

# Theologie des interreligiösen Dialogs

## Einführung und Verortung

### *Gesellschaftliche Herausforderung: Friedenssicherung*

Die wachsende Präsenz nichtchristlicher Religionen in Deutschland und Europa stellt die Theologie vor neue Herausforderungen: Der Umgang mit religiöser Differenz wird zum Bewährungsfeld der Gläubigen in ihrem Alltag sowie in der Gestaltung des Zusammenlebens. Die Zunahme von Muslimen in Deutschland (derzeit zwischen 4,4 und 4,7 Millionen) löst vielfältige Ängste aus, insbesondere, weil sie stark mit Phänomenen von Terrorismus und Nichtintegration assoziiert wird. Die Sorge um eine „Überfremdung“ der deutschen Gesellschaft durch mehrheitlich muslimisch geprägte Migranten wurde zum Ausgangspunkt für gesellschaftliche Spaltungen in Deutschland und Europa. Dabei werden demokratische Standards in Frage gestellt: „Während sich der größere Teil der Gesellschaft für die Gleichwertigkeit aller als Basis der Demokratie und für Vielfalt, Liberalität und Weltoffenheit ausspricht, gefährdet ein sich festigender und radikalisierender Teil all dies in Form von menschenfeindlichen Einstellungen und Handlungen.“<sup>1</sup> Trotz einer insgesamt eher weltoffenen Grundeinstellung seien 75 Prozent der Deutschen der Ansicht, der Islam passe nicht in die westliche Welt.<sup>2</sup> Der „Kreuz-Befehl“<sup>3</sup> der Bayerischen Staatsregierung, der anordnet, das Kreuz als Ausdruck der geschichtlichen und kulturellen Prägung des Landes in staatlichen Räumen aufzuhängen und es so als Kulturkampfssymbol politisch instrumentalisiert, ist vor dem Hintergrund der emotional aufgeheizten Stimmungslage höchst ambivalent. Ein beschämendes Indiz für die aktuelle Gefährdung religiöser Toleranz ist nicht zuletzt die Zunahme antisemitischer Übergriffe – beispielsweise am 18. April 2018 in Berlin. Das Thema Religion ist in die Öffentlichkeit zurückgekehrt, jedoch häufig mit negativem Vorzeichen und in Verbindung mit vielfältigen Irritationen.

Die gegenwärtige Weltgesellschaft ist geprägt durch eine Vielzahl brisanter Konflikte, bei denen kulturelle und religiöse Faktoren eine zentrale Rolle spielen. Ob die Religionen dabei eher für politische Zwecke missbraucht werden oder ob sie auch substantiell Ursa-

---

<sup>1</sup> Sabine Achour, Die „gespaltene Gesellschaft“. Herausforderungen und Konsequenzen für die politische Bildung, in: APuZ 13/14 (2018) 40–46, hier 40.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 42.

<sup>3</sup> Vgl. Heribert Prantl, Der Kreuz-Befehl, in: SZ vom 26.4.2018, 4. Gegen die Aufhängung auf freiwilliger Basis und in Verantwortung der jeweiligen Schulleitung sei nichts einzuwenden, sehr wohl jedoch gegen ein staatliches Dekret.

che der Konflikte sind, wird unterschiedlich eingeschätzt.<sup>4</sup> In jedem Fall sind Religionskonflikte ein nicht zu unterschätzender Eskalationsfaktor. Sie dienen als Vehikel für das Bedürfnis nach Abgrenzung.<sup>5</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint heute in der zugleich einheitlicher und zerrissener werdenden Weltgesellschaft insbesondere der Dialog mit dem Islam als eine unverzichtbare Voraussetzung für Friedenssicherung. Die Religionen haben eine Bringschuld, der Instrumentalisierung für Feindbilder und Aggression sowie einem durch unangemessene Verallgemeinerungen herbeigeforderten und wirksam inszenierten „clash of civilisations“<sup>6</sup> entgegenzutreten. Sie sind herausgefordert, sich proaktiv zu verständigen, um eine friedliche Koexistenz sowie zivilisierte Formen der Auseinandersetzung zu ermöglichen. Theologie muss sich ohne selbstgerechte Apologetik, aber auch ohne die Unterschiede zwischen den Religionen einzuebnen, der grundlegenden Frage stellen, ob es ein ursprüngliches Verhältnis zwischen Religion und Gewalt gibt, wie beispielsweise René Girard und Wolfgang Palaver annehmen.<sup>7</sup> In jüngster Zeit wird dieser Verdacht, bezogen auf den Monotheismus, vor allem durch die Thesen von Jan Assmann diskutiert.<sup>8</sup>

Viele globale Konflikte wie Folgen und Bekämpfung des Klimawandels, Welthunger und Agrarpolitik, Korruption und systemische Risiken der Weltfinanzmärkte sind nur auf der Basis einer globalen Kooperation zwischen den verschiedenen Nationen und Kulturen zu lösen. Christliche Theologie mit ihrem Anspruch einer die gesamte Menschheitsfamilie generationenübergreifend umfassenden Solidarität ist dabei in besonderer Weise gefordert. Nicht zuletzt durch die Enzyklika *Laudato si'* angeregt, zeichnet sich im ökologischen Bereich derzeit eine neue Dynamik konstruktiver Zusammenarbeit der Religionen für Schöpfungsverantwortung, aber auch eine konstruktive Auseinandersetzung um unterschiedliche Verständnisszugänge ab.<sup>9</sup> Der Syllogismus, mit dem Hans Küng das „Projekt Weltethos“ zusammenfasst, bringt die Herausforderung gut auf den Punkt: „Kein Frieden zwischen den Nationen ohne Frieden zwischen den Religionen. Kein Frieden zwischen den Religionen ohne Dialog.“<sup>10</sup> Das Ziel des Dialogs ist dabei nicht, die Differenz der Religionen, Konfessionen und Kulturen in ein Einheitskonzept aufzulösen, sondern in der Begegnung die Vielfalt als Reichtum zu entdecken, voneinander zu lernen und dort, wo es dem Wohl der Menschen dient, zu kooperieren oder zumindest friedlich

<sup>4</sup> Vgl. Volker Rittberger; Andreas Hasenclever, Religionen in Konflikten, in: Hans Küng; Karl-Josef Kuschel (Hg.), Wissenschaft und Weltethos, München 2001, 161–200.

<sup>5</sup> Vgl. Chantal Mouffe, Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt 2007; Martha Nussbaum, Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst, Darmstadt 2014.

<sup>6</sup> Samuel Huntington, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Welt im 21. Jahrhundert, München 2002. Das Buch gehört trotz vieler höchst problematischer Pauschalisierungen und Argumentationsschwächen zu den weltweit am intensivsten diskutierten Publikationen der letzten Jahrzehnte.

<sup>7</sup> Vgl. René Girard, Gewalt und Religion. Gespräche mit Wolfgang Palaver, Berlin 2010. Für die kirchengeschichtliche Forschung innerhalb des Christentums hierzu vgl. Arnold Angenendt, Toleranz und Gewalt: Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2018.

<sup>8</sup> Zur kritischen Antwort darauf vgl. Hermann-Josef Stipp, Monotheismus, Monolatrie, Gewalt und Identität. Alttestamentliche Gesichtspunkte zu den Monotheismus-Thesen von Jan Assmann, in: MThZ 68 (2017) 99–130.

<sup>9</sup> Vgl. Roger Gottlieb (Hg.), The Oxford Handbook of Ecology and Religion, Oxford u. a. 2006; oekom (Hg.), Religion & Spiritualität. Ressourcen für die Große Transformation?, München 2016.

<sup>10</sup> Hans Küng, Projekt Weltethos, München 1990, 171.

zu koexistieren. Historisch gesehen gibt es beispielsweise auf dem Balkan oder auch im Nahen und Mittleren Osten lange Phasen, in denen die Koexistenz unterschiedlicher Religionen und Konfessionen sehr gut funktioniert und zu kulturellen Blüten geführt hat.<sup>11</sup>

Die dramatische Lage der Christen in Syrien, von der *Martin Tamcke* in seinem Beitrag berichtet, ist ein aktuelles Beispiel, in welcher hoffnungslose Verstrickung religiös aufgeladene politische Konflikte ganze Gesellschaften führen können. Der Anspruch der Friedensstiftung, der allen Weltreligionen, wenngleich auf unterschiedliche Weise, zueigen ist, muss sich heute in den aktuellen Konflikten bewähren. Das kann nur gelingen, wenn langfristig und präventiv Vertrauensbeziehungen aufgebaut werden. Der „clash of religions“ ist keineswegs ein unabwendbares Schicksal. Seine Vermeidung fordert jedoch Investitionen in einen kultur- und religionsübergreifenden Dialog. Aus christlicher Sicht ist der theologische Grund des Dialogs, dass Gott das Heil aller Menschen will. Nicht die Verteidigung der Lehre oder die Sicherung von Einflussphären stehen im Fokus, sondern das Wohl der beteiligten Menschen.

#### *Dialogfähigkeit als Preis des Pluralismus*

Gesellschaftstheoretisch und religionssoziologisch betrachtet ist das Projekt einer Theologie des interreligiösen Dialogs eine Antwort auf die Entwicklung der „postsäkularen Gesellschaft“<sup>12</sup>, in der Religionen auch im öffentlichen Raum bleibend und auf neue Weise relevant sind, jedoch in unterschiedlichen Glaubensformen nebeneinander existieren. Da Religion zunehmend Thema öffentlicher Diskurse und Aushandlungsprozesse im Zusammenleben ist, erscheint das lange leitende Paradigma des säkular-laizistischen Liberalismus nicht mehr hinreichend. Dieses hatte den Konflikt zwischen unterschiedlichen religiösen Bekenntnissen im Wesentlichen dadurch zu lösen versucht, dass die Religionen auf den privaten Bereich verwiesen werden und der Staat als übergeordnete neutrale Instanz die friedliche Koexistenz garantiert. Der Preis für die Abdrängung bzw. das Zurückweichen der Religion ins bloß Private ist jedoch hoch: Glaube verflacht im rein Subjektiven und die Religionen können ihren möglichen Beitrag für Orientierung und gesellschaftlichen Zusammenhalt sowie ihre sozialkritische Dimension nur noch schwach entfalten. Oder sie kehren in oft nicht mit Vernunft und gesellschaftlicher Konsensfähigkeit vermittelbaren Formen in die Öffentlichkeit zurück.

Vor diesem Hintergrund ist das ethisch-politische Leitmodell der Theologie des interreligiösen Dialogs nicht die negative Religionsfreiheit des vermeintlich neutralen, religionslosen Standpunktes als Fluchtpunkt, um Konsensfähigkeit zu denken und staatlich zu organisieren, sondern die positive Religionsfreiheit einer pluralitätskompatiblen Mitgestaltung des öffentlichen Raumes durch die Religionen. Diese müssen dafür jedoch bestimmten Kommunikationsstandards genügen. Die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse und Gemeinschaften im öffentlichen Bereich lässt sich nur dadurch

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu exemplarisch *Martin Tamcke*, *Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 2008.

<sup>12</sup> *Jürgen Habermas*, *Glauben und Wissen. Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt 2001; zu Konsequenzen für das Fach der Christlichen Sozialethik vgl. *Markus Vogt*, *Postsäkulare Sozialethik*, in: *Archiv für Kirchenrecht* 183 (2016) 427–443.

im Sinne einer friedlichen Koexistenz und Kooperation bewältigen, dass sich die Religionsgemeinschaften von sich her aktiv um einen qualifizierten und verbindlichen Dialog bemühen. Dies ist heute eine maßgebliche Erwartung an theologische Kompetenz. Der Preis des Pluralismus ohne Abdrängung der Religion ins bloß Private ist Dialogfähigkeit.

Dialogfähigkeit braucht sowohl Praxisformen der Begegnung und der gesellschaftspolitischen Absprachen als auch eine theologische Reflexion, die Innen- und Außenperspektiven vermittelt. Der deutsche Wissenschaftsrat empfiehlt, den

„Ort der Theologien und religionsbezogenen Fächer [...] unter drei Perspektiven neu zu vermessen: (1) Auf die weiter wachsende Pluralität der religiösen Bekenntnisse in Deutschland hat auch das Wissenschaftssystem langfristig und institutionell zu reagieren. (2) Die zu beobachtende hohe Entwicklungsdynamik im Hochschulsystem – Stichworte: Autonomie der Hochschule, Exzellenzinitiative und Bologna-Prozess – führt zu einem Spannungsverhältnis zwischen wissenschafts- bzw. hochschulpolitisch gewollter Veränderung einerseits und rechtlicher Fixierung des Status quo im Bereich der christlichen Theologien aufgrund staatskirchenrechtlicher Bindungen andererseits. (3) In diesem Feld besteht – wie bei vergleichbaren feldbezogenen Analysen des Wissenschaftsrates – auch ein Bedarf an wissenschaftsinterner Analyse, so zum Beispiel hinsichtlich der Verortung sowie der Kooperation der Fächer und Teilfächer untereinander.“<sup>13</sup>

Demnach genügt nicht ein Nebeneinander der verschiedenen Theologien und Religionen. Es bedarf vielmehr auch einer differenzierten Auseinandersetzung mit den jeweils anderen Perspektiven, um angesichts konkurrierender Deutungs- und Geltungsansprüche Orientierung, Konfliktlösung und Kooperation zu ermöglichen. Entscheidend ist dabei, dass die verschiedenen Traditionen nicht nur *übereinander*, sondern auch *miteinander* sprechen. Dies ist heute ein nicht unwichtiges Feld theologischer Ausbildung. Der Dialog kann und soll auch kontrovers sein, jedoch nicht rein apologetisch und schon gar nicht feindselig oder diffamierend. Eine Theologie des interreligiösen Dialogs zielt auf eine akademische Debattenkultur zwischen den Religionen. Da die universitäre und akademische Verankerung der unterschiedlichen Konfessionen und Religionen höchst unterschiedlich ist, braucht es Sensibilität im Umgang mit Asymmetrien sowie geschützte Räume der Begegnung und des Dialogs, an denen differenzierte Kenntnis, Vertrauen und konstruktive Auseinandersetzung wachsen können. Im öffentlichen Diskurs bedarf es des Schutzes vor Diffamierung.

Durch den interreligiösen Kontext, der insbesondere das Leben in den Städten heute maßgeblich prägt, steht die Theologie als Ganze im Horizont einer Verlagerung ihrer Fragestellungen, Wahrnehmungen, Konflikte und Dialogpartner. Im Fokus steht dabei nicht mehr primär die Herausforderung durch einen sich atheistisch verstehenden Humanismus, sondern ebenso die ambivalente und plurale Präsenz von Glaube und Religion, angesichts derer sich das christliche Sinnangebot wie auf einem „Religionsmarkt“ be-

---

<sup>13</sup> *Wissenschaftsrat*, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Berlin 2010, 4 f.

haupten und zugleich abgrenzen muss.<sup>14</sup> Die Aufgabe einer Theologie im Kontext des Pluralismus besteht wesentlich darin, das engagierte Bekenntnis und die Bindung an die eigene Glaubenstradition mit der Fähigkeit zu verknüpfen, sich auch Anders- und Nichtglaubenden in einer pluralen Gesellschaft verständlich zu machen. „Mehrsprachigkeit“ im Sinne der Fähigkeit, das Eigene in unterschiedlichen religiösen und säkularen „Sprachspielen“ (Wittgenstein) zum Ausdruck zu bringen, ist eine wesentliche Kompetenz der Theologie im Kontext (post)säkularer Gesellschaft. Methodisch entfaltet wird dies insbesondere in der „Öffentlichen Theologie“<sup>15</sup>. Diese versteht sich explizit als Gegenentwurf zum Modell der Pazifizierung religiöser Konflikte durch Privatisierung, die zumindest dem christlichen Anspruch auf allgemeine Vernunft, Humanitäts- und Gerechtigkeitsstandards nicht gerecht wird. Sie ist insofern eine Antwort auf die Habermas'sche Diagnose der postsäkularen Gesellschaft, als sie mit dieser davon ausgeht, dass der Zusammenhalt der Gesellschaft nicht allein über abstrakte, universale, religionsabstinent formulierte moralische Standards gesichert werden könne.

Versteht man die Theologie des interreligiösen Dialogs aus christlicher Perspektive im Kontext des Modells der Öffentlichen Theologie, ist sie also keine distanzierte Neutralisierung oder Relativierung des eigenen Bekenntnisses, sondern eine theologische Begründung des Dialogs als Vollzugsform von Glauben, Theologietreiben und Kirche-Sein.<sup>16</sup> Insofern die christliche Perspektive ihr Proprium nicht aus bestimmten Axiomen gewinnt, die nur Christen zugänglich sind, sondern vielmehr grade aus dem Anspruch, prinzipiell im Blick auf ihre heilsgeschichtlich verstandene Natur für alle Menschen und für die allgemeine Vernunft offen zu sein, kann man den hier vorgestellten Ansatz mit Eugen Biser als „Dialog aus christlichem Ursprung“ bezeichnen, ohne damit den Diskurs religionspezifisch zu verengen.<sup>17</sup> In der auf komplexe Weise zugleich säkularen und postsäkularen Gesellschaft sind die Wahrnehmungen, Aneignungsformen und Wirkungen der Religionen mit vielfältigen Umbrüchen verbunden. Vor diesem Hintergrund ist eine Neuvermessung des christlichen Selbstverständnisses im öffentlichen Raum zu einer drängenden Aufgabe zeitgemäßer Theologie geworden.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. *Peter Antes*, Der interreligiöse Dialog. Eine Herausforderung des Christentums durch Religion, in: *Mariano Delgado u. a. (Hg.)*, Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert, Stuttgart 2011, 32–43.

<sup>15</sup> Zum Konzept der Öffentlichen Theologie vgl. *José Casanova*, Public Religions in the Modern World, Chicago 1994; *Heinrich Bedford-Strohm*, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: *Ingeborg Gabriel (Hg.)*, Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, 340–357; *Christian Albrecht*; *Reiner Anselm*, Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums, Zürich 2017.

<sup>16</sup> Vgl. *Gebhard Fürst (Hg.)*, Dialog als Selbstvollzug der Kirche, Freiburg 1997.

<sup>17</sup> Diese paradoxe Spannung zwischen Standpunktgebundenheit und Offenheit, die das christliche Proprium nicht als Exklusivität, sondern als Kommunikabilität bestimmt, ist ein hermeneutischer Schlüssel für das christliche Dialogkonzept und seine theologische Einordnung; vgl. *Eugen-Biser-Stiftung*, Dialog aus christlichem Ursprung. Fünf Jahre Eugen-Biser-Stiftung, Limburg 2008; bezogen auf die Ethik vgl. *Franz Böckle*, Fundamentalmoral, München<sup>5</sup> 1991, 290.

<sup>18</sup> Vgl. *Michael Durst*; *Hans J. Münk (Hg.)*, Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute, Freiburg (CH) 2005.

*Postsäkulare Sozialethik*

Für das Fach der Christlichen Sozialethik hat dies insofern besondere Virulenz, als es lange dem vernunftrechtlichen Paradigma folgte, das beanspruchte, aus einer übergeordneten, allgemein vernünftigen, menschenrechtlich begründeten Perspektive für das Gemeinwohl in pluraler Gesellschaft sprechen zu können. Die Konsequenz war eine Abstinenz gegenüber spezifisch religiösen Inhalten und Axiomen.<sup>19</sup> Die Ausrichtung auf die allgemeine Vernunft sowie anthropologisch-humanwissenschaftliche Grunddaten der *conditio humana* bleibt zwar gerade für die christliche Ethik als wissenschaftliche Methode unverzichtbar, dennoch erscheint sie heute nicht hinreichend. Denn es sind nicht allein abstrakte moralische Begründungen, die die Geltungskraft von Moral ausmachen, sondern oft die dahinter stehenden, meist religiös geprägten Welt- und Menschenbilder sowie Ethosformen und sinnstiftenden „großen Erzählungen“, die den Rahmen und die Geltungskraft der Moral in der Gesellschaft prägen. Exemplarisch hat dies Hans Joas anhand der „affirmativen Genealogie“ der Menschenrechte verdeutlicht.<sup>20</sup>

Das aber hat zur Konsequenz, dass Christliche (Sozial-)Ethik gerade nicht von den spezifisch kulturellen und religiös geprägten Gehalten und Erfahrungskontexten abstrahieren sollte, sondern diese vielmehr so in den Diskurs einzubringen hat, dass daraus der „Sitz im Leben“ ihrer moralischen Vorstellungen deutlich wird.<sup>21</sup> Da diese Erfahrungen und Sinnvorstellungen aber in einer pluralen Gesellschaft naturgemäß unterschiedlich sind, kommt es darauf an, sich über den Binnenraum der eigenen Gruppe hinaus verständlich zu machen. Genau das ist der Kerngehalt des Projekts einer Theologie des interreligiösen Dialogs. Dabei ist die Sozialethik insofern besonders herausgefordert, als das theologisch-ethische Ringen um ein angemessenes Verhältnis zu moderner, offener und pluraler Gesellschaft im Fokus gegenwärtiger Auseinandersetzungen in und zwischen den Religionen steht. Dies gilt in besonderer Weise für den Islam,<sup>22</sup> aber auch beispielsweise für die orthodoxen Kirchen. Nicht selten sind religiöse Konflikte durch das Erbe einseitiger kolonialer und postkolonialer Machtverhältnisse belastet, so dass sich religiöse, kulturelle und gesellschaftspolitische Barrieren für einen Dialog auf Augenhöhe wechselseitig verstärken.<sup>23</sup>

Die komplexe Überlagerung der Differenzen innerhalb verschiedener Gruppen und Strömungen der Religionsgemeinschaften und zwischen diesen macht den Dialog besonders schwierig, aber auch notwendig. Sozialethische Fragen stellen dabei nicht nur einen

<sup>19</sup> Zu den damit verbundenen Axiomen der Faches sowie den heutigen Veränderungen der Theoriebildung vgl. Markus Vogt, *Theologie der Sozialethik (Quaestiones Disputatae 255)*, Freiburg 2013; ders., *Die Theo-Logik Christlicher Sozialethik*, in: Johann Platzer; Elisabeth Zissler (Hg.), *Bioethik und Religion. Theologische Ethik im öffentlichen Diskurs*, Baden-Baden 2014, 143–173.

<sup>20</sup> Vgl. Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

<sup>21</sup> Vgl. dazu Reinhold Bernhard, *Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont. Überlegungen zum Format einer ‚interreligiösen Theologie‘*, in: ders.; Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, 43–66, hier bes. 49–54.

<sup>22</sup> Vgl. dazu die Analysen zum „Scheitern der Modernisierung“ und der „Krise des Islam“ in: Bernhard Lewis, *Die Wut der arabischen Welt. Warum der jahrhundertelange Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen weiter eskaliert*, Frankfurt 2003, bes. 128–149.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Sigrid Rettenbacher, *Interreligiöse Theologie – postkolonial gelesen*, in: Bernhard; Schmidt-Leukel (Hg.), *Interreligiöse Theologie (wie Anm. 21)*, 67–111, hier bes. 82–99.

Anwendungsfall für den interreligiösen Dialog hinsichtlich der praktischen Regelungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens dar, sondern bilden den Brennpunkt grundlegender Kontroversen um das Verhältnis der Religionen zu moderner Gesellschaft. Hierzu hat sich in den letzten Jahren das Forschungsfeld der interreligiösen Sozialethik etabliert.<sup>24</sup> *Hansjörg Schmid* legt in seinem Beitrag „Interreligiöse Sozialethik revisited“ eine Fortschreibung seiner an der Katholisch-Theologischen Fakultät 2012 angenommenen Habilitation vor, wobei er seine inzwischen als Direktor des Schweizer Zentrums für Islam und Gesellschaft in Fribourg erworbenen Erfahrungen einbezieht. Schmid greift exemplarisch drei für die Konzeption des Faches prägende Kernfragen heraus, nämlich die methodische Einbeziehung empirischer Forschung, Modelle der sozialen Gerechtigkeit und den Umgang mit Menschenrechten.

Die Theologien, Religionsgemeinschaften und Kirchen sind heute in ganz neuer Weise herausgefordert, ihren Beitrag für eine lebenswerte Gesellschaft und eine über ihre eigenen Voraussetzungen und Grenzen aufgeklärte Wissenschaft plausibel zu machen. Angesichts der starken Emotionalisierung der öffentlichen Kommunikation in Verbindung mit einem „postfaktischen“ Misstrauen in die Standards von Wahrheit und Vernunft,<sup>25</sup> ist es Aufgabe der Theologie dazu beizutragen, dass das Vertrauen in Vernunft und Wissenschaft wieder gestärkt wird. Gerade weil die Theologie im Grenzbereich zwischen Rationalität und dem, was die Vernunft übersteigt und voraussetzt, angesiedelt ist, hat sie hier eine spezifische Aufgabe und Kompetenz. Denn das Vertrauen in die Vernunft, ohne das weder Wissenschaft noch Ethik und Demokratie denkbar sind, lässt sich nicht hinreichend dadurch sichern, dass man es innerhalb des Diskursraums rationaler Argumente begründet. Es bedarf vielmehr einer grundlegenden Auseinandersetzung mit Menschen-, Welt- und Gesellschaftsbildern sowie sinnstiftenden „großen Erzählungen“ und einer emotionalen, personalen, rituellen und kulturellen Vermittlung.

Es ist kein Zufall, dass die Idee der Universität im christlich-europäischen Kontext entstanden ist: Sie gründet auch in dem schöpfungstheologisch und anthropologisch grundgelegten Vertrauen in die Möglichkeiten der Vernunft. Dabei spielten der Dialog mit islamischen und jüdischen Gelehrten gerade in der Blütezeit hochmittelalterlicher Theologie eine beachtliche Rolle (z. B. Avicenna und sein Einfluss auf Medizin und Philosophie, die über arabische Übersetzungen ermöglichte Aristoteles-Rezeption, die Auseinandersetzung mit dem Islam bei Thomas von Aquin, Toledo als interreligiös geprägtes Kulturzentrum). Hier kann und sollte christliche Theologie selbstbewusst für den Dialog als eine offene Suche nach Wahrheit und je größerer Einsicht werben.

Das bereits genannte Gutachten des deutschen Wissenschaftsrates von 2010 formuliert sehr deutlich den konstitutiven Beitrag der Theologien für die Idee der Universität sowie eine sich verändernde Landschaft fachübergreifender Forschung. Während die Zahl der Theologiestudierenden abnimmt, wächst an den Universitäten das interdisziplinäre Inte-

---

<sup>24</sup> Vgl. hierzu *Hansjörg Schmid*, *Islam im Europäischen Haus. Auf dem Weg zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg 2013, sowie den Beitrag in diesem Heft von *Hansjörg Schmid*, *Interreligiöse Sozialethik Revisited. Dialog, Grundlagen, Perspektiven*, in: MThZ 69 (2018) 180–192.

<sup>25</sup> Vgl. *Markus Vogt*, *Politische Emotionen als moraltheoretische Herausforderung*, in: MThZ 68 (2017) 306–323.

resse an Theologie. Um darauf als kompetente Gesprächspartnerin reagieren zu können, ist jedoch die Fähigkeit vorauszusetzen und einzuüben, konstruktiv mit Fremdperspektiven umgehen und dialogisch zwischen unterschiedlichen Sprachspielen vermitteln zu können. Eine Besonderheit der (christlichen) Theologie als Wissenschaft ist ihre Rückbindung an die Kirche, die leicht unter Ideologieverdacht gestellt wird. Demgegenüber gilt es deutlich zu machen und zu verteidigen, dass damit nicht die Freiheit des Denkens geknebelt wird, dass sich Wissenschaftsfreiheit auf der anderen Seite aber genauso wenig in einem Mangel der Bindung an Werte ausdrückt. Angesichts der globalen Herausforderungen, die nicht zu bewältigen sind ohne eine Wissenschaft, die sich für gesellschaftliche Verantwortung in Anspruch nehmen lässt, werden die Bedeutung der Wissenschaftsfreiheit und die Rolle der Universitäten heute neu verhandelt.<sup>26</sup> Auch kirchlicherseits gibt es hierzu neue Zielvorgaben. So spricht Papst Franziskus in seiner 2018 veröffentlichten Apostolischen Konstitution zur Reform des Theologiestudiums vom historischen Auftrag, an der Ausbildung einer „*leadership*“ für ein neues Verständnis von Fortschritt und Entwicklung mitzuwirken.<sup>27</sup> Kompetenz im interreligiösen Dialog als Ermöglichung gemeinsamer Verantwortung für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung kann hierzu einen nicht unwesentlichen Beitrag leisten.

### *Relativierung von Wahrheit und Offenbarung?*

Um den Dialog der Religionen angemessen zu führen, genügt es nicht, wenn er nur reaktiv im Kontext politisch-zeitgeschichtlich bedrohlicher Ereignisse ansetzt. Er bedarf einer theologischen Grundlegung. Ausgangspunkt ist dabei, zumindest bei den drei monotheistischen Religionen, das je eigene Verständnis der Offenbarung als Zugang zu letztgültiger Wahrheit.<sup>28</sup> Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Heiligen Schriften der Weltreligionen bereits im Prozess ihrer Entstehung in einen intertextuellen Dialog eingebunden sind, wobei die späteren jeweils affirmierend, interpretierend oder korrigierend auf die früheren Bezug nehmen und sich selbst auch aus einem Dialog mit unterschiedlichen Traditionen herausgebildet haben. Offenbarung geschieht nicht voraussetzungslos im leeren Raum, sondern ereignet sich immer im Kontext spezifisch aus bestimmten Traditionen heraus gewachsener hermeneutischer Verstehensvoraussetzungen. Die großen Offenbarungsreligionen treten also nicht erst nachträglich in einen Dialog ein, sondern stehen von

---

<sup>26</sup> Vgl. *Wissenschaftsrat*, Zum wissenschaftspolitischen Diskurs über Große gesellschaftliche Herausforderungen. Positionspapier, Berlin 2015; *Peter Strohschneider*, Zur Politik der Transformativen Wissenschaft, in: André Brodocz u. a. (Hg.), *Die Verfassung des Politischen*, Wiesbaden 2014, 175–192; *Uwe Schneidewind*, Transformative Wissenschaft – Motor für gute Wissenschaft und lebendige Demokratie, in: *Gaia* 24/1 (2015) 17–20.

<sup>27</sup> Vgl. dazu *Franziskus*, Apostolische Konstitution über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten „*Veritatis Gaudium*“. 08. Dezember 2017, Nr. 4.

<sup>28</sup> Vgl. zum Folgenden *Klaus von Stosch*, *Offenbarung*, Paderborn u. a. 2010; *Gregor Maria Hoff*, *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007; zu dem für das Judentum charakteristischen Verzicht auf Wahrheitsansprüche in dogmatischen Fragen vgl. bes. *Jan Assmann*, *Offenbarung und Wahrheit* (Vortrag: <https://www.youtube.com/watch?v=i06s3XWzGII>).

Anfang an in einem vielschichtigen Dialog mit ihrem jeweiligen Umfeld, ihrer Geschichte und miteinander. Gerade dies trägt substantziell zu ihrer Lebendigkeit und Dynamik bei.

Bei alledem ist christliche Theologie nicht nur auf abstrakte Wahrheit und Richtigkeit, sondern immer auch auf Beziehung angelegt, wobei jede Beziehung die Anerkennung des Anderen als Anderen voraussetzt.<sup>29</sup> Daher lässt sich die Anerkennung der Berechtigung anderer theologischer und ethischer Standpunkte keineswegs generell mit Relativismus im Sinne mangelnder Standpunktfestigkeit gleichsetzen. Indem sich die Vertreter unterschiedlicher Positionen wechselseitig zur Begründung ihrer Standpunkte sowie zum Verstehen der Perspektive des Anderen herausfordern, halten sie die Erkenntnissuche lebendig. Wenn man Wahrheit nicht substanzialistisch und zeitenthoben als Besitzstand von Einsichten interpretiert, sondern als unabschließbaren Prozess des Erkennens und der Begegnung,<sup>30</sup> gewinnt sie die Form eines geschichtlich eingebundenen Dialogs, der fähig ist, aus den je neuen Lebenserfahrungen und Perspektiven der Anderen zu lernen.<sup>31</sup> Der sich in der interreligiösen Kommunikation eröffnende Zwischenraum wird zum Ort, von dem aus Theologie betrieben wird.<sup>32</sup> Dabei ist kulturwissenschaftlich von einer konstitutiven Bedeutung des „Zwischenraums“ auszugehen:

„Im Bereich der Kulturwissenschaften ist der Zwischenraum eine wesentliche Kategorie zur Verhandlung von Identitäten. Insbesondere poststrukturalistische und postkoloniale Identitätstheorien weisen darauf hin, dass Identitäten nie als reine Entitäten vorliegen. Identitätszuschreibungen sind vielmehr das Produkt diskursiver Aushandlungsprozesse, die sich an den Grenzen zwischen Kulturen, Nationen, Religionen, Geschlechtern, etc. abspielen.“<sup>33</sup>

In einem solchen kulturwissenschaftlich-kommunikationstheoretischen Zugang wird die religiöse Pluralität in den Innenraum der Theologie verlagert. Insofern Theologie häufig Identitätsdiskurse markiert, ist die Verortung der Theologie im kommunikativen Prozess des Dialogs eine Inversion gegenüber traditionellen Perspektiven.

Eine Theologie des interreligiösen Dialogs löst konkurrierende Wahrheitsansprüche weder inklusivistisch noch exklusivistisch auf. Ein hilfreiches Modell, um bleibende Differenz und zugleich partikulare Ähnlichkeit religiöser Ausdrucksformen zu veranschauli-

<sup>29</sup> Vgl. *Emmanuel Levinas*, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989. Zu einer christlicher Anthropologie des „Seins vom anderen her“ als „geschenkte und begnadete Identität“ sowie die damit verbundene „unbedingte Anerkennung des anderen“ als Voraussetzung für den Dialog vgl. den Beitrag und die Literaturverweise in diesem Heft von *Roman A. Siebenrock*, „Suchet zuerst das Reich Gottes ...“. Theologische Grundoptionen und pastorale Prinzipien der katholischen Kirche im Dialog mit allen Menschen guten Willens, in: *MThZ* 69 (2018) 113–133, hier 117. 126.

<sup>30</sup> Eindringlich hat Martin Heidegger den griechischen Wahrheitsbegriff (*aletheia*) als „Unverborgenheit“ in der Dynamik von Sein und Zeit analysiert und versteht die davon losgelöste Ontologisierung des Konzepts als eine entscheidende Sackgasse der europäischen Metaphysik und Philosophiegeschichte; vgl. *Tung-Peng Lin*, *Zwischen Vorstellung und Aletheia*. Heideggers Destruktion des technischen Weltbildes und seine nietzscheanische Wendung zur Kunst, Berlin 2015.

<sup>31</sup> Zur erkenntnistheoretischen und theologischen Reflexion des Dialogs vgl. *Peter Lüning; Peter Neuner (Hg.)*, *Theologie im Dialog*, Münster 2004; zur Spannung zwischen historischem Bewusstsein und systematischen Deutungskategorien vgl. *Hans-Georg Gadamer*, *Das Problem des historischen Bewusstseins*, Tübingen, 2001.

<sup>32</sup> Vgl. *Rettenbacher*, *Interreligiöse Theologie* (wie Anm. 23), 67.

<sup>33</sup> Ebd., 68.

chen, schlägt *Perry Schmid-Leukel* unter dem Namen „fraktale Theorie“ vor: Wie sich in der Natur ähnliche Formen in unterschiedlichen Kontexten und Größenordnungen wiederholen und dabei nie identisch, aber auch nicht völlig verschieden sind (Selbstähnlichkeit), so könne man in den verschiedenen Weltreligionen bestimmte Formtypen von Weltdeutung, Spiritualität, Mystik, Gebet, Ethik oder Alltagsregulierung finden. Die Wahrnehmung der Ähnlichkeit verwandter Formen in den unterschiedlichen Religionen bei gleichzeitigem Gewährwerden der großen Pluralität von Ausdrucksformen innerhalb der Religionen relativiert die Vorstellung strikter Abgrenzbarkeit und zeigt eine Korrespondenz zwischen inter-religiöser und inner-religiöser Vielfalt auf. So gibt es beispielsweise in allen Weltreligionen eher tugendethische und eher legalistische Formen der Moral, die sich untereinander (also innerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaft) stärker unterscheiden als die verwandten Formen zwischen diesen. Muslimische Modelle des Umgangs mit Wertepluralismus zeigt *Mouhanad Khorchide* in einem anspruchsvollen Rückgriff sowohl auf europäische wie arabische Philosophiegeschichte auf. Um zeitgemäß zu bleiben und auf die vielfältigen Anfragen in sich wandelnden Kontexten zu antworten, brauche der Islam eine ständige kritische Reflexion und Reformbereitschaft.<sup>34</sup> Ethisch entwickelt er aus diesem Ansatz Perspektiven für einen islamischen Humanismus.<sup>35</sup> Hier ist offensichtlich, dass die Verwandtschaft zwischen humanistischer Ethik im Islam und im Christentum größer ist, als diejenige zu den jeweiligen Gegenpolen innerhalb der Religionsgemeinschaften. Das macht die Sache des Dialogs jedoch keineswegs einfacher: Oft sind die internen Spannungen ein entscheidendes Hemmnis für verlässliche religions- und konfessionsübergreifende Verständigung.

Das allgegenwärtige Faktum religiöser Pluralität muss auch theologisch aufgearbeitet werden.<sup>36</sup> Dies bedeutet keineswegs, dass damit die spezifische Identität der unterschiedlichen Religionen aufgeweicht, vermischt oder gar aufgehoben wird. Die Souveränität der Gläubigen und Religionsgemeinschaften zeigt sich nicht zuletzt dann, wenn sie so in sich gefestigt sind, dass sie positive Elemente aus anderen Religionen als solche würdigen und in die eigene Glaubenswelt aufnehmen können, ohne die eigenen Prinzipien preiszugeben.<sup>37</sup> Dies ist jedoch stets ein Wagnis, da sich die Religionen damit der Kontingenz der Geschichte aussetzen und „den andern Autorität in der eigenen Selbstbestimmung“<sup>38</sup> einräumen, wie *Roman Siebenrock* in seinem Beitrag hervorhebt. Wegen der grundlegenden

<sup>34</sup> Vgl. dazu den Beitrag in diesem Heft von *Mouhanad Khorchide*, Wertepluralismus als eine (auch innerislamische) Herausforderung an das Zusammenleben der Muslime in einer religiös pluralen Gesellschaft, in: *MThZ* 69 (2018) 151–166, hier 154.

<sup>35</sup> Vgl. *Mouhanad Khorchide*, *Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus*, Freiburg 2015.

<sup>36</sup> Vgl. dazu insbesondere mit vielen fundierten historischen Beiträgen: *Ulrich Willems; Astrid Reuter; Daniel Gerster (Hg.)*, *Ordnungen religiöser Pluralität: Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*, Frankfurt 2016.

<sup>37</sup> Dies ist ein konzeptionell prägender Kerngedanke der Theologie der Religionen von Pannenberg, der die Besonderheit der jüdisch-christlichen Traditionen wesentlich darin sieht, dass sie immer wieder von kulturell überlegenen Traditionen des Umfeldes (z. B. der griechischen Philosophie) lernten ohne dabei die eigenen Identität zu verlieren, sondern im Gegenteil, dass sie das Eigene dabei erst so weiterzuentwickeln vermochten, dass es Bestand haben konnte; vgl. *Wolfhart Pannenberg*, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 252–295.

<sup>38</sup> *Siebenrock*, „Suchet zuerst das Reich Gottes ...“ (wie Anm. 29), 113.

Implikationen eines in dieser Weise ernsthaft und offen geführten Dialogs für das Selbstverständnis eignet dem Dokument *Nostra aetate* als der katholischen „Magna Charta“ für den Dialog mit den nicht-christlichen Religionen eine wirkungsgeschichtlich wegweisende, bis heute jedoch theologisch höchst unvollständig reflektierte Bedeutung.<sup>39</sup>

Zwar gründen die meisten Religionen aus der Sicht ihrer Anhänger primär auf göttlichen Offenbarungen, die mit den Offenbarungsansprüchen anderer Religionen nicht vereinbar sind, zugleich umfassen sie aber immer auch reiche Lebenserfahrungen der Menschen in ihrem Umgang mit dem Absoluten, sich selbst, den Mitmenschen und der Welt. Diese anthropologischen Grunderfahrungen sind ein in den Religionen überlieferter Reichtum, der durch Begegnung und Dialog zur wechselseitigen Förderung und einem je tieferen Verständnis der eigenen Tradition erschlossen werden kann.<sup>40</sup> Gerade wer der lebendigen Wahrheit und Erschließungskraft des eigenen Glaubens vertraut, öffnet sich solchen Dialogen und vermag sie als Stärkung und Horizonterweiterung zu erfahren.

Selbstverständlich sind auch Abgrenzungen ein konstitutives Element der Herausbildung von Identitäten. Exemplarisch analysiert hierzu *Israel Yuval* in seinem Beitrag die komplexe wechselseitige Beeinflussung von Traditionen am Beispiel des antiken Judentums, das – vermittelt über polemische Abgrenzung – indirekt stark von christlicher Theologie mitgeprägt wurde. Im Judentum war und ist dabei jedoch nicht das Dogma konstitutiv für die Definition von Zugehörigkeit und Abgrenzung, sondern das Einhalten der Gebote. In Wahrheitsfragen gab und gibt es innerhalb des Judentums stets einen großen Spielraum für Pluralität.<sup>41</sup> Pluralität bietet stets Anlass, um bessere Deutungen zu streiten. Theologie als Wissenschaft lebt von Kontroversen. Auch in der Gegenwart besteht ihre Funktion für den gesellschaftlichen Zusammenhalt nicht zuletzt gerade darin, ein Angebot für echte Kontroversen über Sinn- und Wahrheitsvorstellungen zu machen, damit sich diese nicht ins vermeintlich bloß Subjektive und Außerwissenschaftliche verflüchtigen.<sup>42</sup> Voraussetzung für konstruktive Auseinandersetzung ist jedoch stets die Bereitschaft, sich auf den Austausch von Argumenten einzulassen und dabei auch die eigene Tradition kritisch zu befragen. Als Mindeststandard für die Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen religiösen Standpunkten lässt sich festhalten, dass Wahrheit und wahrer Glaube nur unter der Bedingung von Freiheit vermittelt werden können. Wer ihre Anerkennung mit Gewalt erzwingen will, verfehlt sie eben dadurch schon von Anfang an.

---

<sup>39</sup> Vgl. dazu *Andreas Renz*, Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra aetate“ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu exemplarisch am Beispiel des christlich-jüdischen Dialogs: *Heinz-Günther Schöttler*, Re-Visio-nen christlicher Theologie aus der Begegnung mit dem Judentum, Würzburg 2016.

<sup>41</sup> Freilich ist das nicht der einzige Grund für das erstaunliche Maß an Vielfalt im Judentum, das auch immer wieder einzugrenzen versucht wurde; vgl. dazu *Rainer Albertz*, Wie viel Pluralität kann sich eine Religion leisten? Zum Umgang mit religiöser Vielfalt im Alten Israel, in: Willems; Reuter; Gerster (Hg.), Ordnungen religiöser Pluralität (wie Anm. 36), 53–61.

<sup>42</sup> Zur Aktualität des Bedarfs an Konfliktkompetenz vgl. *Manon Westphal*, Kritik- und Konfliktkompetenz. Eine demokratietheoretische Perspektive auf das Kontroversitätsgebot, in: APuZ 13/14 (2018) 12–17.

*Bezeugung des Eigenen im Angesicht des Anderen*

Für die Religionen ist die Fähigkeit, sich selbst mit den Augen der Anderen zu sehen, eine entscheidende Bewährungsprobe für einen produktiven Umgang mit Pluralismus. Die Hermeneutik des Anderen, die den Anderen als Anderen anerkennt und gerade in der Verschiedenheit die Möglichkeit wechselseitiger Bereicherung erkennt, wandelt die Erfahrung von Pluralität als Identitätsbedrohung in die Erfahrung von Pluralität als Chance vertiefter Identitätsfindung. Sie stärkt das Begreifen der eigenen Identität, weil diese stets begründet werden muss, und befähigt so zu einer dialogischen Öffnung. „Die Einbeziehung des Anderen“<sup>43</sup> ermöglicht es, das Eigene tiefer und besser zu verstehen: Sie regt dazu an, ein reflexives Verhältnis zu sich selbst auszubilden. Sie bedeutet „nicht Preisgabe des Eigenen und Überkommenen, sondern Bewährung und Bezeugung des Eigenen im Angesicht des Anderen“<sup>44</sup>. In diesem Sinne skizziert *Manfred Riegger* in seinem Beitrag „Interreligiöser Dialog im Angesicht von Heterogenität“ eine differenzhermeneutische Grundlegung für religiöse Bildung und zeigt religionspädagogische Modelle interreligiöser Lernprozesse auf. Ziel interreligiöser Lernprozesse ist demnach gerade nicht Indifferenz gegenüber der eigenen Tradition, sondern die Befähigung zu empathischer Aneignung der/des Fremden mit anerkennender Wertschätzung und Kenntnis ihrer jeweiligen Besonderheiten.<sup>45</sup>

Im Horizont eines solchen Verständnisses der Theologie des interreligiösen Dialogs weicht die Logik apologetischer Abgrenzung einer Logik, die das Eigene im Angesicht der Anderen neu entdeckt und – wenn die Perspektivenverschränkung wechselseitig wird – einladend zur Sprache bringt. Aus der Logik der Abgrenzung wird eine Logik der wechselseitigen Bereicherung und Anerkennung trotz bleibender Differenz. Es gilt zu realisieren, dass wir uns das Eigene, Ererbte und Selbstverständliche angesichts sich verändernder Erfahrungen und Kontexte immer wieder neu aneignen müssen, damit wir es besitzen. Die Fragen fremder Blicke sind dabei bisweilen sehr hilfreich. Denn erst im Spiegel des Fremden können wir das Eigene als Eigenes erkennen.<sup>46</sup>

Dabei ist jedoch nicht zu unterschätzen, dass sich viele von der steten Begegnung mit anderen Perspektiven, Überzeugungen und Wahrnehmungen überfordert fühlen. Schon die Möglichkeit von Alternativen bewirkt, dass der Glaube für den Einzelnen nicht mehr einfach selbstverständlich vorgegeben ist, sondern befragt wird, sich rechtfertigen muss und durch individuelle Entscheidung angeeignet oder abgelehnt wird. Strategien der Abschottung erscheinen attraktiv, um unbequemen Anfragen auszuweichen und die eigene religiöse Identität zu wahren. *Martin Rötting* spricht in seinem Beitrag von der „ver-

<sup>43</sup> *Jürgen Habermas*, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur philosophischen Theorie, Frankfurt am Main 1996, 8.

<sup>44</sup> *Jan Heiner Tück*, Die Einbeziehung der Anderen. Zur Unhintergebarkeit der ökumenischen Öffnung und des interreligiösen Gesprächs, in: zur debatte (3/2013 [Sonderheft]) 21–23.

<sup>45</sup> Zu interreligiösem Lernen im Feld der Religionspädagogik gibt es an der Fakultät durch *Stephan Leimgruber* bereits eine längere Tradition; vgl. *Stephan Leimgruber*, Interreligiöses Lernen, Neuausgabe, München 2007.

<sup>46</sup> Eine persönlich sehr bereichernde Erfahrung hierzu war für mich und inzwischen für 44 Jahrgänge Theologiestudierender das ökumenische Studienjahr an der Dormitio in Jerusalem, bei dem gerade der Unterschied der Konfessionen ständiger Anlass des Fragens, Vergleichens und der produktiven Auseinandersetzung bot bzw. bietet.

meintlichen Komfortzone“ des Rückzugs in geschlossene Deutungssysteme, die zunächst als Antwort auf Überforderungsgefühle angesichts von Pluralismus geeignet erscheinen, die jedoch sehr schnell zu Radikalisierung und Feindschaften führen. Da die Abschottung in den pluralen, zunehmend durchlässigen Gesellschaften nicht vollständig gelingen kann, sind Konflikte vorprogrammiert. Diese werden durch die Medien, die fundamentalistisch-radikale Formen des Religiösen stärker wahrnehmen, nicht selten verstärkt. Im Alltag verbreiten sich jedoch eher synkretistische Mischformen, in denen die Menschen diejenigen Elemente des Religiösen aufgreifen, die ihnen für ihre individuelle Lebensbewältigung hilfreich erscheinen. Häufig wird hierfür der Begriff „Spiritualität“ bevorzugt.

Hierzu stellt *Rötting* unter dem Titel „Spirituelle Identität als Navigation?“ einige Ergebnisse seiner empirischen Feldstudien in München, New York, Vilnius und Seoul vor. Seine Leitthese ist, dass spirituelle Identität als „Sinnkarte“ für die je individuelle „Lebensweg-Navigation“ entsteht oder anders ausgedrückt: dass religiöse Sinnangebote dann aufgenommen und wirksam werden, wenn sie sich als Hilfe im Finden des je eigenen Lebensweges bewähren. Eine grundlegende Herausforderung für die theologische Reflexion stellt der Begriff „Spiritualität“ insofern dar, als er sich einerseits aus der Ordens-tradition und andererseits aus der weltweiten New-Age-Bewegung speist, so dass mit ihm sehr Heterogenes verbunden wird. Längst hat er sich in der christlichen Erwachsenenbildung einen festen Platz erobert und bildet das Dach für eine religiöse Aufbruchsbewegung, beispielsweise in Synthesen von Zen-Buddhismus und christlicher Frömmigkeit oder in der Form von Yoga und Achtsamkeitsübungen. Spiritualität stellt für zahlreiche Menschen den am ehesten zugänglichen Vermittlungsbegriff von „Religion“ oder „Transzendenzbewusstsein“ dar. Die zentrale theologische Herausforderung in der Begegnung zwischen westlichen und asiatischen Formen der Frömmigkeit bzw. des Religiösen ist der Disput um das personale Gottesbild. Dies ist zugleich eine Weichenstellung für unterschiedliche Menschenbilder und Gesellschaftskonzeptionen.

Religion ohne Dialogfähigkeit kann im postsäkularen Pluralismus gegenwärtiger Weltgesellschaft leicht für negative Fremdzuschreibungen sowie das Schüren von Feindbildern und Machtkonflikten missbraucht werden. Vor diesem Hintergrund ist es heute ein entscheidender Beitrag der Religionen zur Ermöglichung von Frieden, dem Rückfall in eine Logik der apologetischen Abgrenzung und pauschaler Diffamierung durch die klare Bereitschaft zur Wertschätzung des Anderen auf Augenhöhe entgegenzutreten. Die Tugend einer „aktiven Toleranz“, die Fairness im Umgang mit Fremden nicht nur selbst praktiziert, sondern auch entschieden gegen alle, die diese durch Gewalt oder Diffamierung verletzen, verteidigt, ist heute in neuer Weise gefragt.<sup>47</sup>

#### *Der Dialog mit dem Islam als brisantes Lernfeld*

Das gegenwärtig vorrangige Lernfeld für eine Theologie des interreligiösen Dialogs in Deutschland und vielen anderen Ländern ist der Dialog mit dem Islam. Eine christliche Theologie und Kirchenpolitik, die den Islam aus dem öffentlichen, schulischen und wis-

---

<sup>47</sup> Zu einem differenzierten ethisch-systematischen Konzept von Toleranz vgl. *Rainer Forst*, *Toleranz im Konflikt. Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt 2003.

senschaftlichen Raum zurückdrängt, stünde in der Gefahr, sehr bald das gleiche Schicksal zu erleiden. Die Errungenschaften der Religionsfreiheit sind selbstverständlich auch dem Islam in Deutschland zuzuerkennen. Zur Sicherung seiner Freiheit und Unabhängigkeit gehört jedoch ebenso eine Begrenzung und Transparenz von internationalen Finanzierungen für Moscheen und Verbände in Deutschland, über die z. B. aus der Türkei gegenwärtig erhebliche Einflussnahme stattfindet. Es ist im Interesse christlicher Theologie, dass es eine akademisch qualifizierte und von machtpolitischen Interventionen unabhängige islamische Theologie und Ausbildung in Deutschland gibt. In Anknüpfung an die teilweise Jahrhunderte alten Traditionen in Europa ist ein wissenschaftsoffener Islam, der differenziert auf aktuelle Herausforderungen und Kontexte antwortet, durchaus möglich. In Großbritannien, Frankreich, Österreich und der Schweiz wurden institutionelle Weichen für eine solche Entwicklungsmöglichkeit weit früher gestellt als in Deutschland.<sup>48</sup> Hier besteht Nachholbedarf.<sup>49</sup> Ein Gegengewicht zu der überproportionalen Wahrnehmung der von wahhabitischen Traditionen aus Saudi-Arabien geprägten und nicht hinreichend gegen Terrorismus abgegrenzten Formen des Islam ist ethisch dringend geboten.

Eine Theologie des interreligiösen Dialogs, wie sie angesichts der tiefgreifenden Irritationen in Deutschland und Europa gegenwärtig gebraucht wird, ist nicht konfliktscheu. Sie scheut keine historischen Einordnungen und Vergleiche der unterschiedlichen Traditionen mit ihren Ähnlichkeiten und Unterschieden.<sup>50</sup> Sie streitet um bessere Lösungen für den Stellenwert religiöser Überzeugungen, Werte und Ausdrucksformen im öffentlichen Raum – z. B. im Bildungswesen oder im Recht. Kritische Themen wie das Verhältnis von Religionen zu Gewalt, zu den Menschenrechten oder zu Sexualität und Geschlechtergerechtigkeit müssen offen angesprochen werden. Eine unmissverständliche Verurteilung von Gewalt auch von Seiten muslimischer Verbände ist einzufordern, wobei diese jedoch nicht pauschal in „Sippenhaft“ genommen werden dürfen. Für eine Mitverantwortung islamischer Verbände für ein solidarisches Gemeinwesen, z. B. im Caritasbereich, gibt es beispielsweise in Bayern oder Nordrheinwestfalen bereits vielversprechende Modelle. Zu Initiativen der Zusammenarbeit im Bildungsbereich berichtet in diesem Heft der Beitrag von *Stefan Zinsmeister* und *Erdoğan Karakaya* anhand schulischer Projekte der interreligiösen und demokratischen Bildung sowie interreligiöser Kurse im Rahmen des Bundesfreiwilligendienstes. Dabei werden nicht nur konkrete pädagogisch-praktische Erfahrungen der Eugen-Biser-Stiftung reflektiert, sondern auch die damit verbundenen gesellschaftspolitischen Herausforderungen. Wissenschaftliche Grundalgen dieser Aktivi-

---

<sup>48</sup> Vgl. hierzu *Schmid*, Islam im europäischen Haus (wie Anm. 24).

<sup>49</sup> Trotz dieses Gesamtbefundes sollen exemplarisch für eine Reihe von Initiativen in den letzten 15 Jahren das „Theologische Forum Christentum Islam“ an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart sowie der Studiengang und die Publikationen zur Komparativen Theologie in Paderborn nicht unerwähnt bleiben.

<sup>50</sup> Einen exegetischen Forschungsbeitrag dazu hat der kürzlich verstorbene Münchner Kollege *Joachim Gnilka* mit seinen Vergleichen von Jesus und Mohammed sowie Bibel und Koran geleistet; vgl. *Joachim Gnilka*, Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt, Freiburg 2004; *ders.*, Wer waren Jesus und Muhammad? Ihr Leben im Vergleich, Freiburg 2011.

täten wurden in Zusammenarbeit mit Kollegen der Katholisch-Theologischen Fakultät erarbeitet, wobei insbesondere das „Lexikon des Dialogs“ sowie die in sechs Bänden publizierten interkulturellen und interreligiösen Symposien zu erwähnen sind.<sup>51</sup>

Die verstärkte Präsenz des Islam in Deutschland hat wesentlich dazu beigetragen, dass Religion heute in einem Maß Thema der öffentlichen Diskurse ist, wie es noch vor wenigen Jahren undenkbar schien. Die Angst vor dem Islam ist die Rückseite des neu erwachenden Gefühls, dass uns etwas von unserer Identität verloren geht, wenn wir ein religionsloses Europa werden – so der Religionssoziologe José Casanova.<sup>52</sup> Casanovas Leitthese ist eine veränderte Sicht der Säkularisierung: Lange galt der Weg der Säkularisierung mit ihrem allmählichen Zurückweichen religiöser Überlieferungen und „Mythen“ als unumkehrbar. Casanova hat gezeigt, dass die zeitweise starke Säkularisierung in Europa global betrachtet eher ein Ausnahmephänomen ist. Religion wird in der späten Moderne in neuer Weise als konstitutiver Bestandteil von kultureller Identität bewusst. Zugleich wird aber in dieser Situation deutlich, welche Errungenschaft in der klaren Trennung zwischen Religion und Politik, die sich in der Geschichte Europas in besonderer Weise etabliert hat, liegt. Eine Theologie des interreligiösen Dialogs sollte von daher nie einfach ein Schulterschluss der Frommen gegen die vermeintlich feindliche säkulare Welt sein, sondern immer auch säkulare Perspektiven mit in den Diskurs einbeziehen. Säkularität ist geschichtlich gesehen eine Ermöglichung von Pluralität und damit auch von Dialog. Dadurch ist Religion jedoch zur Option geworden.<sup>53</sup> Bei all dem ist und bleibt sie jedoch ein Grenzgang, dessen Gelingen von kontingenten Bedingungen abhängt.

#### *Zum vorliegenden Heft*

Das vorliegende Heft der *Münchener Theologischen Zeitschrift* basiert auf einem intensiven Diskussionsprozess an der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU über den Stellenwert des interreligiösen Dialogs für die heutige Theologie. In diesem Rahmen wurden in Zusammenarbeit mit der Eugen-Biser-Stiftung u. a. drei Vortrags- und Diskussionsabende durchgeführt, die den Ausgangspunkt dieses Heftes bilden (Beiträge von *Perry Schmidt-Leukel*, *Mouhanad Khorchide* und *Israel Yuval*). Im (laufenden) Sommersemester 2018 gibt es im gleichen Format eine weitere Vortragreihe, diesmal zu „Religi-

<sup>51</sup> Vgl. *Eugen-Biser-Stiftung (Hg.)*, Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam, Freiburg <sup>1</sup>2013, <sup>2</sup>2014, Taschenbuchausgabe 2016, deutsch und türkisch, englische und arabische Übersetzungen in Vorbereitung; zur Internetausgabe vgl. <http://lexikon.eugen-biser-stiftung.de/>; Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung, Bd. 1: Menschenwürde. Grundlagen in Christentum und Islam, hg. v. *Richard Heinzmann*, Stuttgart 2007; Bd. 2: Das Verhältnis von Religion und Staat. Grundlagen in Christentum und Islam, hg. v. *Richard Heinzmann*; *Gerd Häfner*, Stuttgart 2009; Bd. 3: Autorität und Individuum. Grundlagen in Christentum und Islam, hg. v. *Martin Thurner*; *Richard Heinzmann*, Stuttgart 2014; Bd. 4: Monotheismus in Christentum und Islam, hg. v. *Richard Heinzmann*; *Martin Thurner*, Stuttgart 2011; Bd. 5: Offenbarung in Christentum und Islam, hg. v. *Knut Backhaus*; *Martin Thurner*, Stuttgart 2011; Bd. 6: Glaube und Vernunft in Christentum und Islam, hg. v. *Armin Kreiner*, Stuttgart 2017.

<sup>52</sup> Vgl. *José Casanova*, Der Ort der Religion im säkularen Europa, in: *Transit – Europäische Revue* 27 (2004) 86–106; online: [i/www.iwm.at/index.php?option=com\\_content&task=view&id=110&Itemid=278](http://www.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=110&Itemid=278).

<sup>53</sup> Vgl. *Charles Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt 2007, 889–1178; *Hans Joas*, Glaube als Option, Freiburg 2013.

on und Gewalt“. Der Beitrag von *Martin Tamcke* geht auf einen Vortrag zurück, der im Rahmen der zweiten Münchener „Ökumenischen Woche“ im Mai 2017 gehalten wurde. Er zeigt exemplarisch die enge Verflechtung ökumenischer, interreligiöser und friedensethischer Fragen auf.

Die Konzeption der vorliegenden MThZ geht jedoch weit über das Anliegen einer Dokumentation der Vorträge hinaus und entwirft exemplarisch anhand ausgewählter Themen und Fachperspektiven Konturen einer Theologie des interreligiösen Dialogs. Wesentliche Fragestellungen und Konturen des Konzepts „Theologie des interreligiösen Dialogs“ entstanden im Rahmen einer Projektstelle an der Fakultät im Studienjahr 2016/17, die mit Frau Judith Fröhlich besetzt war und u. a. einen zweitägigen Workshop mit über 40 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern dazu durchführte. Die hier vorgelegte Einleitung hat versucht, die einzelnen Beiträge in die verschiedenen Themen- und Handlungsfelder eines solchen theologisch begründeten Dialogkonzeptes einzuordnen. Für den Bezug zur Fakultät ist erwähnenswert, dass zwei Beiträge auf Habilitationsschriften beruhen, die an bzw. in Kooperation mit der Fakultät eingereicht wurden (*Hansjörg Schmid* und *Martin Rötting*). Ohne Vollständigkeitsanspruch wurde auf verschiedene Studien und Publikationen von Fakultätskollegen Bezug genommen (*Backhaus, Gnilka, Häfner, Heinzmann, Kreiner, Leimgruber, Riegger, Stipp, Thurner, Vogt*). Auch der 2001 auf Initiative von Kollegen *Manfred Görg* gegründete Verein „Freunde Abrahams. Gesellschaft für religionsgeschichtliche Forschung und interreligiösen Dialog“ gehört zum Umfeld der hier entfaltenen Diskussion. Ein noch junger Forschungszweig der interreligiösen Theologie ist das vergleichende Recht der Religionen, wozu Kollege *Burkhard Berkmann* im Herbst 2017 eine umfangreiche Monografie vorgelegt hat.<sup>54</sup>

Auch wenn die in diesem Heft entfaltenen Perspektiven letztendlich die Vielfalt einer sich in ganz unterschiedlichen Feldern entwickelnden Theologie des interreligiösen Dialogs nur fragmentarisch abbilden können, hoffen wir doch damit einen Diskussionsimpuls geben zu können, der für Sie als Leserinnen und Leser neue Horizonte erschließt in einem Feld, dem für zukünftige Theologie eine wachsende Bedeutung zukommt.

München, im Mai 2018

Prof. Dr. Markus Vogt

---

<sup>54</sup> Vgl. *Burkhard Berkmann*, Internes Recht der Religionen. Einführung in eine vergleichende Disziplin, Stuttgart 2017.