammenarbeit christlich-muslimische Partnerschaften entwickelt, die maßgebliche Impulse für einen gemeinsamen Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden geben. Diesbezüglich formuliert die Erklärung: „Christen und Muslime setzen sich vor Ort für Menschenrechte, insbesondere Religionsfreiheit und Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie für bessere Lebensbedingungen ein. Kooperationen in Bereichen wie Bildung, Soziale Arbeit, Gesundheit und Ernährung sind in verschiedenen Ländern übliche Praxis und teilweise auch in konfliktreichen Regionen noch möglich. Beispiele gelungener Kooperation in anderen Erdteilen machen deutlich, dass der Gedanke einer Partnerschaft von Christen und Muslimen in anderen Ländern oft weiter entwickelt ist als in Deutschland. Gerade in den christlich-muslimischen Partnerschaften in Afrika, Asien und dem Nahen Osten liegen bisher nur wenig genutzte Chancen globalen Lernens, die noch stärker für den christlich-muslimischen Dialog in Deutschland fruchtbar gemacht werden können.“²⁹

Durch die Ausführungen der Erklärung dürfte deutlich geworden sein, dass die dort genannten Felder sich nicht auf das Zusammenwirken von Christen und Muslimen beschränken müssen. Zugleich wird dennoch wahrnehmbar, dass die spezifischen Dialoge ihre spezifischen (theoretischen) Inhalte haben und in ihren Aktionsfeldern durch die jeweiligen Kontexte stark mitbestimmt werden. Bereits an der Organisationsstruktur von großen interreligiösen Bündnissen wie „Religions for peace“³⁰, aber auch von kleinen Initiativen wie „salaam-schalom“³¹ ist ablesbar, wie wichtig die konkreten

²⁸ Die anderen vier sind überschrieben mit: (2) Gemeinsame Stellungnahmen zu ethischen Fragestellungen; (3) Gemeinsamer Einsatz für Bildung; (4) Kooperation in der Seniorenarbeit und der Altenpflege und (5) Zusammenarbeit in der Notfallbegleitung und Seelsorge. Auch hier wäre aktuell vieles für die Dialogarbeit weiterzudenken. Vgl. ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. <http://www.religionsforpeace.org>.

³¹ Die interkulturelle Initiative Salaam-Schalom wurde im Dezember 2013 in Berlin-Neukölln gegründet und wird derzeit von etwa 120 jüdischen und muslimischen AktivistInnen getragen. Sie entstand als Reaktion auf die öffentlichen Statements eines Rabbiners, der Neukölln wegen

Orte für die Dialogarbeit sind. Zugleich zeigen diese Zusammenschlüsse an, dass Religionsgemeinschaften darum wissen, wie wichtig es gerade heute ist, die positiven, sinnstiftenden und handlungsorientierenden Ressourcen der jeweiligen Glaubensstradition dialogisch in die gesellschaftlichen Zusammenhänge einzuspielen.

des hohen Anteils von Muslimen als „No-go-Area“ für Juden bezeichnet hat. Vgl. <https://salaamschalom.wordpress.com/unsere-ziele/> (4.10.2015).