

Barbara Huber-Rudolf

Von Missionaren, Managern und Mediatoren – eine Typologie interreligiös Lernender

Aus der Darstellung von drei unterschiedlichen Typen im interreligiösen Dialog werden drei Thesen zur Zielsetzung und zum Stand des interreligiösen Dialoges abgeleitet, die Herausforderungen und Anregungen für Arrangements interreligiösen Lernens beinhalten. Mit historischen Rückgriffen werden nicht nur die Typen des Missionars, des Managers und des Mediators lebendig, sondern gleichzeitig auch Kriterien und Voraussetzungen für einen gelingenden, an Verständigung und Konvivenz orientierten Dialog vorgestellt.

Nach der Sichtung des Diskurses über den interreligiösen Dialog stellt sich die Frage, ob über Wissenserwerb allein Konvivenz gefördert werden kann und ob über die Pädagogisierung eines politischen Konfliktes die Problemlage nicht ihre spezifische Lösungsstrategie verliert. Interkulturelles und interreligiöses Lernen leisten nicht schon von selbst die Entspannung, sie können allenfalls Veränderungen in der Einstellung gegenüber der jeweils anderen Kultur und Religion befördern: »Interreligiöses Lernen verfolgt auch nicht nur das Ziel einer besseren Respektierung der jeweils anderen Religion. Es will Menschen vielmehr dazu anregen, stärker darüber nachzudenken, inwieweit religiöse (und religiös geprägte kulturelle) Faktoren die Beziehungen zwischen Menschen bereichern oder auch belasten können, die zur Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens aufeinander angewiesen sind. Interreligiöses Lernen kann bewusstseinsbildend wirken (vor allem in der Schule), kann dazu beitragen, dass Mitglieder verschiedener Religionen sich gegenseitig ein Stück weit öffnen und vielleicht auch aufeinander zugehen.« (Rickers 1998, 120)

Vielleicht gerade weil die Ziele und bislang nachzuweisenden »Erfolge« des interreligiösen Lernens nicht mit gesellschaftlichen Erwartungen korrespondieren, zeigen sich Spuren der Erschöpfung – deutlich aus der eben erschienenen Bestandsaufnahme von Renz/Leimgruber (2004) zu spüren – und der Kritik. Im Innehalten und Aushalten von Kritik greife ich auf die schon dokumentierte Auseinandersetzung mit der Ausländerpädagogik zurück, die begrifflich vom interkulturellen und interreligiösen Lernen abgelöst wurde. Hartmut M. Griese (2004) kommt in seiner Analyse zu mindestens drei Vorwürfen.

- *Die Motivation der Pädagogen:* Die Ausländerpädagogik führte und führt zur Qualifizierung der (deutschen) Pädagogen, weniger der Ausländer. Das Ausländerproblem ist eine Legitimation für mehr Pädago-

gik, d.h. für mehr Planstellen für Pädagogen. Pädagogen haben damit ein Interesse an der Ausländerproblematik.« (Griese 2004, 13) Das Argument ist deshalb ernst zu nehmen, weil sich mit der genannten Intention die interreligiöse Pädagogik ad absurdum führt und, schlimmer noch, die zur Beteiligung verobjektivierten Menschen demütigt.

- *Die Objektivierung der Ausländer.* Interessant scheint mir an der Beobachtung Grieses, dass die Erörterung des Lerngegenstands zurücktritt, deshalb wohl, weil der Ausländer bzw. Andersgläubige mit den Daten, die den Standard des deutschen, christlichen Schülers definieren, einfach nur nachgerüstet werden soll. Es müsste in der Tat angesichts dieses Vorwurfs darüber nachgedacht werden, wie die Standards pluralisiert werden könnten.
- *Besseres Verstehen als Kontrolle.* Ein dritter Vorwurf Grieses formuliert, was sich im interreligiösen Dialoggeschehen der Kirchen in der Anfangsphase ebenfalls beobachten ließ. Es ist die Betulichkeit, mit der die ehemals so genannten muslimischen »Gastarbeiter« vermeintlich integriert werden sollten, die ihnen selbst jedoch die Freiheit zu Entscheidung und Entwicklung beschnitt und die sie als paternalistisch empfinden mussten. Griese spitzt zu: »Gastarbeiterforschung liefert immer auch Herrschaftswissen, produziert sie doch auch »gläserne Objekte«. Das sicher gut gemeinte Ziel des »besseren Verstehens« der Menschen und Erkennens der Probleme erlaubt immer auch die bessere Kontrolle und Manipulation der Betroffenen.« (Ebd., 16)

An dieser Stelle möchte ich mit den Überlegungen einsetzen, die von der Vermutung ausgehen, die Art des Umgangs mit muslimischen Zuwanderern hänge mit der Zielsetzung des Dialogführenden, die in einem Typus Gestalt gewinnt, zusammen. Tatsächlich meine ich, in der Szene des interreligiösen Dialogs auf Seiten der Nichtmuslime bestimmte Typen oder Charaktere beobachtet zu haben, die ich völlig entkleidet und idealtypisch skizziere, um anhand dieser Klischees eine Hinführung zum weiten Feld des interreligiösen Lernens zu versuchen. Um es vorweg zu sagen: Persönlich erkenne ich mich und Kollegen in den variierenden Situationen in nicht nur einem, sondern in allen drei Typen wieder: dem Missionar, dem Manager und dem Mediator.

Missionare

Missionare sind nicht nur aber auch ein Phänomen der Geschichte. Anhand der Biografie dreier ausgewählter Missionare nähere ich mich dem Charakter.

Johannes von Damaskus (675-753 n. Chr.) gilt als einer der ersten und klassischen Theologen, die sich mit dem Islam auseinandersetzen. Im 8. Jahrhundert, als der Islam selbst erst ein Jahrhundert alt ist, schiebt sich jedoch schon mit großem Erfolg in das Byzantinische Reich hinein, geht der Kirchenvater mit den Muslimen und ihrem Glauben nicht zimperlich um. Johannes von Damaskus wählt in seiner Apologetik Themen aus dem logischen System des Islam aus, die er dann losgelöst aus ihrem Kontext mit der spitzen Feder und dem scharfen Geist des christlichen Dogmatikers widerlegt. Dabei bemüht er sich nicht um ein angemessenes Urteil, sondern insistiert eher noch auf Nebensächlichkeiten aus der Sicht eines Muslims, der ihm eine Verfälschung des Islam wohl schnell nachweisen könnte. Johannes von Damaskus verfolgte nicht das Anliegen des wissenschaftlichen Disputs und auch nicht des konstruktiven Dialogs, sondern sein Anliegen konzentrierte sich auf die Proklamation des trinitarischen christlichen Glaubens gegenüber dem islamischen Monotheismus. Man möchte fast vermuten, er habe nie mit einem Muslim Auge in Auge diskutiert; er erwartet keine Antwort und erreicht deshalb auch keinen Erkenntniszugewinn (Huber, 1990).

Eine weitere Etappe der Entwicklung der christlichen Sendung zu Muslimen markiert das Werk des Zeitgenossen und Ordensbruders von Thomas von Aquin, Riccoldo da Monte di Croce (1243-1320). Der Dominikaner hat schon einen Aristoteleskommentar verfasst und das »studium generale« seines Ordens konzipiert, als er dem Aufruf des Papstes zur Orientmission folgt. Er erlebt den Fall Akkos im Jahr 1291, sieht die unzähligen christlichen Gefangenen und betrauert die toten Mitbrüder in Bagdad. Das friedliche, das theologische Gespräch ist ihm nicht mehr möglich. Er verfasst die Auseinandersetzung *Contra legem Saracenorum*, in der er die Konversionen zum Islam als Anlass dafür nimmt, das Gesetz Christi als schwer verständlich und schwer einzuhalten im Vergleich zum islamischen Gesetz einstuft. Das Urteil über den Islam erlaubt sich Riccoldo da Monte di Croce angesichts seiner Studien, der Kenntnis der Sprache und der Menschen, mit denen er im Orient lebte. Er nutzt seine theologischen und philologischen Studien zur Diskriminierung des Islam, auf der Negativfolie Islam wirkt das Christentum umso positiver (Huber 1991).

Bis an den Rand der Erde ist Franz Xaver (1506-1552) aus Navarra gegangen, um seinen Glauben zu verkünden. Student aus gutem Hause, der er war, ließ er sich mit fünf weiteren Freunden von Ignatius von Loyola dazu gewinnen, sich aus dem Glauben heraus für die Ärmsten einzusetzen, besonders im Dienst in den Spitälern: die ersten Jesuiten. Nach Beendigung der Studien im Jahr 1539 stellten sie sich dem Papst zur Verfügung, damit dieser in seiner Verantwortung für die Weltkirche beurteilen könne, wo die Not am größten sei und sie dorthin senden werde.

In diese Situation fiel eine Anfrage des portugiesischen Königs beim Papst nach Priestern der neuen Gemeinschaft. In seinen indischen Territorien waren erste Einheimische getauft worden, ohne aber wirkliche Unterweisung

im Glauben zu erhalten. 1541 zog Xaver los in die unbekannte Welt. Dabei musste der Missionar die Erfahrung machen, dass Mission nur unter Berücksichtigung der tieferen Wurzeln einer Kultur sinnvoll ist.

Der unerschöpfliche Eifer für seine Sendung ist es, was zu allen Zeiten an Xaver faszinierte. Das Evangelium in Asien zu verkünden und den »Seelen zu helfen und sie zu retten«, ließ ihn kaum ruhen. Die Menschen, die ihn trafen, waren beeindruckt von der inneren Glut, mit der er den Gott verkündete, der ihn all diese Wege leitete, und von dem selbstlosen Dienst an allen Menschen ohne Unterschiede.

Sowohl der Missionar nach innen zur Profilierung des eigenen Glaubens, Johannes, wie die beiden Missionare zur Ausdehnung der Glaubensgemeinschaft nach außen, Riccoldo und Franz Xaver, folgen je in ihrer Art dem religionstheologischen Axiom »extra ecclesiam nulla salus« und damit dem christlichen Exklusivismus. In dieser ekklesiozentrischen Tendenz spricht der Christ – immer unter der Voraussetzung der idealtypischen Theorie – den anderen Religionen Wahrheitsansprüche und Heilsvermittlungskompetenz ab.

Im zeitgenössischen Dialoggeschehen finden wir die klischeetypischen Missionare im verzagten und im fundamentalistischen Christentum. Letzteres versucht die Beschreibung der Charakteristika des Islam in unangemessener Weise den Charakteristika des Christentums gegenüberzustellen und sie darüber hinaus mit verurteilungswürdigen und verwerflichen Ereignissen in der islamischen Welt zu illustrieren. Diesem Typ »Missionar« fehlen die Eigenschaften, die Franz Xaver auszeichnen. In der polemischen Taubheit vor den Einwüfen des Gegenübers, ähnlich wie der Kirchenvater Johannes und der Konzentration auf die Verarbeitung der negativen Erfahrungen wie Riccoldo, scheint sich die Hinwendung zum Menschen gepaart mit der Begeisterung für die Botschaft und der Überzeugung von der heilsamen Wirkung dieser Botschaft zu verflüchtigen.

Doch schlechter Erfahrung gemäß läuft die missionarische Einstellung Gefahr, im Widerspruch zur christlichen Überzeugung vom universalen Heilswillen Gottes die Würde des einzelnen Menschen in Ausübung der individuellen Religionsfreiheit zu verletzen und die Religion des anderen als Irrlehre zu verurteilen.

Muslime sind vor der Haltung ebenso wenig gefeit und werden in Informationsveranstaltungen über den Islam oft sogar in die Rolle des Missionars gedrängt. Es wird ihnen dabei ein hoher Grad von Rechtfertigungsleistungen abverlangt. Diese erbringen sie mittlerweile auch immer offensiver. Die Christen degradieren sich in dieser Phase oft zu Konsumenten, die in religiöser Sprachlosigkeit verharren. Was Not tut für einen fruchtbaren Dialog ist das Erlernen von Sprache und Vermittlungstechnik, von der eigenen Hoffnung Rechenschaft ablegen zu können und dabei dem Eindruck zu wehren, es stünden sich Islam und Christentum gegenüber wie Wahrheit und Irrtum.

Hat denn, so nun die Vermutung, das Modell Mission ausgedient? In der weit verbreiteten, dem Dialog vermeintlich wohlwollenden Sicht zeichnet sich tatsächlich die Einstellung ab, der Dialog unter den Monotheisten der sog. Abrahamitischen Religionen habe zumindest zwischen diesen Adressaten die Mission abgelöst.

Der Meinung, Mission sei überholt oder gar durch den Dialog ersetzt, widerspricht die offizielle römische Kirche. Das Dokument »Dialog und Mission« des Päpstlichen Sekretariates für die Nichtchristen von 1984 definiert den Begriff Dialog wie folgt: Das Wort »bezeichnet nicht nur das Gespräch, sondern das Ganze der positiven und konstruktiven Beziehungen zwischen den Religionen, mit Personen und Gemeinschaften anderen Glaubens, um sich gegenseitig kennen zu lernen und einander zu bereichern«. Es wird nicht außer Acht gelassen, dass »auch beim Dialog der Christ normalerweise in seinem Herzen das Verlangen nährt, seine Christuserfahrung mit dem Bruder aus der anderen Religion zu teilen«.

Daraus formuliere ich eine *erste These*:

Die Zielvorstellung des Dialogs konzentriert sich auf »die Begegnung und den Austausch in der zumindest tendenziell gemeinsamen Sache jeder Religion, in Erfahrung und Verehrung des Heiligen«. Dagegen liegt die Zielvorstellung der Mission in der Einheit aller Menschen in der einen Kirche, d.i. das Reich Gottes. Das Ziel der Mission ist der Transfer einer eschatologischen Größe, in deren innerweltlicher Perspektive das interreligiöse Lernen fungiert.

Manager

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der katholischen Kirche nicht nur die theologischen und pastoralen Grundlagen für die Wendung hin zur dialogischen Haltung gegenüber nicht christlichen Religionen gelegt, sondern auch die entsprechenden Institutionen im Vatikan geschaffen bzw. in den Teilkirchen angeregt. Papst Paul VI. errichtete zu Pfingsten 1964 das Sekretariat für die Nichtchristen, das 1988 in den Rat für den Interreligiösen Dialog umbenannt wurde. Es handelt sich dabei um das zentrale Büro der katholischen Kirche zur verständnisorientierten Förderung des interreligiösen Dialogs und der Zusammenarbeit mit den Angehörigen der verschiedenen religiösen Traditionen. Dazu gehört u.a. die Ermütigung zu religionswissenschaftlichen Studien und die Verbesserung der Ausbildung von Dialogmanagern (»persons dedicated to dialogue«, zitiert nach www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/inter-relg). Gleichzeitig verlegte der Papst das Ausbildungszentrum der auf den Dialog mit Muslimen spezialisierten Afrikamissionare nach Rom und gründete damit das Päpstliche Institut für

Studien der Arabistik und Islamwissenschaften (P.I.S.A.I. <http://village.flashnet.it>).

Ähnlich verwaltet wird der interreligiöse Dialog in den Diözesen, wo Zuständige in den Referaten für weltkirchliche Aufgaben oder weltanschauliche Fragen verpflichtet wurden. Die Ausbildung dieses Personenkreises steckt in Deutschland noch in den Kinderschuhen. Einen Anfang allerdings setzt im katholischen Spektrum die Hochschule der Jesuiten in Frankfurt, wo der Studiengang »Islam und christlich-muslimische Begegnung« als Zusatzqualifizierung angeboten wird. Das studienbegleitende Programm macht mit verschiedenen Praxisfeldern der christlich-muslimischen Begegnung bekannt, die in Tutorien und Werkstattgesprächen reflektiert werden. Vorlesungen und Hauptseminare behandeln die Kritik und die Anfragen des Islam an Leben, Glauben und Denken der Christen und greifen die Herausforderung auf, den christlichen Glauben Muslimen gegenüber in »verständlicher« Weise zu verantworten. Neben den vielen strukturellen und phänomenologischen Berührungspunkten gibt es die Reibungsflächen, die einander fremd wirken lassen. Mit dem Programm, das besonders für solche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter geeignet ist, die in der Pastoral als Multiplikatoren in den verschiedenen kirchlichen Arbeitsbereichen tätig sind oder werden wollen, soll Einsicht in die kulturelle und religiöse Andersartigkeit gewährt, damit eventuellen Spannungen und Konflikten zwischen Christen und Muslimen vorgebeugt werde und die christlichen Manager des interreligiösen Dialogs in ihrer Professionalität unterstützt werden.

Die heute tätigen Manager der Dialogindustrie nehmen Dialog als Beitrag zur gesellschaftlichen Kultur wahr und beschäftigen sich daher auch mit der Kultur des Fremden als Ausländer und insbesondere als Türke. Sie nennen folglich ihre Plattform z.B. »Arbeitskreis Integration« (im Bistum Essen) und organisieren Bildungsreisen in die Türkei (wie der Beauftragte im Bistum Osnabrück). Sie pflegen die Kontakte zu den repräsentativen islamischen Organisationen und eruieren deren Verbindungen zu den Parteien und meinungsbildenden Verbänden in den Herkunftsländern z.B. in den Diözesen Rottenburg-Stuttgart, Freiburg und Aachen. Sie engagieren sich auch in der Beseitigung von ökonomischer und sozialer Ungerechtigkeit. Deshalb zeigt sich diese Weise dialogischen Verhaltens u.a. in Akten der Nächstenliebe. Vor allem die sozial-karitative Arbeit der einzelnen Gemeinden sowie der (Caritas-)Verbände wird von vielen Muslimen, wenn sie sie nicht wie eingangs erwähnt als Paternalisierung verstehen müssen oder wollen, dankbar angenommen: in den Ausländerberatungsstellen, in der Ehe-, Familien-, Lebens- und Erziehungsberatung für Mütter in Not, für Behinderte, Straffällige und Suchtkranke, in der Öffnung der kirchlichen Kindergärten, in der Einrichtung von Sprach- und Hausaufgabenhilfen, durch die Einrichtung von Kleiderstuben und Nähkursen, durch gemeinsame Jugendarbeit, durch Bildungs- und Begegnungsabende. Durch solche Unternehmungen können die Gemeinde am Ort und die Kirche als ganze Fremdenfeindlichkeit und Ängste

vor Muslimen abbauen und in der Öffentlichkeit auf Chancengerechtigkeit hinwirken (vgl. dazu Arbeitshilfe 173, 2003).

Ein Beispiel aus dem nichtkirchlichen interkulturellen Dialoggeschehen ist eine Initiative, die das Islamreferat des Umweltministeriums in Berlin unterstützt. Im Frauencafé des Beratungszentrums für Flüchtlinge in Göttingen entstand 1995 die Idee, Bosnierinnen aus dem Kriegsgebiet zurückzugeben, was sie am meisten vermissen: »Unsere Gärten!« Ein Jahr später wird das erste Gartengrundstück von einer Gruppe bosnischer, persischer, deutscher, kurdischer, irakischer, äthiopischer und afghanischer Familien bearbeitet. Die Vision von internationaler Gartenarbeit entsteht, die ein kulturübergreifendes, verbindendes Potenzial besitzt. Wie die Pflanzen so verwurzeln sich auch die Menschen nach und nach in den Gärten in Göttingen.

300 Menschen aus 20 Nationen gestalten die soziale Praxis der Internationalen Gärten. Aus der gärtnerischen Arbeit entsteht ein Konzept, das neben dem biologischen Anbau von Gemüse, Obst und Kräuter auch Jugendaktionen, handwerkliche, kunsthandwerkliche und Bildungsaktivitäten integriert. Die Beteiligten leisten einen aktiven Beitrag zu einer vielschichtig verlaufenden Integration und wechseln aus der Opferperspektive in die Akteursperspektive.

Und nun die Klammer zurück zum interreligiösen Lernen: Mit der Umsetzung des religiösen Anliegens im Gleichklang mit den politischen, sozialen und ökonomischen Interessen der säkularen Gesellschaft treffen sich die kirchlichen Dialogmanager mit denen der Stiftungen, Parteien und Ministerien. Interreligiöses Lernen geschieht nicht losgelöst von politischen Interessen und kulturellen Konvergenzen. Im Gegenteil wird interreligiöses Lernen, das sich auf sein Spezifikum der Religion und Spiritualität konzentriert, der Blauäugigkeit und Naivität bezichtigt (vgl. Kandel o.J., 2003).

Soziale Gerechtigkeit, innen- und außenpolitische Friedenssicherung sind das die vornehmsten Zielvorgaben des Dialoges, den Christen und Muslime miteinander führen? Wenn sie diesen Dialog als Gewerkschaftler, als Referenten der Ministerien, als Sozialarbeiter und Parteipolitiker usw. führen, mag ihnen diese Zielvorgabe angemessen erscheinen. Christen wollen sich als Zeugen ihres Glaubens in den religiösen Dialog einlassen und beschreiten damit einen anderen Weg.

Wiederholt haben Interpreten des Ereignisses am 11. September 2001 darauf hingewiesen, dass als Zielscheibe des Attentats ein Symbol der westlichen Wirtschaftsmacht und keine Kathedrale der Christenheit erhalten musste. Es gehört für mich zu einer der »sündhaften Konsequenzen« aus dem Anschlag, dass die Terroristen als Mitglieder der islamischen Gemeinschaft identifiziert und ihre Verbrechen als Angriff auf die westliche Christenheit gedeutet werden konnten.

Am 12.3.2000 hatte sich der Papst für die Kreuzzüge des Mittelalters entschuldigt und um Vergebung gebetet: »Herr der Welt, Vater aller Menschen, durch deinen Sohn hast du uns gebeten, auch den Feind zu lieben,

denen Gutes zu tun, die uns hassen, und für die zu beten, die uns verfolgen. Doch oft haben die Christen das Evangelium verleugnet und der Logik der Gewalt nachgegeben. Die Rechte von Stämmen und Völkern haben sie verletzt, deren Kulturen und religiöse Traditionen verachtet. Erweise uns deine Geduld und dein Erbarmen! Vergib uns! Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.«

Unter dem Anspruch, dem Wirken des Dialogmanagers mehr zuzutrauen und zuzumuten, als ausschließlich die Dialogstrukturen zu verwalten, dabei auch der Kirchenleitung das Alibi gegenüber Muslimen zu verschaffen, man bemühe sich um den interreligiösen Dialog, seien die Beispiele der Aktivitäten aus den Bistümern Essen und Osnabrück erinnert, das Integrationsforum und die Auslandsreise. Integration des Fremden und Öffnung für den Andersdenkenden sind Merkmale der religionstheologischen Kategorie des Inklusivismus. Karl Rahner, Vertreter des Inklusivismus, sprach vom »anonymen Christen«, dem Menschen, der prinzipiell offen ist für das göttliche Geheimnis; das Zweite Vatikanische Konzil findet in den nicht christlichen Religionen die Samenkörner der göttlichen Wahrheit und dennoch bleibt für die Konzilsväter die christliche Religion wahr und heilsvermittelnd, während die anderen Religionen eine graduell je eigene Teilhabe am Heil genießen, das Christentum dagegen den Superioritätsanspruch. Dogmatisch nachvollziehbar, steht die Haltung des Konzils im ersten Teil der Grundeinstellung des interreligiösen Lernens nahe, das eine Basis im hermeneutischen Inklusivismus findet (Baudler 1997, 6).

Ich formuliere zusammenfassend eine *zweite These*:

Kirchen und Religionsgemeinschaften sind gerade wegen ihrer Einbindung in und Verbindung mit gesellschaftlichen Vorgängen und Entwicklungen nicht vor Banalisierung im Diesseitsgeschäft, Diffamierung des Fremden oder Dominierung des anderen gefeit. Das Gegenserum ist die Stärkung personaler, freier und dialogischer Gottesbeziehung. Dieses Ziel ist nicht identisch mit der Zielvorstellung der Mission, die in der eschatologischen Einheit aller Menschen im Reich Gottes liegt, und es unterscheidet sich qualitativ vom »Judas-Syndrom«, das den Frieden, den diese Welt doch nicht geben kann, sucht.

Mediatoren

Erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil lässt sich vom dialogischen Ansatz der katholischen Kirche in der Verhältnisbestimmung der Religionen zueinander reden. Die Wertschätzung, der die Konzilsväter in den bekannten Texten der dogmatischen Konstitution »Lumen Gentium« (Nr. 16) und in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht christlichen Religionen »Nostra Aetate« (Nr. 3) die Muslime eindeutig versicherte, wird theologisch durch

die Aussage übertroffen, der Heilswille Gottes umfasse auch die Muslime. Die Konzilsväter vermieden es, die Reibungsflächen in der Begegnung mit den Muslimen und die Konfliktfelder in der theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam zu benennen. Sie schätzen an den Muslimen deren Bemühen um die sittliche Lebenshaltung und setzen sich dafür ein, mit ihnen gemeinsam für »Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen« einzutreten.

In dem Bemühen um konzertierte Aktionen von Christen und Muslimen erfüllen die Leiter und Begleiter des interreligiösen Geschehens die Aufgabe von Mediatoren. Der Mediator unterstützt einen Prozess der Interessenvermittlung, an dem alle Beteiligten, in unserem Fall Christen und Muslime, freiwillig, eigenverantwortlich und vor allem gemeinsam eine fallspezifische Lösung erarbeiten. Das interreligiöse Geschehen und damit auch das auf dieses Geschehen vorbereitende Lernen trifft auf zu lösende Fälle auf verschiedenen Ebenen, die erstmals in Texten des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog systematisiert wurden. Sie unterscheiden drei Ebenen des Dialogs: »Eine erste Form wird heute als Dialog des Lebens bezeichnet. Diese Form des Dialogs kann jeder praktizieren, der mit Gläubigen einer anderen Religion zusammenlebt oder zu tun hat.« (...) »Eine zweite Ebene ist der Dialog des Handelns, die praktische Zusammenarbeit. Christen und Muslime setzen sich gemeinsam für Fortschritt und Freiheit in all ihren Formen ein.« (...) »Eine dritte Ebene ist der Dialog des theologischen Austausches, der Dialog über Fragen des Glaubens und der Lehre.« (vgl. Kurzfassung bei Arinze 1997)

Unbedingte Voraussetzungen für die Mediation im Allgemeinen, aber speziell im interreligiösen Dialog, sind Freiwilligkeit und Authentizität auf beiden Seiten. Letztere beinhaltet die Aufforderung, nicht das Ideal der einen Religion mit der Realität der anderen zu vergleichen. Sie beinhaltet aber vor allem, dass sich Muslime und Christen im Dialog nicht verstellen, nichts weglegen und nichts vorspielen. Erklärungen müssen richtig und Loyalitäten echt sein.

Der Mediator hat es im interreligiösen Dialog mit dem spezifischen Interesse der Positionierung der eigenen Heilswahrheit zu tun. Der Interessenausgleich kann daher nicht auf die Mitteilung der Voreinstellungen zum und Vorerfahrungen mit dem Anderen verzichten. Zur Illustration zitiere ich die islamischen Quellen, die bereits die Voreinstellung zum Christentum prägen:

Das Christentum habe das eine Evangelium Jesu verfälscht (Sure 5,47) und vier Evangelien kanonisiert. Daher seien die Christen irregeleitet (Sure 9,30). Die Christen beteten drei Götter an (Sure 4,172), Christen verschlossen sich der Wahrheit und leugneten das Prophetentum Muhammads. Zudem warnt der Koran vor der Mission der Juden und Christen (Sure 2,120).

Aus den Konversionsberichten wissen wir, dass es für Muslime unverständlich und keineswegs ein die Welt deutendes Angebot ist, wenn sie hören, dass die Christen von der Sünde Adams als einer auf alle Menschen vererbten Schuld reden. Im Gegenteil erfahren Muslime die Vorstellung von der Erbsünde als eine Gott unwürdige Ungerechtigkeit. Von Juden und Christen be-

hauptet der Koran untermauernd, sie seien das Volk der Ungerechten, denen Gott den Weg nicht weist (Sure 5,51). Logischerweise kann Muslimen daher die Erlösungstat Jesu Christi nicht sinnvoll erscheinen – sie ist in ihrem Denken unmenschlich, ungerecht, unnötig und wäre ein Zeichen für die Leugnung des Prophetentums Jesu nach islamischer Theologie, die einen Propheten als Auserwählten Gottes nicht scheitern lassen will. Die Frage schließlich, ob die Unterscheidung zwischen weltlichen und religiösen Angelegenheiten nicht mangelndes Interesse an den menschlichen Problemen in dieser Welt bedeutet, stellt auch eine Anfrage an die praktischen Regeln, die das Christentum für das diesseitige Leben anbietet.

In der Phase der Verständigung über die eigenen Interessen und Werte offenbaren die Gesprächspartner einander ihre religiösen Identitäten. Dies in einem spezifischen Segment unterstützend hat CIBEDO (F/V)¹ einen Kirchenführer für Muslime (Huber-Rudolf/Rudolf 2003, vgl www.huber-rudolf.de) vorgelegt.

Theoretisch spielt der Mediator die Rolle des externen und allparteilichen Dritten. Deshalb gerät auch im interreligiösen Dialog der Funktionär in die theologischen Aporien des Synkretismus und des Pluralismus. Der Pluralismus als religionstheologische Kategorie setzt die Metaperspektive voraus. Von ihr aus blickt der Mediator auf die beteiligten Gesprächspartner und ihr Interesse in der Verkündigung der jeweiligen Heilswahrheit. In der Konkretion des Interessenausgleichs liegt es nahe, der Versuchung nachzugeben, synkretistisch Phänomene, die ausschließlich der Manifestation der Heilswahrheit dienen, unberechtigterweise zu mischen.

Abschließend komme ich zur Formulierung einer *dritten These*:

Wenn es nun auf der Hand liegen mag, als sei speziell die Rolle des Mediators denkbar ungeeignet für den interreligiösen Dialog, weil es im Dialog gerade um die Begegnung von verschiedenen religiösen Identitäten gehen soll, scheint mir die Übernahme der Metaperspektive in der Rolle des Mediators eine zeitlich begrenzte notwendige Voraussetzung zu schaffen, um versthensorientierten Dialog überhaupt führen zu können. Ein kritischer Versuch der möglichen Relativierung eigener religiöser Überzeugungen darf sich als Beitrag zur Aufgabe des Sich-Rechtfertigen-Könnens vor dem anderen verstehen. Der interreligiöse Dialog ist dafür der optimale Ort und der Ort, an dem Christen Aspekte ihres Glaubens neu oder besser verstehen.

In der Fortführung des Anliegens, als Christ vom Muslim zu lernen und als Christ dem Muslim Glaubenserfahrung mitzuteilen, verweist die Praxis des interreligiösen Lernens immer häufiger darauf, die »geistlichen Bande, die uns einen«, anzuerkennen und das verbindende Moment des Glaubens an den einen Gott zu betonen. Darauf möchte ich abschließend eingehen, um einen Ausweg aus den vorgestellten Modellen und der Profilkrisis des interreligiösen Dialogs zu weisen.

¹ Christlich Islamische Begegnung – Dokumentationsstelle.

Perspektiven zur Verbesserung des interreligiösen Dialogs

Den bekennenden Dialog führen Christen, die auch dem muslimischen Gesprächspartner zumuten, dass sie das Wort Gottes verkünden und in der gelebten Botschaft das Wort Gottes zum Hören zu bringen. Das bedeutet auch, dass Christen lernen, den Glauben an Christus nicht nur dem anderen mitzuteilen, sondern diesen Glauben in der Verheißung des anderen zum Ausdruck bringen.

Um aus dem bekennenden Dialog nicht ein rein religionstheologisches Grundsatzproblem zu machen, bedarf es in der pastoralen Situation einer expliziten Spiritualität des Dialogs.

Diese Spiritualität des Dialogs nährt den Glauben in der Selbstvergewisserung, die der Dialogpartner erlebt, der sich auf die Aufgabe des Zeugen und Auskunftgebenden einlässt. Der Gesprächspartner will wissen, mit wem er es zu tun hat und will die religiösen Ausdrucksmöglichkeiten und Glaubensinhalte kennen lernen. Die Spiritualität, die den christlich-islamischen Dialog tragen soll, lebt aus dem Glauben, der Hoffnung und der Nächstenliebe. Da ist der Glaube an Gott und sein Wirken, das der Mensch mit seiner Vernunft nicht durchdringen kann. Die Hoffnung charakterisiert den Dialog, der keine schnellen Erfolge erzielen will, sondern daran festhält, dass die Zeit der Ernte nur der Vater kennt. In der Nächstenliebe gibt der Christ die Gnade Gottes an seine Mitmenschen weiter. So ist der interreligiöse Dialog eine Aktivität aus der Mitte des Glaubens in die Mitte des Glaubens hinein. Die Spiritualität des Dialogs wird durch das Gebet genährt. Wenn die Beteiligten feststellen, dass der Andersgläubige nicht oder zumindest nicht sofort auf das Gesprächsangebot eingeht, bedarf es der geistlichen Stärke noch eine Meile zusätzlich mitzugehen. Interreligiöses Lernen speist sich aus geistlichem Lernen.

Zum Weiterlesen

- Bsteh, Andreas (Hg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam*, Reihe: Studien zur Religionstheologie, Mödling 1996.
- Schreijäck, Thomas (Hg.), *Religionsdialog im Kulturwandel: Interkulturelle und interreligiöse Kommunikations- und Handlungskompetenzen auf dem Weg in die Weltgemeinschaft*, Münster u.a. 2003.
- Stubenrauch, Bertram, *Dialogisches Dogma: Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Reihe: Quaestiones disputatae 158, Freiburg u.a. 1995.

Literatur

- Arinze, Francis, Begegnung mit Menschen anderen Glaubens: Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten, München u.a. 1997.
- Baudler, Georg, Interreligiöse Symbolerziehung: RU im Weltdorf Erde – drei Thesen, in: Christlich-pädagogische Blätter 110 (1997), H. 1, 6-8.
- CCEE/KEK, Ausschuss »Islam in Europa, Christen und Muslime, Gemeinsam beten?« Überlegungen und Texte, Genf/St. Gallen 2003.
- Griese, Hartmut M., Kritik der »interkulturellen Pädagogik«, ²Münster 2004.
- Günther, Bernd, Bis an den Rand der Erde: Franz Xaver, der erste Jesuitenmissionar, in: weltweit – Das Missionsmagazin der deutschen Jesuiten (Dezember 2001).
- Huber, Barbara, Johannes von Damaskus (650/675 – 753), VIP der christlich-islamischen Begegnung, in: CIBEDO-Beiträge 4 (1990), H. 4, 113-118.
- Huber, Barbara, Riccoldo da Monte di Croce, VIP der christlich-islamischen Begegnung, in: CIBEDO 5 (1991), H. 1, 1-16.
- Huber-Rudolf, Barbara/Rudolf, Alexander, Einladung – ein Kirchenführer für Muslime, Frankfurt a.M. ²2003.
- Kandel, Johannes, »Lieber blauäugig als blind?« Anmerkungen zum »Dialog« mit dem Islam. Reihe: Islam und Gesellschaft 2, Berlin o.J. (2003).
- de Libera, Alain, Denken im Mittelalter, München 2003.
- mathematik.net/homepage/islam/islam.htm: Christenverfolgung: Koran, die Hadithe und die Islamisten. Recherchiert am 22.3.2004.
- Miksch, Jürgen, Abrahamische und interreligiöse Teams, Frankfurt a.M. 2003.
- Renz, Andreas/Leimgruber, Stephan, Christen und Muslime: Was sie verbindet, was sie unterscheidet, München 2004.
- Rickers, Folkert, Interreligiöses Lernen: Die religionspädagogische Herausforderung unserer Zeit, in: Rickers, Folkert/Gottwald, Eckart (Hg.), Vom religiösen zum interreligiösen Lernen: Wie Angehörige verschiedener Konfessionen lernen. Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Verständigung, Neukirchen-Vluyn 1998, 119-139.
- Schirmacher, Christine, Die Kreuzigung Jesu, in: www.evangelium.de/weltmission/religion/islam/kreuz.htm.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Christen und Muslime in Deutschland. Arbeitshilfen 172, Bonn 2003.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Arbeitshilfen 170, Bonn 2003.
- Zirker, Hans, Interreligiöses Lernen aus der Sicht der katholischen Kirche und Theologie, in: Rickers, Folkert/Gottwald, Eckhart (Hg.), Vom religiösen zum interreligiösen Lernen: Wie Angehörige verschiedener Konfessionen lernen. Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Verständigung, Neukirchen-Vluyn 1998.