

Wer, mit wem, über was?

Suchbewegungen in der Landschaft des interreligiösen Dialoges¹

Nach dem 11. September 2001 war der interreligiöse Dialog in aller Munde. Aber wer führt hier mit wem über was einen Dialog? Abgesehen vielleicht vom Papst in der römisch-katholischen Kirche oder dem Dalai Lama im tibetischen Buddhismus gibt es in den Religionen keine Zentralinstanzen, die verbindlich für eine ganze Religionsgemeinschaft sprechen könnten. Selbst die beiden genannten Autoritäten repräsentieren nur Teilsysteme der jeweiligen Religion. Religionen sind in sich pluralistische Gebilde, teilweise miteinander verwandt oder voneinander beeinflusst. Der interreligiöse Dialog findet also genaugenommen nicht zwischen Religionen statt, sondern zwischen Gläubigen, die in verschiedenen Glaubenssystemen beheimatet und ihnen gegenüber loyal sind.² Sie rekonstruieren ihre religiösen Identitäten immer wieder neu in Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Lebensgeschichte und ihren sich stetig verändernden Kontexten. Weder diese Rekonstruktionen noch die interreligiöse Begegnung vollziehen sich in einem herrschaftsfreien Raum. Die Machtfrage stellt sich entsprechend in mindestens zweifacher Hinsicht: nämlich erstens welche Strömung innerhalb einer Religionsgemeinschaft die Definitionsmacht darüber hat, was orthodox ist und zweitens welche Religionsgemeinschaft in einem bestimmten Kontext in der Übermacht ist.

Aus christlicher Perspektive wende ich mich zuerst den theologischen Rahmenbedingungen des interreligiösen Dialoges zu. Danach inventarisiere ich Typen, Anlässe und Themen. Ich beschränke mich dabei auf die bilateralen Dialoge zwischen Christen und Vertreterinnen und Vertretern der beiden anderen abrahamitischen Religionen Judentum und Islam, der ebenfalls miteinander verwandten Religionen indischen Ursprungs Hinduismus und Buddhismus sowie der afrikani-

¹ Deutsche Fassung meiner Kampener Antrittsvorlesung *Wie, met wie, over wat? Een zoektocht in het landschap van de interreligieuze dialoog*, Kampen, 2003.

² Der englische Begriff *inter-faith* beschreibt die Verhältnisse daher angemessener.

schen Religion. Nachdem das Feld abgesteckt ist (I.) und das „Zwischen“ erkundet (II.), werfen wir einen Blick in den dritten Raum, der durch den interreligiösen Dialog eröffnet wird (III.).

I. Das Feld abstecken

Zunächst einmal unterscheide ich grundsätzlich zwischen einer *Theologie der Religionen*, die innerhalb eines religiösen Denksystems operiert, und einer *Theologie des Dialogs*, die aus der konkreten Begegnung zwischen Angehörigen von zwei oder mehr unterschiedlichen religiösen Traditionen erwächst. Theologie der Religionen wird dann als genitivus objectivus verstanden und nicht als genitivus subjectivus, im Sinne einer Theologie, die von Vertreterinnen und Vertretern einer Mehrzahl von Religionen formuliert wäre.³ Während eine so verstandene Theologie der Religionen kohärent innerhalb des eigenen Systems argumentieren muß, bezieht eine Theologie des Dialogs die Position des Gegenübers mit ein. Die Theologie der Religionen ist dabei der Ermöglichungsgrund einer Theologie des Dialogs oder umgekehrt formuliert, eine Theologie des Dialogs setzt die Theologie der Religionen notwendig voraus.⁴ Wenn sich für die anderen Religionen kein Platz im eigenen Denksystem finden lässt, macht ein Dialog mit ihnen wenig Sinn. Eine Grundregel die mutatis mutandis auch für die anderen Religionen gilt.

Mit dieser Prämisse grenze ich mich gegen die Pluralistische Theologie der Religionen ab, die postuliert innerhalb des christlichen Denksystems eine logisch kohärente pluralistische Option anbieten zu können.⁵ Perry Schmidt-Leukel vertritt in diesem Zusammenhang die These, daß mit Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus die drei

³ Vgl. R. Leuze, Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionsgeschichte, in: *Kerygma und Dogma* 24, 1978, 230-243.

⁴ Vgl. P. F. Helfenstein, *Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz*, Frankfurt a.M., 1998; A. Race, *Interfaith Encounter. The Twin Tracks of Theology and Dialogue*, London, 2001.

⁵ Vgl. R. Bernhardt, Aufbruch zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91, 1994, 230-246; P. Schmidt-Leukel, Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht, in: *Theologische Revue* 89, 1993, 353-370.

Grundoptionen gefunden sind⁶, zwischen denen sich jeder entscheiden muss, der am theologischen Diskurs über die Existenz fremder Religionen und den Umgang mit ihnen teilnehmen will.⁷

- Die pluralistische Theologie der Religionen ist ein Phänomen der Spätmoderne.⁸ Sie erhebt den Anspruch, den Rubikon des christlichen Absolutheitsanspruchs, sowohl in seiner exklusiven als auch in seiner inklusiven Form, zu überschreiten. Dazu will sie eine kopernikanische Wende in der christlichen Theologie der Religionen einleiten, durch die an Stelle von Jesus Christus Gott ins Zentrum gerückt wird. Aus Gründen der Kompatibilität mit den asiatischen Religionen, insbesondere dem Buddhismus aber auch Strömungen innerhalb des Hinduismus, muss diesem Schritt vom Ekklesio- bzw. Christozentrismus zum Theozentrismus darüber hinaus noch ein weiterer zu einer Position jenseits des Theismus / Non-Theismus folgen. Bei genauerem Hinsehen bleibt allerdings letztendlich auch die sogenannte pluralistische Option in ihrer Bezogenheit auf einen Gott bzw. transzendenten Grund dem inklusiven Denken verhaftet und kreiert de facto eine Art Meta-Religion.⁹
- Die exklusive Position lässt sich zurückverfolgen zu Cyprian (ca. 200/10-258). Sein Diktum „extra ecclesiam nulla salus“¹⁰ ist auch über das Zweite Vatikanische Konzil hinaus eine im Katholizismus nachwirkende Position gegenüber den anderen Religionen geblieben.¹¹ Christologisch gewendet in die Formulierung „Außerhalb Jesu Christi kein Heil“ ist es in weiten Kreisen des Protestantismus ebenfalls noch virulent.
- Auch die inklusive Position hat ihre Wurzeln in der Alten Kirche. Justin (gest. ca. 165) sah in der hellenistischen Philosophie und Literatur den Logos spermatikos,

⁶ Dieses Dreier-Schema geht wohl auf John Hick zurück. Verbreitung fand es durch die Arbeiten seiner Schüler Alan Race und Gavin D'Costa. Vgl. John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London, 1985; A. Race, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London, 1983; G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of other Religions*, Oxford / New York, 1986.

⁷ Vgl. P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried, 1997.

⁸ Vgl. programmatisch J. Hick, The Non-Absoluteness of Christianity, in: ders. / P. F. Knitter (Hg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll / New York, 1987, 16-36.

⁹ R. Bernhardt spricht in diesem Zusammenhang von einem unitiven bzw. monistischen Pluralismus. Vgl. ders. (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 22.

¹⁰ Vgl. Cyprian, Ep 73,21, in: CSEL Vol. III, Pars II, 795: „Salus extra ecclesiam non est“.

¹¹ Vgl. nicht zuletzt die Argumentation in der Erklärung Dominus Jesus, der Kongregation für die Glaubenslehre, abgedruckt in: *epd-Dokumentation* 39, Frankfurt a.M., 2000.

einen Keim der Wahrheit sprießen.¹² Euseb (ca. 260/65-338/39) vereinnahmte in seinem Doppelwerk *Demonstratio Evangelii* und *Preparatio Evangelii*, sowohl das Alte Testament als auch die hellenistischen Schriftsteller. Die alttestamentlichen Verheißungen und das hellenistische Geistesleben finden in apologetischer Sicht gleichermaßen ihre Erfüllung im christlichen Glauben. Moderne Varianten dieser Erfüllungstheologie finden sich in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils¹³ und in der Annahme von Karl Rahner (1904-1984), dass alle Menschen, die noch keine Chance hatten, das Evangelium zu hören, „anonyme Christen“ seien.¹⁴

Der soteriozentrische Grundgedanke¹⁵, dass auch in den anderen Religionen Spuren des Heils zu finden sind, wird von der christlichen Theologie in einen christozentrischen und einen theozentrischen Inklusivismus ausdifferenziert. Der christozentrische Inklusivismus geht von der Prämisse aus, dass Christus auch in den anderen Religionen präsent ist bzw. diese auf ihn hin ausgerichtet sind. Die theozentrische Position sieht den einen Gott auch hinter den anderen Religionen am Werk.¹⁶ Der Inklusivismus hat das Tor zu einem möglichen Dialog der Religionen und damit zu einer Theologie des Dialogs geöffnet, die die Grenzen des eigenen Systems überschreitet. Das ist sein bleibender Verdienst. Er nimmt die anderen Religionen in ihrer Identität jedoch letztendlich nicht Ernst, sondern vereinnahmt sie.

Die pluralistische Religionstheologie ist ebenfalls nicht kompatibel mit den Wahrheits- bzw. Letztgültigkeitsansprüchen der Religionen. Mag der christliche Absolutheitsanspruch auch besonders ausgeprägt sein, fremd ist er den anderen Religionen nicht. Die Stammesreligionen scheinen in ihrem Verhältnis zu anderen Religionen pluralistisch zu denken. Andere Stämme haben andere Götter. Doch sind sie gleichzeitig nach außen wie nach innen streng exklusivistisch. Wer

¹² Vgl. Justin, *Apol.* I,44 u.ö.; dazu R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh, 1990², 100-103.

¹³ Vgl. M. Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions. According to the Second Vatican Council*, Leiden u.a., 1992.

¹⁴ K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: ders., *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln u.a., 1962, 136-158.

¹⁵ Im Kreis der pluralistischen Religionstheologie setzt vor allem Paul Knitter auf die Soteriologie als religionsübergreifendes Element. Vgl. ders., *Toward a Liberation Theology of Religions*, in: Hick / Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, 178-200; Paul Knitter, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, hg. von B. Jaspert, Frankfurt a.M., 1997, 201-215.

¹⁶ Die Argumentation reicht dabei von der Schöpfungstheologie bis zur Pneumatologie.

von außen kommt, bleibt ein religiös Fremder, und wer als ihr Angehöriger zu einer anderen Religion konvertiert, verliert dadurch zugleich seine soziale Einbindung in die Gemeinschaft. Im Judentum wird der exklusive Anspruch, das erwählte Volk zu sein (Dtn 7,6-8), durch einen eschatologischen Inklusivismus konterkariert, der die Völker am Ende der Zeiten hinzukommen sieht (Jes 2,2-4). Nach der islamischen Tradition wird jeder Mensch als Muslim geboren, ohne notwendigerweise danach zu leben. Der muslimischen Toleranz gegenüber den anderen Schriftreligionen (Sure 2,105.145; 5,15.19) steht die Absolutsetzung des Islam als der bei Gott einzig wahren Religion gegenüber (Sure 3,19; 48,28). Während im Theravada-Buddhismus letztendlich nur wer als Mönch lebt, die Erleuchtung erlangen kann, ist nach der Lehre des Mahayana-Buddhismus jeder Mensch potentiell ein Buddha. Selbst der von vielen Pluralisten hochgeschätzte Hinduismus denkt inklusiv, nicht pluralistisch. Wie ein Schwamm saugt er die anderen Religionen in sich auf. Obwohl der Inklusivismus geradezu zum Spezifikum des Hinduismus erklärt wurde¹⁷, führen in Indien derzeit hinduistische Superioritätsansprüche zu Ausschreitungen gegen Muslime und Christen. Daraus folgt, dass eine Theologie der Religionen, die innerhalb eines religiösen Systems logisch kohärent gedacht wird, immer vor dem *Exklusivismus-Inklusivismus-Dilemma* steht. Die sich daraus ergebende systemimmanente Ambivalenz der Theologie der Religionen läst eine *Leerstelle*¹⁸ für eine noch zu formulierende Theologie des Dialogs offen, die die Position des jeweils anderen mit einbezieht.

Wer im christlichen Kontext von Dialog spricht, muss zugleich auch klären, in welchem Verhältnis dieser zur Mission steht.¹⁹ Mission ist dabei kein genuin christliches Phänomen. Islam und Buddhismus sind ebenfalls missionarische Religionen. In Judentum und Hinduismus spielt die Mission keine zentrale Rolle, ist aber auch nicht unbekannt. Allein die Stammesreligionen sind nicht missionarisch.

Vier Möglichkeiten der Verhältnisbestimmung von christlicher Mission und Dialog lassen sich unterscheiden: Die beiden Extrempositionen sind durch das Postulat der Ablösung der Mission durch

¹⁷ Vgl. A. Grünschloss, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen, 1999, 5.

¹⁸ Vgl. W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München, 1984².

¹⁹ Vgl. V. Küster, Mission and Dialogue, in: *Voices from the Third World* 25, 2002, 112-119; ders., Art. Dialog VII: Mission und Dialog, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, Bd.2, 821.

den Dialog im Umfeld der pluralistischen Religionstheologie (*Dialog statt Mission*) und die Instrumentalisierung des Dialogs zu Zwecken der Mission in evangelikalen Kreisen (*Dialog ist Mission*) markiert. Auf kirchlicher Ebene werden Dialog und Mission institutionell getrennt gehalten (*Dialog neben Mission*). Der Vatikan hat eine Kongregation für die Evangelisierung der Völker und einen Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog. Auch im Ökumenischen Weltrat der Kirchen sind die Kommission für Mission und Evangelisation und das Sekretariat für den interreligiösen Dialog noch immer organisatorisch getrennt. Letztendlich kann aber nur ein Dialog führen, wer selbst eine eigene Position zu vertreten hat. Dialog und Mission sind dann notwendig aufeinander bezogen (*Dialog und Mission*). Sie durchdringen sich wechselseitig. Die christliche Missionstheologie etwa lernte in der Folge die Perspektiven der anderen zu integrieren. Für den Dialog wiederum gilt das Doppelgebot: (1.) den anderen und seinen Glauben so verstehen zu lernen, daß er sich in unserer Darstellung wiedererkennen kann und (2.) einander Zeugnis abzulegen vom je eigenen Glauben. Dazu gehört auch, daß nicht das Ideal der eigenen mit der Realität der fremden Religion verglichen wird.

II. Erkundungen im „Zwischen“

Nachdem die theologischen Rahmenbedingungen für den interreligiösen Dialog geklärt sind, wenden wir uns der Frage zu, was sich *zwischen* den daran Beteiligten ereignet. Dabei lassen sich zunächst drei Typen des Dialogs unterscheiden (1.). Jeder Dialog hat einen konkreten Anlass und ein Repertoire an *generativen Themen*²⁰, die ihn bestimmen (2.-4.). Diese Themen können sich aus ihrer Relevanz für den jeweiligen Kontext ergeben oder konstitutiv sein für die Identität der betreffenden Glaubensgemeinschaft. Im Dialogprozess werden sie gelegentlich auch miteinander verknüpft. Für Christen sind die identitätsstiftenden generativen Themen in der Begegnung mit anderen Religionen, dass in Jesus Christus Gott, Mensch und Heil zusammengedacht werden und Gott der Dreieine ist. Hinzu kommen jeweils die für die Identität der anderen Religion generativen Themen. Die Frage

²⁰ Den Begriff *generatives Thema* übernehme ich von P. Freire, *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*, Stuttgart / Berlin, 1974. Vgl. V. Küster, *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen-Vluyn, 1999, 37-41.

der Geschlechterdifferenz wird in einem eigenen Abschnitt verhandelt, da sie an alle Dialoge gleichermaßen herangetragen wird (5.). Abschließend benenne ich Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Vergleich der hier in Augenschein genommenen interreligiösen Dialoge (6.).

1. Eine kleine Typologie des interreligiösen Dialoges

Die Typeneinteilung in einen Dialog des Lebens, des Verstandes und des Herzens orientiert sich an Aktanten, Form und Inhalt des jeweiligen Dialoges.²¹

- Der *Dialog des Lebens* vollzieht sich im konkreten Zusammenleben der Menschen unterschiedlichen Glaubens. Oft laufen die Grenzen der Religionszugehörigkeit durch traditionelle Großfamilien oder Dorfverbände hin. Die Menschen erleben die Riten und Feste der verschiedenen Religionen bei ihren Familienangehörigen oder Nachbarn mit und partizipieren gelegentlich auch daran. Noch im urbanen Kontext sind solche Erfahrungen möglich. Dieses interreligiöse Miteinander erfordert nicht notwendig detaillierte Kenntnisse der Lehren der jeweils anderen Religionen. Der Dialog des Lebens ist prä-konzeptuell. Er fördert ein gutes (Zusammen-) Leben.²² Diese ethische Grundmotivation gilt für den interreligiösen Dialog überhaupt. Sie ist evident, kann mit einem breiten Konsens unter den Menschen guten Willens in den verschiedenen Religionen rechnen und hat zu einer ganzen Reihe von Dialoginitiativen geführt.²³
- Der *Dialog des Verstandes* wird in bi- oder multilateralen Zusammenkünften von Gelehrten aus verschiedenen Religionsgemeinschaften organisiert. Er ist konzeptuell und dient der gemeinsamen Suche nach Wahrheit. Die Initiative geht zumeist von christlicher Seite aus.²⁴

²¹ Vgl. L. Swidler, The Dialogue Decalogue: Ground Rules for Interreligious Dialogue, in: *Current Dialogue* Nr. 5, 1983, 6-9, 9; D. L. Eck, What do we mean by Dialogue?, in: *Current Dialogue* Nr. 11, 1986, 5-15.

²² Unter dem Stichwort Konvivenz hat Theo Sundermeier das Zusammenleben zur Grundvoraussetzung von Dialog und Mission erklärt. Vgl. ders., *Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, hg. von Ev.-Luth. Landeskirche Hannover, Hannover, 1999.

²³ Im diesem Geiste wurde bereits 1893 erstmals das Weltparlament der Religionen und 1970 die erste Weltkonferenz der Religionen für den Frieden einberufen. Auch Hans Küng stellt sein Projekt Weltethos unter das Motto „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede“. Vgl. Marcus Braybrooke, *Pilgrimage of Hope. One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue*, London, 1992; H. Küng, *Projekt Weltethos*, München, 1996³. Diese institutionalisierte Form des Dialog des Lebens wird gelegentlich als eigener Typ gerechnet. Vgl. *Dialog und Verkündigung*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102, Bonn, 1991, 42.

²⁴ Die Dialogabteilung des ÖRK und der Vatikan haben eine ganze Reihe von Dialogkonferenzen organisiert, hinzukommen eine Vielzahl lokaler Initiativen. Vgl. A. Grünschloss, Interreligiöser Dialog in kirchlich-institutionellem Kontext, in: J. A.

- Im *Dialog des Herzens* treffen sich die Mystikerinnen und Mystiker der verschiedenen Religionsgemeinschaften. Die unterschiedlichen Meditationspraktiken sind zentraler Ort der Begegnung. Der Dialog des Herzens ist post-konzeptuell. Im Zentrum steht die gegenseitige Bereicherung in der spirituellen Erfahrung und die Suche nach ihrem gemeinsamen Grund.²⁵ Christliche Ashrams in Indien und Hindu-Gurus, die Jesus als einen der ihren betrachten, Zen-Meditation unter Anleitung katholischer Mönche in Europa und Amerika und buddhistische Zen-Meister, die Meister Eckhart lesen, oder muslimisch-christlicher Sufi-Tanz sind Beispiele für die spirituelle Variante des Dialogs. Die Frage nach Möglichkeiten des interreligiösen Gebets und Feierns ist eine rezente Spielart dieses Phänomens.²⁶

Im folgenden fragen wir nach den konkreten Anlässen der Dialoge und wenden uns anhand der generativen Themen insbesondere den konzeptuellen Fragen zu.

Dialog unter den abrahamitischen Religionen

Judentum, Christentum und Islam sind miteinander verwandte Religionen.²⁷ Die jeweils jüngere erkennt die älteren als ihre Vorgängerinnen an. Umgekehrt werden die jüngeren von den jeweils älteren als Irrlehren betrachtet. Heute wird allerdings gelegentlich Nachdruck darauf gelegt, dass rabbinisches Judentum und Christentum gemeinsam aus der Religion des alten Israel hervorgegangen sind. Mit dem Tenach bzw. dem Alten Testament teilen sie einen Teil ihrer Schriften miteinander. Mohammed verstand sich zunächst als Prophet der Araber (mekkanische Phase). Aufgrund von Streitigkeiten vor allem mit Juden aber auch mit Christen in Medina grenzte er sich schärfer gegen diese ab (medinische Phase). Im Koran wird er entsprechend als Siegel der Propheten bezeichnet (Sure 33,40). Juden und Christen sind zwar tributpflichtig, genießen als „Leute des Buches“ (Sure 2,105.

van der Ven / H.-G. Ziebertz (Hg.), *Religiöser Pluralismus und interreligiöses Lernen*, Kampen/Weinheim, 1994, 113-167.

²⁵ Vgl. J. Sudbrack, *Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen?*, Mainz / Stuttgart, 1994.

²⁶ Vgl. die Themanummer Interreligious Prayer von *Pro Dialogo*, Bulletin 98, 1998/2 (in Kooperation mit Current Dialogue); *Gott in vielen Namen feiern. Interreligiöse Schulfeiern mit christlichen und islamischen Schülerinnen und Schülern*, Gütersloh, 1998.

²⁷ Vgl. V. Küster, Verwandtschaft verpflichtet. Erwägungen zum Projekt einer „Abrahamitischen Ökumene“, in: *Evangelische Theologie* 62, 2002, 384-398; A. Th. Houry (Hg.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe: Judentum, Christentum, Islam*, Graz u.a., 1987.

145; 5,15.19) aber besonderen Schutz. Der Koran kennt viele biblische Gestalten.²⁸ Alle drei Religionen berufen sich auf Abraham als ihren Stammvater und verbinden ihn mit zentralen Elementen ihres Glaubens. Er erfüllte bereits die Tora²⁹, ist gerechtfertigt allein aus Glauben (Gal 3; Röm 4) und war der erste Muslim (Sure 3,65-67). Auch wenn Juden, Christen und Muslime gemeinsam unter den Verheißungen an Abraham stehen, trennen die darin begründeten Traditionen doch mehr als dass sie einen.³⁰

Der jüdisch-christliche Dialog: Der jüdisch-christliche Dialog steht am Anfang der modernen Dialog-Initiativen überhaupt. Die Schoah hat zu einer gründlichen Neubesinnung im Verhältnis der Kirchen zum Judentum³¹ geführt. Diesem Zweck sollte ursprünglich auch das Dekret *Nostra Aetate* des Zweiten Vaticanum dienen. Politischer Druck aus der arabischen Welt führte zu einer Ausweitung des Themas auf das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen insgesamt.³² Der ÖRK hatte lange vor Einrichtung des Dialogprogramms schon eine Arbeitsgruppe für das Gespräch mit dem Judentum.³³ Die Idee, den jüdisch-christlichen Dialog in der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung zu verorten, schießt allerdings über das Ziel hinaus und nimmt die Identität des Judentums als eigenständiger Religion nicht ernst. Der jüdisch-christliche Dialog ist eindeutig ethisch

²⁸ Vgl. K. Steenbrink, *Adam Redivivus. Muslim elaborations of the Adam saga with special reference to the Indonesian literary traditions*, Zoetermeer, 1998; ders., *Jonah: From a Prophetic Mission in Reverse to Inter-Religious Dialogue*, in: *International Review of Mission*, Nr. 360, 2002, 41-51.

²⁹ Vgl. etwa das Traktat *Yoma* des Babylonischen Talmud aus der Mitte des 6. Jh., zitiert bei K.-J. Kuschel, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München, 1994, 85: „Raw sagte: Unser Vater Abraham führte die ganze Tora aus“.

³⁰ Vgl. Kuschel, *Streit um Abraham*; B. Klappert, *Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen*, in: *Rhein Reden* 1/1996, Köln, 1996, 21-64; Olaf Schumann, *Abraham – der Vater des Glaubens*, in: *Evangelisches Missions-Magazin* 110, 1966, 53-69.104-122 (= ders., *Hinaus aus der Festung. Beiträge zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens und anderer Kultur*, Hamburg, 1997, 13-55, erw. um ein Postskriptum und einen Anhang, 56-60).

³¹ Vgl. S. Ph. De Vries, *Jüdische Riten und Symbole*, Wiesbaden, 1984³; Kurt Schubert, *Die Religion des Judentums*, Leipzig, 1992.

³² Vgl. J. Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*, Gütersloh, 1992, 21.

³³ Der Internationale Missionsrat richtete bereits während der Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 eine Arbeitsgruppe für das Gespräch mit dem Judentum ein. 1961 wurde diese gemeinsam mit dem IMR in den ÖRK integriert.

und politisch motiviert. Zunehmend als Problem erweist sich heute die Verquickung von Judentum und Staat Israel. Ein positives Verhältnis zum Judentum muss nicht notwendig einhergehen mit dem Einverständnis mit der Politik des Staates Israel.

Dass der Tenach der Juden zugleich einen Teil des Kanons der Christen ausmacht, hat im Zuge des jüdisch-christlichen Bewusstseinsbildungsprozesses Anlass zu Diskussionen gegeben. Christliche Exegeten schlugen vor, statt vom Alten besser vom Ersten Testament zu sprechen.³⁴ Auch die Übersetzung und die Aussprache des Gottesnamens werden problematisiert.³⁵ Dass Juden und Christen denselben Gott anbeten ist dagegen unbestritten. Kontrovers ist demgegenüber die Anrede Jesu als Messias und die Christologie insgesamt. Die jüdische Messias Hoffnung ist noch unerfüllt, und die Verehrung Jesu als Gottessohn ist für Juden ein Irrglauben. Demgegenüber gab es von jüdischer Seite durchaus Initiativen, Jesus ins Judentum heimzuholen. Schalom Ben-Chorin hat gar eine Triologie unter dem Titel „Die Heimkehr“ vorgelegt, worin er eine jüdische Sicht auf Jesus, Paulus und Maria entfaltet.³⁶ Der durch christliche Theologie aufgebaute Gegensatz zwischen Evangelium und Gesetz wurde im Zuge des jüdisch-christlichen Dialoges von christlicher Seite dekonstruiert.³⁷ Weder die Heiligkeit noch die Heilsamkeit der Tora für das menschliche Zusammenleben wurden durch Paulus infrage gestellt, wohl aber ihre Heilswirksamkeit. Versuche, auch den Messias Titel aufzugeben³⁸, führen demgegenüber zu einem nicht akzeptablen Substanzverlust des christlichen Glaubens. Jürgen Moltmann macht in diesem Zusammenhang den eschatologischen Vorbehalt geltend. Wie die Juden warten auch die Christen auf das Kommen des Messias.³⁹

³⁴ Vgl. E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf⁵, 1995.

³⁵ Vgl. J. Ebach, Name ist Schall und Rauch. Beobachtungen und Erwägungen zum Namen Gottes, : ders. u.a. (Hg.), *Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie*, Gütersloh, 2002, 17-83.

³⁶ S. Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München, 1977; ders., *Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, München, 1980; ders., *Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht*, München 1982.

³⁷ Vgl. P. von der Osten-Sacken, *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus*, München, 1987; ders., *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, München, 1989.

³⁸ Vgl. L. Swidler, *Der umstrittene Jesus*, Gütersloh, 1993, 26.

³⁹ Vgl. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München, 1989, 45-55.

Der christlich-muslimische Dialog: Während im Gespräch mit dem Judentum von christlicher Seite die Gemeinsamkeiten betont werden, werden im christlich-muslimischen Dialog⁴⁰ eher die Unterschiede akzentuiert. Die islamische Präsenz im Westen und die Nahostproblematik haben Forderungen nach einem Dialog laut werden lassen, der bisher allerdings auf kleine Zirkel beschränkt geblieben ist. Die Ereignisse des 11. September 2001 und seiner Folgen überschatten derzeit die christlich-muslimischen Beziehungen. Neben den aktuellen politischen Konflikten ist die generelle Frage des Verhältnisses von Staat und Religion, insbesondere die Bedeutung der Sharia, des islamischen Gesetzes, und die Anerkennung der universalen Gültigkeit der Menschenrechte, Thema des christlich-muslimischen Dialoges.

Im Hinblick auf die Gottesfrage geht die islamische Lehre (Sure 5,44-48; 42,15; 2,139; 29,46) und offizielle kirchliche Erklärungen⁴¹ davon aus, dass Juden, Christen und Muslime denselben Gott anbeten. Beim Kirchenvolk und bei konservativen Theologen ist dies, was den Islam⁴² betrifft, weit davon entfernt, akzeptiert zu sein. Von islamischer Seite wird die Trinitätslehre als Tritheismus betrachtet. Als dritte Person der Trinität wird dabei fälschlicherweise Maria gezählt. Jesus wird im Koran als einer der Propheten bezeichnet. Seine Verehrung als Gottessohn ist in islamischer Sicht demgegenüber eine Beigesellung (*shirk*) zu Gott, für den strengen Monotheismus des Islam die denkbar größte religiöse Verfehlung (Sure 4,48.116; 31,13).

Christlicherseits wird weder Mohammed als Prophet noch der Koran als Offenbarungsquelle anerkannt. Im Dialog wird allerdings versucht eine Analogie zwischen der christlichen Bezeichnung Jesu Christi als Wort Gottes und der Bedeutung des Koran für die Muslime aufzuzeigen.

⁴⁰ Vgl. J. Sperber, *Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*, Berlin / New York, 2000; N. J. Woly, *Meeting at the Precincts of Faith. A Study on Twentieth Century Christian and Muslim Views on Interreligious Relationships and its Impact on Missiology*, Kampen, 1998.

⁴¹ Vgl. etwa Lumen Gentium 16 und Nostra Aetate 3 und 4, in: K. Rahner / H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg u.a., 1991²³.

⁴² Vgl. H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, München/Wien, 1962; *Islam Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, 3 Bände, hg. von A. Th. Houry u.a., Freiburg u.a., 1991.

3. Dialog mit den Religionen indischen Ursprungs Hinduismus und Buddhismus

„Asien [...] wird immer ein nichtchristlicher Kontinent bleiben“ – so das Diktum des sri-lankesischen Dialogtheologen Aloysius Pieris.⁴³ Diese Minoritätensituation hat dazu geführt, dass Missionare und Vertreter der asiatischen Christenheit schon auf der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 das Verhältnis zu den anderen Religionen auf die Tagesordnung gesetzt haben.⁴⁴ Hinduismus⁴⁵ und Buddhismus⁴⁶ sind ebenfalls miteinander verwandte Religionen. Sie haben ihre gemeinsamen Wurzeln im Brahmanismus. Der Hinduismus ist ein ganzes Konglomerat von Religionen, das erst im 19. Jhd. von den englischen Kolonialherren als Religion der Menschen, die im Indusgebiet wohnen und nicht einer identifizierbaren anderen Religion angehören, bezeichnet wurde.⁴⁷ Anders als der Buddhismus kennt der Hinduismus keine Stiftergestalt. Der Buddha grenzte sich etwa im Hinblick auf das Kastensystem deutlich vom Brahmanismus ab. Gemeinsam ist beiden Religionen der Glaube an den Tun-Ergehens-Zusammenhang (*karma*) und den damit eng zusammenhängenden Kreislauf der Wiedergeburten (*samsara*). Während der Hinduismus jedoch ein Selbst (*atman*) kennt, das wiedergeboren wird, verneint der Buddha die Existenz eines Selbst (*anatman*). Die Reinkarnationslehre ist in beiderlei Gestalt nicht kompatibel mit der christlichen Anthropologie.⁴⁸ Dies hat zu wechselseitigen Infragestellungen im Dialog geführt.

Das um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in der internationalen Missionsbewegung prophezeite Ende der anderen Religionen ist

⁴³ A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll, New York, 1988, 74.

⁴⁴ Vgl. W. Ariarajah, *Hindus and Christians. A Century of Protestant Ecumenical Thought*, Grand Rapids / Amsterdam, 1991; Helfenstein, *Grundlagen*, 26-69.

⁴⁵ Vgl. K. Klostermeier, *Hinduismus*, Köln 1965; A. Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München, 1998.

⁴⁶ Vgl. H. Bechert / R. Gombrich (Hg.), *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*, München, 2000.

⁴⁷ Die These, dass das heute allgemein akzeptierte System der Weltreligionen unter dem Einfluss des westlichen Religionsbegriffs konstruiert wurde, nimmt ihren Ausgang denn auch beim Hinduismus. Vgl. N. Hintersteiner, Art.: Dialog der Religionen, in: *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, hg. von J. Figl, Innsbruck u.a., 2003.

⁴⁸ Vgl. R. Hummel, *Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und des Christentums*, Mainz/Stuttgart 1988; R. Sachau, *Westliche Reinkarnationsvorstellungen*, Gütersloh, 1996.

nicht eingetreten. Im Gegenteil Hinduismus und Buddhismus sind aus der Begegnung mit westlicher Kultur und christlicher Religion erstarkt hervorgegangen. In Indien etwa kam es zur sogenannten Hindurenaissance. In diesem Kontext formulierten Hindudenker selbst Christologien ohne deswegen notwendig zum Christentum zu konvertieren.⁴⁹ In Japan haben Vertreter des Mahajana-Buddhismus ihre heiligen Schriften mit Hilfe der historisch-kritischen Methode gelesen, um nach den eigenen Ursprüngen zu forschen.⁵⁰ In den Theravadaländern Sri Lanka und Thailand inspirierte der interreligiöse Dialog zur Formulierung einer buddhistische Sozialethik.⁵¹

Christlich-hinduistischer Dialog: Ausgangspunkt für das hinduistisch-christliche Gespräch⁵² ist oft der Heilsweg der liebenden Hinwendung zu einem Gott (*bhakti marga*). In dem damit verbundenen Glauben daran, dass die ersehnte Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten jederzeit durch die Gnade des verehrten Gottes gewirkt werden kann, wird dann eine Analogie zum christlichen Glauben an die durch Jesus Christus gewirkte Gnade gesehen. Wesentlich komplexer gestaltet sich der Dialog mit jenen, die dem Heilsweg der intellektuellen Erkenntnis (*jnana marga*) folgen. Die hinduistischen Dialogpartner stehen meistens in der Tradition des *vedanta*, eines philosophischen Systems, das die All-Einheit lehrt. Selbst (*atman*) und Allganzes (*brahman*) bilden nach dieser Lehre eine Einheit (*tat twam asi*). Ein Zugang zum Hinduismus, den etwa die pluralistische Theologie der Religionen gewählt hat. Nicht zuletzt durch diesen Denkansatz sah sie sich genötigt vom Theozentrismus zu einer Position jenseits des Theismus/Non-Theismus fortzuschreiten. Jesus Christus

⁴⁹ Vgl. S. Samartha, *Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien*, Stuttgart, 1970; M.M. Thomas, *Christus im neuen Indien. Reformhinduismus und Christentum*, Göttingen, 1989 [engl. 1969].

⁵⁰ Vgl. M. von Brück / W. Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München, 2000, 159f.

⁵¹ Vgl. *Wege zu einer gerechten Gesellschaft. Beiträge engagierter Buddhisten zu einer internationalen Debatte*, Weltmission heute 23, Hamburg 1996; *Engaged Buddhist. Buddhist Liberative Movements in Asia*, hg. von C. S. Queen / S. B. King, Albany 1996; G. Löwner, *Religion und Entwicklung in Sri Lanka. Die Entwicklungsarbeit der protestantischen Kirchen in Sri Lanka im Vergleich mit der Sarvodaya-Bewegung und dem Aufbruch buddhistischer Mönche in die Entwicklungsarbeit*, Erlangen, 1999.

⁵² Vgl. M. Dhavamony, *Hindu-Christian Dialogue. Theological Soundings and Perspectives*, Amsterdam / New York, 2002; W. Ariarajah, *Hindus and Christians; Hindu-Christian Dialogue. Perspectives and Encounters*, hg. von H. Coward, Maryknoll / New York, 1989.

wird dann entweder unter Betonung seines Gottseins als die Inkarnation eines Gottes (*avatara*) neben anderen, oder aber aus der Perspektive seines Menschseins als Guru gesehen.

Christlich-buddhistischer Dialog: Im Dialog mit dem Buddhismus⁵³ finden sich durchaus vergleichbare Grundmuster. Schon der jesuitische Japanmissionar Franz Xavier (1506-1552) meldete in Zeiten der Gegenreformation nach Hause: „Die verfluchte lutherische Sekte ist schon da.“ Er bezog sich dabei auf den Amida-Buddha, der bei seiner Erleuchtung noch als *bodhisattva* gelobt hatte, erst dann in das Nirvana eingehen zu wollen, wenn alle Menschen erlöst wären. Dazu müssen sie dreimal die Formel „Ich nehme meine Zuflucht zum Amida-Buddha“ aussprechen. Erlösung ist dann etwas Geschenktes, das ohne eigene Verdienste erlangbar ist. Dieser Gnadengedanke des Amidabuddhismus erinnert an die Rechtfertigung allein aus Glauben, dem generativen Thema des Protestantismus.⁵⁴ Im Gespräch mit dem Zenbuddhismus wird demgegenüber nach Analogien zwischen dem Absoluten Nichts und dem christlichen Gottesverständnis gesucht.⁵⁵ Der westlichem Denken paradox anmutende Gedanke, dass dieses buddhistische „Nichts“ nicht nichts im westlichen Sinne ist, wirft die christlichen Gesprächspartner, ähnlich wie die Lehre von der All-Einheit im Dialog mit dem Hinduismus auf die mystische Dimension des Glaubens zurück. Vielen scheint deshalb auch ein erfahrungsbezogener Zugang im Sinne eines Dialogs der Herzen die angemessenste Kommunikationsform mit Hindus und Buddhisten.

4. Dialog mit der afrikanischen Religion

Ein Dialog mit Vertreterinnen und Vertretern der afrikanischen Stammesreligionen ist noch selten geführt worden.⁵⁶ Im Zentrum

⁵³ Vgl. von Brück / Lai, *Buddhismus und Christentum*; P. Schmidt-Leukel, „*Den Löwen brüllen hören*“. *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Schöningh, 1992.

⁵⁴ Vgl. K. Takizawa, „Rechtfertigung“ im Buddhismus und im Christentum, in: ders., *Das Heil im Heute. Texte einer japanischen Theologie*, hg. von Th. Sundermeier, Göttingen, 1987, 181-196.

⁵⁵ Vgl. H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg u.a., 1976.

⁵⁶ Vgl. G. van't Spijker, *Liberating the Church from its Northern Captivity. Dialogue with Traditional Religion in Africa*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 4, 1994, 170-188.

standen dann die generativen Themen afrikanischer Religion⁵⁷ und Weltanschauung Lebenszentriertheit und Gemeinschaftsbezug. In Zeiten ökologischer Krisen war dabei der ganzheitliche Umgang mit der Natur von besonderem Interesse für die christlichen Dialogpartner. Auf der konzeptuellen Ebene ist der Dialog mit der afrikanischen Religion allerdings bisher eher ein intra-christlicher Dialog zwischen Theologen und Theologinnen über ihr afrikanisches Erbe geblieben. Dialogtheologie ist in Afrika wesentlich Inkulturationstheologie.

Kultur und Religion sind in primalen Gesellschaften eng miteinander verknüpft. Die postkoloniale Rekonstruktion einer afrikanischen Identität verlangte daher auch von christlichen Theologen eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der traditionellen afrikanischen Religion. Eine vieldiskutierte Frage war dabei zunächst, ob aufgrund der Vielzahl der Ethnien mit jeweils eigener Religion von afrikanischen Religionen im Plural gesprochen werden muß oder ob die Gemeinsamkeiten nicht doch überwiegen und die Rede von einer afrikanischen Religion rechtfertigen.⁵⁸ Inzwischen hat sich die letztgenannte Option durchgesetzt. Afrikanische Theologen suchen nach Anknüpfungspunkten in diesem Erbe, um dem Christentum eine afrikanische Gestalt zu geben. Mercy Amba Oduyoye spricht in diesem Zusammenhang von einem „kreativen Synkretismus“.⁵⁹ Vor und neben dieser akademischen Inkulturationstheologie hat sich in den afri-

⁵⁷ J. S. Mbiti, *African religions and philosophy*, Oxford u.a. 2. durchges. und erw. Auflage, 1990 (1969); Th. Sundermeier, *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*, Gütersloh, 1988; L. Magesa, *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, Maryknoll, New York 1997.

⁵⁸ John Mbiti, einer der Pioniere auf diesem Forschungsterrain, versuchte in seinem Klassiker *African Religions and Philosophy* diesen Konflikt so aufzulösen, dass er hinter den afrikanischen Religionen eine gemeinsame Philosophie annahm. Doch ist die Anwendung des Begriffs Philosophie, als westliches Konzept auf den afrikanischen Kontext schon im Falle seines Vorläufers Placide Tempels, *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, Heidelberg 1956 nicht unbestritten geblieben. In der deutschen Übersetzung (Berlin / New York 1974) ist denn auch von afrikanischer Weltanschauung die Rede. Diese Unterscheidung von Religion und Weltanschauung suggeriert zugleich eine gewisse Unterscheidbarkeit von religiösen Praktiken und ethischen Werteinstellungen. Diese Werteinstellungen können dann auch im afrikanischen Christentum bewahrt bleiben. L. Magesa, *African Religion* (s. Anm. 57) erhebt die afrikanische Religion programmatisch in den Status einer Weltreligion.

⁵⁹ M. A. Oduyoye, *The Value of African Religious Beliefs and Practices for Christian Theology*, in: *African Theology en route*, hg. von K. Appiah-Kubi / S. Torres, Maryknoll, New York, 1979, 109-116, 110.

kanischen Unabhängigen Kirchen ein inkulturiertes Christentum entwickelt, das großen Zulauf hat. Vielen Mitglieder der Missionskirchen, denen diese Verbindung von christlichem Glauben und afrikanischer Kultur und Religiosität nicht gelungen ist, praktizieren de facto eine doppelte Religionszugehörigkeit. Im Krankheitsfall etwa konsultieren sie noch immer den traditionellen Heiler.

John Mbiti suggeriert mit einer frühen Studie⁶⁰ bereits, was sich dann wie ein roter Faden durch den Diskurs afrikanischer Theologie zieht: Die Afrikaner kannten Gott schon vor der Ankunft der Missionare. Durch das Christentum neu hinzugekommen ist die Vorstellung von der Inkarnation Gottes in der Welt. Wie schon in anderen Dialogen beobachtet, bediente sich die Dialog- bzw. Inkulturationstheologie auch in Afrika des Paradigmas des theozentrischen Inklusivismus. Gott ist für Afrikaner der ferne Gott. Ihre Mittler sind die Ahnen. Vermittelt wird das Leben, das von Gott über die Ahnen in die Gemeinschaft fließt.⁶¹ Es lag denn auch nahe, Jesus Christus im afrikanischen Kontext als Ahnen anzusprechen.⁶² Dieser Spielart afrikanischer Christologie bleibt der Leidensgedanke fremd. Es ist eine *theologia glorie*, die den Christus victor verherrlicht, der noch am Kreuz der Herr ist.⁶³

5. Dialog und Geschlechterfrage

Die Geschlechterfrage kam bisher wenn überhaupt nur am Rande interreligiöser Dialoge zum tragen.⁶⁴ Kontrovers diskutiert werden Themen wie Kopftuch- bzw. Verschleierungspflicht im Islam oder die Witwenverbrennung im Hinduismus, oft angeregt durch die Kritik westlicher Feministinnen. Ein durchgängiges Motiv der interreligiösen

⁶⁰ Vgl. J. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London 1970.

⁶¹ Mbiti, *African Religions and Philosophy*, 81-89, bezeichnet die Ahnen als „lebend Tote“, weil sie weiter am Leben der Gemeinschaft partizipieren.

⁶² Vgl. C. Nyamiti, *Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru, 1984; B. Bujo, Auf der Suche nach einer afrikanischen Christologie, in: *Der andere Christus. Christologie in Zeugnissen aus aller Welt*, hg. von H. Dembowski / W. Greive, Erlangen, 1991, 87-99; ders., *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf, 1986, 79-98; ders., Der afrikanische Ahnenkult und die christliche Verkündigung, in: *Zeitschrift für Religions- und Missionswissenschaft* 64, 1980, 293-306.

⁶³ Vgl. Küster, *Die vielen Gesichter Jesu Christi*, 62-84.

⁶⁴ Vgl. M. O'Neill, *Women Speaking, Women Listening. Women in Interreligious Dialogue*, Maryknoll, New York, 1990.

feministischen Diskurse ist die Rehabilitierung des Religionsstifters gegenüber der patriarchalen Grundhaltung der eigenen Religion. In diesem Zusammenhang kritisierten jüdische Feministinnen ihre christlichen Kolleginnen dafür, dass sie Jesus frauenfreundliche Haltung gegenüber dem patriarchalen rabbinischen Judentum seiner Zeit hervorheben. Muslimische Frauen wehren sich gegen eine Verketzerung des vorgeblich frauenfeindlichen Islam. Im Gegensatz zum jüdisch-christlichen Gottesnamen etwa sei der Name Allah geschlechtsneutral. Den Frauen in Mohammeds Umfeld kommt im Islam eine prominente Rolle zu. Seine erste Frau Khadidja, eine reiche Witwe, ermöglichte ihm den sozialen Aufstieg und finanzielle Unabhängigkeit. Aisha, seine dritte Frau, ist im sunnitischen Islam eine der Hauptautoritäten für die Überlieferung von Prophetentraditionen. Die Schiiten negieren sie allerdings, da sie eine Gegenspielerin von Mohammeds Nachfolger Ali war. Für den schiitischen Islam ist denn auch dessen Frau, Mohammeds Tochter Fatima, zu einer Identifikationsfigur vergleichbar der Maria im Katholizismus geworden. Auch der Buddha, der sich vehement gegen die Einrichtung eines Nonnenordens sträubte, wird von buddhistischen Nonnen heute rehabilitiert. Buddhas Zurückhaltung habe dem Schutz der schwachen Mönche gegolten.⁶⁵

6. Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Strukturell lassen sich in allen Dialogen Phasen der Übersetzung, Infragestellung und Wechselwirkung nachweisen.⁶⁶ Die Übersetzung steht notwendig am Anfang einer Begegnung. Um mein Gegenüber zu verstehen, muss ich versuchen, sein mir fremdes Glaubenssystem in meinen eigenen Kategorien zu erfassen. Der Suche nach Analogien kommt dabei eine zentrale Bedeutung zu.⁶⁷ Im weiteren Prozess des Dialogs wird dann das jeweils fremde System infrage gestellt, wo es mit dem eigenen System nicht kompatibel ist. Gleichzeitig kommt es

⁶⁵ Vgl. A. Golob, *Buddha und die Frauen. Nonnen und Laienfrauen in den Darstellungen der Pali-Literatur*, Altenberge, 1998.

⁶⁶ Vgl. V. Küster, Ein Dialog in Bildern. Reformbuddhismus und Christentum im Werk von Hatigammana Uttarananda, in: *Mit dem Fremden leben*, Bd. 2, hg. von D. Becker / A. Feldkeller (FS Theo Sundermeier), Erlangen, 2000.

⁶⁷ In der vergleichenden Theologie wird diese Methode in den Rang einer theologischen Disziplin erhoben. Vgl. K. von Stosch, Komparative Theologie-Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 124, 2002, 294-311.

aber auch zu Wechselwirkungen, wenn etwa eigene Defizite im Lichte der anderen Religion erkannt und bearbeitet oder verschüttete Elemente der eigenen Religion wiederentdeckt werden. Ausgehend von der Prämisse, dass auch in den anderen Religionen Spuren des Heils zu finden sind, geschieht Übersetzung aus christlicher Perspektive im Sinne des theozentrischen oder des christozentrischen Inklusivismus.

Unter den abrahamitischen Religionen scheint aufgrund ihres Verwandtschaftsverhältnisses ein gewisser Konsens im Hinblick auf einen wechselseitigen theozentrischen Inklusivismus möglich. Noch indem sie sich gegenseitig der Häresie bezichtigen, gehen sie implizit davon aus, dass die anderen *denselben* Gott anbeten. Das Ausloten der Analogien in der hinduistischen Bhaktifrömmigkeit mit ihrer liebenden Hinwendung zu einem Gott, dem *brahman* in der *vedanta*-Philosophie oder dem „Absoluten Nichts“ des Zen-Buddhismus läßt zumindest eine gewisse Konvergenz im Hinblick auf die Verehrung *eines* Gottes bzw. die Annahme eines letzten Urgrundes möglich erscheinen. In den afrikanischen Stammesreligionen wurde aus der Perspektive afrikanischer Theologie Gott schon vor der Ankunft der Missionare verehrt. Die Stammesreligionen selbst denken eher pluralistisch, andere Stämme oder Völker haben andere Götter.

Der christozentrische Inklusivismus wird demgegenüber aus der Perspektive der anderen Religionen infragegestellt und erweist sich letztendlich als nicht tragfähig. Die afrikanische Ahnenchristologie kommt hier als christliches Projekt nicht in Betracht. Hinduismus und Buddhismus akzeptieren Jesus als *avatara* bzw. *boddhisatva* neben anderen. Dem Judentum gilt er als Rabbi, dem Islam als Prophet. Die Kluft zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus klappt in jedem der genannten Fälle auseinander.

Die Renaissance der meditativen Praxis im westlichen Christentum oder die intellektuelle Durchdringung des Zen im japanischen Mahayana-Buddhismus sowie die Entwicklung einer buddhistischen Sozialethik im Theravada-Buddhismus sind gelungene Beispiele für Wechselwirkungen.

Die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in den untersuchten interreligiösen Dialogen, korrespondieren mit den eingangs genannten Typen. Der Dialog mit den afrikanischen Stammesreligionen ist nicht nur formal sondern auch inhaltlich zuerst und vor allem ein Dialog des Lebens. Lebens- und Gemeinschaftszentriertheit sind die generativen Themen afrikanischer Religiosität. Vom konzeptuell hoch abstrakten Dialog mit dem Zen-Buddhismus einmal abgesehen, steht beim christ-

lich-buddhistischen und christlich-hinduistischen Dialog eindeutig die spirituelle Dimension im Zentrum. Die gemeinsame Meditationserfahrung bringt den Dialog der Herzen zum Klingen. Der Dialog unter den abrahamitischen Religionen ist zwar ethisch motiviert, hat aber eine stark konzeptuelle Ausprägung. Entsprechend hat der Dialog des Verstandes hier seinen genuine Ort. Während im prä- und postkonzeptionellen Bereich der Dialoge des Lebens und des Herzens Annäherungen zwischen Gläubigen verschiedener Religionen möglich scheinen, schlägt in konzeptionellen Dialogen letztendlich die Differenz durch. Sie ist in der Loyalität gegenüber den Lehren der jeweiligen Religion begründet.

III. Einen „dritten Raum“ eröffnen

Mit unseren Suchbewegungen haben wir die Landschaft des interreligiösen Dialoges vermessen. Anlässe und generative Themen markieren Orte und Grenzlinien an denen wir Antworten finden können auf unsere Ausgangsfrage - wer, mit wem, über was?

Ob aufgrund aktueller politischer Konflikte, einer multi-kulturell religiösen Ausgangslage oder der Minderheitensituation eines der Dialogpartner, der *Anlass* für einen interreligiösen Dialog liegt oft auf sozialethischem Terrain. Es geht dann um ein friedliches Zusammenleben der Religionen, nicht um ihre Einheit. Der Dialog erfordert grundsätzlich einen Habitus der Offenheit und des Respekts für den anderen. Extremisten aller Lager teilen diesen Habitus nicht. Terroristen wird der Dialog denn auch kaum vom Bomben werfen abhalten können. Hier sind in erster Instanz die Religionsgemeinschaften selbst in der Verantwortung, um fundamentalistische Tendenzen intra-religiös zu bearbeiten. Dabei könnten den Frauen in ihrem Protest gegen den patriarchalen Missbrauch der jeweiligen Religion und ihrem Rekurs auf die Ursprünge eine tragende Rolle zuwachsen.

Da wo die *generativen Themen*, die die verschiedenen Religionen bestimmen, als Dogmen bzw. Glaubenssätze aufeinander prallen, ist der Dialog schnell zuende. Das Exklusivismus-Inklusivismus-Dilemma markiert dann eine Grenze, die unüberwindbar scheint. Nur wenn die generativen Themen eingebettet werden in die Geschichten der jeweiligen Glaubensgemeinschaft und die Glaubensgeschichten der Dialogteilnehmerinnen und -teilnehmer selbst, wird Verständigung möglich. Wir sind in Geschichten verstrickt. Geschichten drän-

gen über sich hinaus und wollen weitererzählt werden. Sie ziehen die Zuhörer in ihren Bann und laden sie dazu ein, sich mit ihren eigenen Erfahrungen darin zu bergen. Diese narrative Dimension ist für den Dialog des Lebens und des Verstandes gleichermaßen von Bedeutung. Der Dialog der Herzen ist demgegenüber nicht nur postkonzeptionell sondern oft auch non-verbal.

Für alle drei Typen des interreligiösen Dialogs gilt gleichermaßen, dass sie ein kontextuelles Geschehen zwischen Individuen sind. Verändert werden in erster Instanz nicht die Religionen, denen sie sich zugehörig fühlen, sondern diejenigen, die sich in den Dialogen begegnen. Einzelne dieser Grenzgänger haben ihre Reflexionen literarisch aufgearbeitet und damit Bausteine für eine sich bereits fragmentarisch abzeichnende *Theologie des Dialogs* bereitgestellt, die die Grenzen des eigenen Systems überschreitet. Diesem eingangs konstatierten Desiderat wollen wir uns nun abschließend zuwenden.

Wer sich einem fremden Glauben aussetzt, macht sich verwundbar in einem doppelten Sinne: sowohl gegenüber dem fremden Glauben als auch in seiner eigenen Glaubensgemeinschaft. Die den Weg des Dialogs nicht mitgegangen sind, teilen seine Erfahrungen nicht und sind misstrauisch gegenüber dem Grenzgänger. Die Haltung der Großkirchen gegenüber dem Dialog bleibt denn auch ambivalent.⁶⁸ Hans Jochen Margull, der erste Direktor des Dialogprogramms des ÖRK, hat mit der Metapher der Verwundbarkeit dem Dialog eine kreuzestheologische Fundierung gegeben.⁶⁹ In eine ähnliche Richtung zielen Versuche, die Kenosis, die Selbstentäußerung Jesu Christi, in seiner Inbeziehungsetzung zur Welt zum theologischen Ausgangspunkt des Dialogprojekts zu machen.⁷⁰ Hier wird der christozentrische Inklusivismus durchbrochen und die Christologie als möglicher Begründungszusammenhang des interreligiösen Dialoges restituiert. In

⁶⁸ Vgl. K. Cracknell, Ambivalent Theology and Ambivalent Policy. The World Council of Churches and Interfaith Dialogue 1938-1999, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 9, 1999, 87-111.

⁶⁹ Vgl. H. J. Margull, Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog, in: *Evangelische Theologie* 34, 1974, 410-420 (= ders., *Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften*, Ammersbek bei Hamburg, 1992, 330-342).

⁷⁰ Vgl. H. Waldenfels, Das „Kenotische“ als Grundzug wahrer Kommunikation, in: ders., *Faszination des Buddhismus. Zum christliche-buddhistischen Dialog*, Mainz, 1982, 138-151; Th. Sundermeier, Inkulturation und Synkretismus. Probleme einer Verhältnisbestimmung, in: *Evangelische Theologie* 52, 1992, 192-209, 195f; M. Frederiks, *We have toiled all night. Christianity in the Gambia 1456-2000*, Zoetermeer, 2003, 403-408.

der Gotteslehre hat dieses Relationalitätsdenken seinen Ausdruck in der Perichorese, der wechselseitigen Durchdringung der drei trinitarischen Personen Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist, gefunden. Dieses innertrinitarische Spiel spiegelt sich im Willen des dreieinigen Gottes, sich zu seiner Schöpfung in Beziehung zu setzen.⁷¹ Auch der theozentrische Inklusivismus ist darum relational zu denken. Kenosis, Kreuzestheologie und Perichorese sind theologische Denkfiguren, die es ermöglichen, den notwendigen Habitus des Respekts gegenüber dem fremden Glauben meines Gegenübers einzunehmen. Eine Theologie des Dialogs kultiviert denn auch mehr diesen theologischen Habitus als ein theologisches System. Der Dialog ist ein Wert an sich, er muss immer wieder erneut geführt werden, um die Grenzen zwischen den Religionen durchlässig zu halten.

Der interreligiöse Dialog schafft einen „dritten Raum“ im „Zwischen“ den Religionen, um einen Begriff des postkolonialen Kritikers Homi Bhabha aufzunehmen.⁷² Ein Raum im Grenzbereich zwischen den verschiedenen Glaubenssystemen, in den jeder das Beste mitbringt, was seine Religion ihm zu bieten hat, ohne den Rückzugsraum des Heiligen aufzugeben. Doch wer sich einmal auf den Weg gemacht hat, wird verändert dorthin zurückkehren und dadurch auch Spuren in seiner eigenen Religionsgemeinschaft hinterlassen. Es ist ein Raum der Begegnung für den Dialog des Lebens, ein Raum der Weisheit für den Dialog des Verstandes und ein Raum der spirituellen Erfahrung für den Dialog des Herzens.

Theologisch gesprochen ist dies der Raum der Transzendenz, der für die Religionen auf unterschiedliche Weise gefüllt ist. Der Dialog lehrt, dass die anderen auch nicht hinter ihre Wahrheitsansprüche zurückkönnen, genau wie wir.⁷³ Die Unverfügbarkeit des Heiligen ermöglicht jedoch eine *relationale Relativierung* im Kontext des kulturell-religiösen Pluralismus der Spätmoderne. Ohne die Loyalität gegen-

⁷¹ Vgl. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*. Zur Gotteslehre, München, 1980.

⁷² Vgl. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London, 1994.

⁷³ Vgl. H. J. Margull, Der „Absolutheitsanspruch“ des Christentums im Zeitalter des Dialogs. Einsichten in der Dialogerfahrung, in: *Theologia Practica* 15, 1980, 67-75 (= ders., Zeugnis und Dialog, 297-308).

über meiner eigenen Religion anzutasten kann ich meinem Gegenüber die gleiche Loyalität gegenüber seiner eigenen Religion zugestehen. Dies ist der erste Schritt zur Anerkennung der anderen Religionen in ihrer eigenen Identität.