

Wozu Dialog?

Zielbestimmungen und ihre Problematik im Kontext der aktuellen christlich-islamischen Beziehungen¹

von Hansjörg Schmid

Das einstige Zauberwort Dialog hat an Glanz verloren. So sehr Islam Leitthema der aktuellen Diskussion ist, so sehr bestehen Meinungsverschiedenheiten, ob und wie Christen mit Muslimen in einen Dialog treten sollen. Kaum etwas ist so umstritten und emotional aufgeladen wie der christlich-islamische Dialog. Dabei geht es nicht nur um praktische Gestaltungsfragen, sondern um das Grundkonzept eines solchen Dialogs und sogar um seine Existenzberechtigung. In einer solchen Situation der Uneinigkeit empfiehlt es sich, noch einmal bei den ganz einfachen und doch schwierigen Fragen anzusetzen. Es stellt sich die Frage: Wozu Dialog? Unklarheiten hängen sicher auch mit schon innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft ungeklärten Zielen eng zusammen, ergeben sich doch erst aus den Zielen Profile und Schwerpunkte des Dialogs.

Auch dürfen diese Ziele nicht den Zielen der Dialogpartner widersprechen und müssen diesen auch vermittelbar sein, um sie für das gemeinsame Unterfangen zu gewinnen.² Neben diesem erforderlichen Konsens bleibt aber Raum für verschiedene Sichtweisen und Wahrnehmungen. Beim Dialog handelt es sich nämlich nicht um die Übermittlung von Botschaften zwischen Sender und Empfänger, sondern jeder konstruiert die Wirklichkeit des Dialogs und ordnet Aussagen des anderen in seinen Bezugsrahmen ein. Daher ist auch normal, dass verschiedene Beteiligte dieselben Dialoge anders sehen mögen.³ Es soll daher im Folgenden nicht um abstrakte dogmatische Überlegungen gehen, sondern jeweils eine Rückkopplung an die konkreten Rahmenbedingungen und Adressaten stattfinden. Auch wenn hier primär aus christlicher Sicht formulierte Ziele das Thema sind, hilft möglicherweise gerade der Blick auf muslimische Reaktionen und Rezeptionen, dem auf die Spur zu kommen, wieso Dialog bisweilen nicht gelingt.

¹ Zu den folgenden Reflexionen wurde ich in einem internen diözesanen Arbeitskreis unter der Federführung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart angeregt, an dem auch Urs Baumann mitarbeitete.

² Wenn intern und extern vertretene Zielbestimmungen zu sehr auseinander klaffen, kommt es zu Problemen, die an der Glaubwürdigkeit der Dialogpartner zweifeln lassen. Es ist nämlich davon auszugehen, dass eine Übereinstimmung erforderlich ist.

³ Vgl. zum hier angedeuteten Kommunikationsmodell Hansjörg Schmid, Gegner werden gemacht. Neutestamentliche, religionsgeschichtliche und aktuelle Perspektiven, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 124 (2002), 385–396.

Da das christlich-islamische Verhältnis nicht abstrakt gefasst werden kann, sondern jeweils nur in einem bestimmten Kontext,⁴ wähle ich als Fokus die katholische Kirche in Deutschland und ziehe offizielle katholische Dokumente zum Religionsdialog heran – beginnend mit den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, die bei Muslimen hohes Ansehen genießen.⁵ Diese Dokumente sind nicht in erster Linie an Muslime adressiert; allerdings ist die Überzeugungskraft der in den Dokumenten vertretenen Positionen bei Muslimen ein wichtiger Gradmesser. Auch bei den muslimischen Stimmen liegt der Schwerpunkt auf in Deutschland lebenden oder hier bei Muslimen rezipierten Autoren. Die Verfasstheit des Islam bringt es dabei mit sich, dass die muslimischen Stimmen immer nur exemplarisch sind und nicht unbedingt repräsentativen Charakter haben oder als autoritativ gelten können. Daher kann es sich nur um eine grobe Annäherung an den muslimischen Bezugsrahmen des Dialogs handeln.

Auch innerhalb eines solchen Fokus gibt es Dialog nur im Plural – d.h. in verschiedenen Kontexten und auf verschiedenen Ebenen. Zunächst soll es jedoch um allgemeine Überlegungen für alle Ebenen des Dialogs gehen; später werde ich dann auf Unterscheidungen zurückkommen.

1. Bestandsaufnahme

Es werden im Folgenden drei Paradigmen herausgegriffen, die in den kirchlichen Dokumenten und darüber hinaus vorkommen und die als *causae finales* des Dialogs fungieren.⁶ Im Konkreten können sich die Ziele des Dialogs oft vermischen. Eine Trennung mag künstlich erscheinen, kann aber Klarheit herbeiführen. Zuerst soll das jeweilige Paradigma kurz erläutert werden, wobei auch seine Gewichtung in den verschiedenen Dokumenten zu berücksichtigen ist. In einem zweiten Schritt geht es um muslimische Rezeptionen und Lesarten des Paradigmas, die jeweils kritisch zu diskutieren sind. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei jeweils der Frage, ob es symmetrisch zu dem von christlichen Dokumenten ausgehend formulierten Paradigma auch ein entsprechendes muslimi-

⁴ Vgl. dazu Urs Baumann, Eine Welt – viele Religionen. Christen und Muslime in Deutschland, in: ders. (Hg.), Islamischer Religionsunterricht. Grundlagen, Begründungen, Berichte, Projekte, Dokumentationen, Frankfurt 2002, 16–32.

⁵ Die weiteren in diesem Beitrag zitierten kirchenamtlichen Texte haben einen unterschiedlichen dogmatischen Stellenwert und Verbindlichkeitsgrad, können aber allesamt als Wirkungsgeschichte des Konzils angesehen werden. Sie werden hier jedoch synchron gelesen. Eine Auflö- sung der verwendeten Abkürzungen findet sich am Ende des Beitrags.

⁶ Ein weiteres Ziel, das oft genannt wird, ist das Überwinden von Vorurteilen (vgl. NA 3 sowie Ulrich Schoen, Art. Dialog, in: Karl Müller/Theo Sundermeier (Hg.), Lexikon missionstheologi- scher Grundbegriffe, Berlin 1987, 65–68, 65). Es kann jedoch als erster Schritt in dem in 1.1. Dargestellten subsumiert werden.

ches Paradigma gibt oder ob die Anwendung des Paradigmas eher Asymmetrien zwischen den beiden Religionen verstärkt.

1.1. *Dialog, um zu lernen*

Ein erstes Ziel von Dialog kann das Lernen vom anderen sein, welches im christlich-islamischen Verhältnis besondere Rahmenbedingungen hat: Ungeachtet der Gemeinsamkeiten ist das Verhältnis der beiden Religionen dadurch geprägt, dass sie sich durch ihre Universalitätsansprüche gegenseitig in Frage stellen.⁷ Diese Infragestellung und die konkurrierenden Wahrheitsansprüche von Christentum und Islam lassen sich nicht auflösen. Es besteht jedoch die Möglichkeit, diese Situation nicht als Blockade zu betrachten, sondern produktiv zu nutzen. Die Infragestellung kann helfen, die eigene Botschaft klarer zu formulieren und Missverständnisse aus dem Weg zu räumen.⁸ Sie führt dann weder dazu, den Wahrheitsanspruch des anderen zu bestreiten, noch dazu, den eigenen Wahrheitsanspruch zu relativieren, sondern die Konkurrenz der Wahrheitsansprüche zum Ausgangspunkt für interreligiöses Lernen zu machen. »Interreligiöses Lernen« wird zwischenzeitlich breit in der Religionspädagogik diskutiert und ist zu einer wichtigen Methode des Religionsunterrichts und der wissenschaftlichen Reflexion über andere Religionen geworden.⁹

Einen deutlichen Anknüpfungspunkt für interreligiöses Lernen findet man im Konzilsdokument *Dignitatis humanae*: »Die Wahrheit aber ist zu suchen auf eine der Würde der menschlichen Person und ihrer sozialen Natur eigene Weise, nämlich in freiem Suchen [!], mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Austauschs und des Dialogs, in denen die einen den anderen die die Wahrheit darlegen, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, um sich gegenseitig bei der Suche nach der Wahrheit zu unterstützen.« (DiH 3)¹⁰ Wenn man entsprechend der »Sozialnatur« gemeinsam nach der Wahrheit sucht,

⁷ Vgl. dazu Hans Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, 3. digitale Auflage 2003, in: <http://miless.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10935>.

⁸ DuV 49 spricht von »einer Reinigung ihres Glaubensverständnisses«.

⁹ Vgl. Volker Elsenbast/Peter Schreiner/Ursula Sieg (Hg.), *Handbuch Interreligiöses Lernen*, Gütersloh 2005; Stephan Leimgruber, *Interreligiöses Lernen*, München 1995. Es handelt sich dabei bislang ausschließlich um Entwürfe aus christlicher Sicht, was Einseitigkeiten begünstigt. So spricht Leimgruber im Kapitel »Muslimische Reaktionen auf Dialogbemühungen von Christen« (97–99) auch von einem »verhaltene(n) Echo« (97). Damit es zu einem beiderseitigen Lernen kommt, müssten zunächst auch islamische Voraussetzungen interreligiösen Lernens erarbeitet werden.

¹⁰ Vgl. dazu Hans Zirker, *Christentum und Islam* (s. Anm. _Ref117060653\h7), 36f.; ders., *Grenzüberschreitungen: Möglichkeiten und Bedingungen einer Theologie des interreligiösen Gesprächs*, in: <http://miless.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11224>, 10f.

gehören auch die Traditionen und Verbindlichkeiten der anderen zum eigenen Lernen. Theologische Grundlage dafür ist der gemeinsame Ursprung und das gemeinsame Ziel aller Menschen (NA 1; CuR 25). Muslime sind in dem zitierten Text nicht explizit als Dialogpartner genannt. Da sich aufgrund vieler Gemeinsamkeiten eine besondere Nähe zu den Muslimen ergibt (vgl. LG 16; NA 3), ist sicher auch in diesem Zusammenhang an Wahrheitssuche mit Muslimen zu denken.

Daraus wird in den jüngeren kirchlichen Dokumenten kein Leitmotiv. Allerdings ist öfters von einer Wahrheitssuche die Rede (DuM 13 und 21; DuV 41; DI 7 und 23) und vom Lernen vom anderen im Dialog (LMF III./1.). Das Dokument ›Dialog und Verkündigung‹ nennt folgende Voraussetzung für Dialog: »Der Wille, gemeinsam zur Wahrheitsfindung beizutragen, und die Bereitschaft, sich selbst durch die Begegnung verwandeln zu lassen, sind weitere erforderliche Voraussetzungen.« (DuV 47) Auch die Arbeitshilfe der deutschen Bischöfe ›Christen und Muslime‹ nimmt das Motiv auf. Als Ziel des Dialogs wird dort u.a. genannt: »die Suche nach immer tieferer Erkenntnis Gottes und die immer bessere Verwirklichung seines Auftrags im Respekt vor der Unterschiedlichkeit« (CuM 258). Außerdem spricht das Dokument davon, dass Christen und Muslime »sich ungeachtet der zwischen ihrem jeweiligen Glauben bestehenden Differenzen bemühen, sich gemeinsam auf die Suche nach der je größeren Wahrheit zu machen.« (264)¹¹

Diese Position stellt vor eine schwerwiegende fundamentaltheologische Frage: Ist die eigene Offenbarung damit unvollständig?¹² Einfacher lässt sich das Modell auf der Ebene des einzelnen Gläubigen verstehen: Es geht darum, durch andere Religionen zu lernen, was auch in der eigenen zu lernen wäre, aber hier noch nicht gelernt wurde. Wenn aber schon klar ist, »dass die Kirche der eigentliche Weg des Heiles ist und dass sie allein im Besitz der Fülle der Heilmittel ist« (RM 55), stellt sich in der Tat die Frage, wozu das Lernen vom immer defizitäreren Anderen überhaupt erforderlich ist und ob Dialog dann nicht auf reinen Informationsaustausch beschränkt bleibt. Dies zeigt, dass über das Paradigma des interreligiösen Lernens noch erheblicher innerchristlicher Reflexionsbedarf besteht.

¹¹ Im Mittelpunkt steht dabei jedoch lediglich die je eigene Suche (vgl. CuM 272; DuV 42 d).

¹² Geht man nur von der Letztgültigkeit der Christusoffenbarung aus, spielen die nichtchristlichen Religionen keine Rolle, auch nicht das Judentum. So bei Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg³2000. Vgl. die kritische Bemerkung bei Reinhold Bernhardt, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh²1993, 226: »Offene Wahrheitssuche scheint überflüssig, wo die Wahrheitsfrage theologisch bereits entschieden ist.«

Als auch Muslimen mitzuteilendes Ziel von Dialog erweist sich interreligiöses Lernen ebenfalls als nicht unproblematisch.¹³ Die Minderheitensituation in Deutschland und das gegenwärtig große Interesse am Islam bringen es mit sich, dass Muslime meist in der Rolle der Befragten und in der Folge der Erklärenden sind. Wenn sie somit in Dialogen in erster Linie etwas mitteilen wollen, ist die Suche und Selbstkritik von Christen für sie ungewohnt. Auszugehen ist ferner vom religionsgeschichtlichen Verhältnis der beiden Religionen. Da sich der Islam als Wiederherstellung der Ur-Religion und damit als Überhöhung des Christentums versteht (Sure 5,3; 33,40), kann der Lernwille von Christen auch als Zeichen der Schwäche und als Schritt hin zu einer Annahme des Islam ausgelegt werden.¹⁴ Muslime können die Überlegenheit des Islams und die mangelnde Vollkommenheit des Christentums bestätigt sehen.

Umgekehrt ist es für den Islam aufgrund seines Selbstverständnisses schwer plausibel zu machen, wieso ein Lernen von vorausgehenden Religionen erforderlich sein sollte. So könnte auch der eigene Lernwille als Selbstrelativierung missdeutet werden, zumal sich Muslime in Deutschland vielfach in einer Situation der Anklage und Verteidigung sehen, die keine gute Ausgangslage für Selbstkritik darstellt.¹⁵ Vielmehr sind viele Muslime bemüht, ein negatives Islambild mit einer positiven Selbstdarstellung zu überwinden.¹⁶

Interreligiöses Lernen ist letztlich nur unter der Voraussetzung sinnvoll, dass sich beide Seiten das Konzept zu eigen machen.¹⁷ Wenn dies nur die christliche

¹³ Dies zeigt sich auch bei Hans Zirker, *Vom Islam lernen? Zur Herausforderung des christlichen Selbstverständnisses*, in: Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber (Hg.), *Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis* (Hohenheimer Protokoll 60), Stuttgart ²2005, 27–50, 29, der dieses Konzept vertritt, aber nur die christliche Seite dieses Lernprozesses zum Thema macht. Zwar stammen bei Andreas Renz/Stephan Leimgruber (Hg.), *Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder*, Münster 2002, erfreulicherweise ein Viertel der Beiträge von muslimischen Autoren, die Ergebnisse und Zukunftsaufgaben (375–379) werden allerdings ohne muslimische Beteiligung allein von den beiden Herausgebern formuliert.

¹⁴ Vgl. Farid Esack, *Wahrheit und Dialog. Gedanken eines muslimischen Theologen*, in: Wolfram Weiße (Hg.), *Wahrheit und Dialog. Theologische Grundlagen und Impulse gegenwärtiger Religionspädagogik*, Münster u.a. 2002, 43–52, 4: »Ein Teil der Muslime begibt sich in solche Dialoge aus dem Missverständnis heraus, dass ihre (normalerweise) christlichen Gegenüber sich in eine solche Unterhaltung begeben, da sie an ihrem eigenen Glauben zweifeln und somit ein geeignetes Opfer für ihre eigene ‚da’wa‘ darstellen.«

¹⁵ Vgl. dazu Abdul Hadi Hoffmann, *Dialogkritik – Beobachtungen und Analysen*, in: www.akademie-rs.de/gdcmrs/aka_02.asp?CID=549&AID=26; Fuad Kandil, *Christlich-islamischer Dialog im Zeichen aktueller politischer Spannungen*, in: *Una Sancta* 59 (2004), 66–81.

¹⁶ Vgl. Hansjörg Schmid, *Ein schwieriges Verhältnis. Muslime und Öffentlichkeit in Deutschland*, in: *Herder Korrespondenz* 60 (2006), 75–79.

¹⁷ Gelingen ist das bei den seit 1978 bestehenden Dialoggruppen von GRIC (*Groupe de recherches islamo-chrétiennes*), in dessen Charta klar formuliert ist: »Mais, si parfaite que soit la Parole fondatrice de notre foi, nous ne pouvons pas que la connaissance que nous en recevons épuise les richesses de cette Parole et du mystère de Dieu. C’est pourquoi [...] d’autres approches de la vérité que la nôtre, à partir d’une autre Parole que celle qui fonde notre foi, sont légitimes et peuvent être fécondes pour nous. Autrement dit, le Musulman reconnaît la validité et la fécondité de

Seite tut, könnte dadurch die in Dialogen häufig zu beobachtende Asymmetrie zwischen muslimischer Selbstdarstellung einerseits und christlicher Selbstreflexion und Selbstkritik andererseits verstärkt werden.¹⁸ Wird Lernbereitschaft offensiv von der muslimischen Seite eingefordert, so kann diese Erwartung leicht als patriarchalisch, vereinnahmend und besserwisserisch verstanden werden. Nur selten wird bislang nämlich in muslimischen Publikationen auf das Lernen in Dialogen verwiesen, wie dies zumindest beiläufig bei Abdoldjavad Falaturi der Fall ist.¹⁹

Möglicherweise ist für die Muslime in Deutschland die Zeit noch nicht reif für interreligiöses Lernen, das bisher ein rein christlich-religionspädagogisches Konzept darstellt. Es geht für sie erst einmal darum, intern Positionen zu klären und Strukturen aufzubauen. In einer solchen Situation ist ein von außen übergestülptes Lernkonzept wenig hilfreich.²⁰ Wichtig ist es somit, dass Räume für die muslimische Selbstklärung entstehen, wie dies mit Islamischem Religionsunterricht und entsprechenden Universitätsinstituten der Fall ist. Erst wenn es hier zu einer Konsolidierung gekommen ist, ist der Schritt zu einem souveränen interreligiösen Lernen möglich. Solange es gerade in der islamischen Theologie nur wenige Vorbilder dafür gibt,²¹ ist das Lernen auch im praktischen Dialog schwer zu verwirklichen.

1.2. Dialog, um zu missionieren

Als zweites mögliches Ziel von Dialog ist Mission zu nennen. Traditionell wird unter Mission die Werbung für den christlichen Glauben gemäß dem Missionsbefehl Jesu an seine Jünger in Mt 28,18–20 verstanden (vgl. LG 17; AG 5). Von

la foi et de la recherche chrétiennes, et le Chrétien reconnaît la validité et la fécondité de la foi et de la recherche musulmanes.« (www.gric.fr.st/)

¹⁸ Vgl. dazu Johannes Kandel, »Lieber blauäugig als blind?« Anmerkungen zum »Dialog« mit dem Islam (Islam und Gesellschaft 2), Berlin 2003, 4–6.

¹⁹ Vgl. Abdoldjavad Falaturi, Hermeneutik des Dialogs aus islamischer Sicht, in: ders., Dialog zwischen Christentum und Islam, Hamburg ²2002, 74–87, 77.

²⁰ Vgl. dazu im Blick auf Lehrpläne der laufenden Schulversuche für Islamischen Religionsunterricht Hansjörg Schmid, *Neue Phase des Zusammenlebens. Schritte auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht*, in: Herder Korrespondenz 59 (2005), 239–244, 242f., und Christoph Boehinger, Interreligiöses Lernen in religionswissenschaftlicher Perspektive, in: Praktische Theologie 38 (2003), 86–96, 93 – bis hin zu einem sehr kritischen Fazit: »Interreligiöses Lernen kann damit zu einem Instrument der Fremdbestimmung pervertieren – weshalb ihm manche Angehörigen religiöser Minderheiten eher reserviert gegenüber stehen.« (94)

²¹ Beyza Bilgin, *Ansätze interreligiösen Lernens in der islamischen Religionspädagogik*, in: Andreas Renz/Stephan Leimgruber, Lernprozess Christen Muslime (s. Anm. 13), 299–310, bietet Ansätze für eine islamische Neubewertung des Christentums. Inwieweit diese Ansätze aufgegriffen und konkretisiert werden, muss sich zeigen. Zu muslimischen Rezeptionen bibelwissenschaftlicher Forschungen im Sinne interreligiösen Lernens vgl. auch Felix Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam, Würzburg 2005*, 87–95.

daher ergibt sich auch die verbreitete Position, die Dialog auf Mission hingeeordnet sieht.²² Die Diskussion soll hier nicht allein am Terminus ›Mission‹ festgemacht werden, sondern am damit beschriebenen Sachverhalt. Die Problematik des Begriffs Mission führt nämlich nicht selten dazu, dass den Termini ›Zeugnis oder ›Evangelisierung‹ der Vorzug gegeben wird.²³

Die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils trennen zunächst Dialog und Mission. In *Nostra aetate* ist zwar wiederholt von der Verkündigung Jesu Christi die Rede, nicht jedoch explizit von Mission. In *Ad gentes* wird mit der Aufgabe des Exklusivismus auch eine neue Sicht auf Mission entworfen (vgl. CuR 24). So stellte sich für die nachkonziliaren Dokumente die Aufgabe, das Verhältnis von Dialog und Mission klarer zu fassen. Es präzisiert das Dokument *Evangelii nuntiandi*: »Wir wollen besonders heute hervorheben, daß weder die Achtung und Wertschätzung noch die Vielschichtigkeit der aufgeworfenen Fragen für die Kirche eine Aufforderung darstellen können, eher zu schweigen als Jesus Christus vor den Nichtchristen zu verkünden.« (EN 53)

In manchen Dokumenten wird eine klare Trennung vorgenommen, so wenn von einer »(doppelten) Aufgabe [...] des einen Sendungsauftrags in Dialog und Verkündigung« (DuV 82) die Rede ist. So wird mehrfach der eigene Wert des Dialogs betont (DuV 41; CuM 265). Dem trägt das Dokument ›Dialog und Verkündigung‹ auch dadurch Rechnung, dass die beiden Leitthemen zunächst in getrennten Kapiteln behandelt und dann erst in ihrem Verhältnis reflektiert werden. Verbunden mit einer stärkeren nachkonziliaren Betonung von Mission kommt es zu einer Abwertung von Dialog als Begleitmoment, »der die *missio ad gentes* gewiss nicht ersetzt, sondern begleitet« (DI 2).

Während im Dokument ›Dialog und Verkündigung‹ die Unterschiedenheit und wechselseitige Bezogenheit von Verkündigung und Dialog sehr deutlich gemacht wird (DuV 77), legt die Enzyklika *Redemptoris Missio* nahe, dass Dialog zumindest in bestimmten Fällen nur eine Methode der Mission ist: »Ich weiß, dass nicht wenige Missionare und christliche Gemeinschaften im schwierigen und oft unverstandenen Weg des Dialogs die einzige Möglichkeit sehen, auf-

²² Vgl. z.B. Peter Beyerhaus, Das Verhältnis von Mission und Dialog im 20. Jahrhundert, in: Seelsorge auf dem Feld des Denkens. Festschrift für Sven Findeisen, Marburg 1995, 167–175.

²³ Dafür votieren Giancarlo Collet, Bekehrung – Vergleich – Anerkennung. Die Stellung des anderen im Selbstverständnis der Missionswissenschaft, in: ders., »... bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg/Basel/Wien 2002, 43–58, 57; Uwe Gräbe, Christliches Zeugnis unter den Bedingungen gegenwärtiger Begegnungen mit Juden und Muslimen. Problemanzeigen und Querverweise, in: Andreas Feldtkeller/Almut Nothnagle (Hg.), Mission im Konfliktfeld von Islam, Judentum und Christentum. Eine Bestandsaufnahme zum 150-jährigen Jubiläum des Jerusalemvereins, Frankfurt 2003, 139–155, 154f. Anders dagegen Henning Wrogemann, Mission und Religion in der systematischen Theologie der Gegenwart. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert, Göttingen 1997, 277.

richtig für Christus Zeugnis abzulegen [...]« (RM 57)²⁴ Auch in »Dialog und Mission« wird Dialog letztlich der Mission untergeordnet, indem er als ein Hauptelement derselben bezeichnet (DuM 13; vgl. 29) und von der »Wichtigkeit des Dialogs bei der Mission« (19) gesprochen wird.²⁵ Schließlich hinterlässt *Novo millennio ineunte* den Gesamteindruck, dass Dialog gegenüber Mission abgewertet wird (NMI 54–56): »Die missionarische Pflicht hindert uns jedoch nicht daran, zum Dialog überzugehen und mit innerer Bereitschaft zuzuhören.« (56)

Das 2004 erschienene Wort der deutschen Bischöfe »Allen Völkern sein Heil« ist Teil des Trends, wieder einen neuen Zugang zur Mission zu finden. Diese Verschiebung kann auch damit zusammenhängen, dass man inzwischen dem Terminus Mission wieder unvoreingenommener begegnen kann. Der interreligiöse Dialog wird dort wiederum als »integraler Bestandteil des »Evangelisierungsauftrag(s) der Kirche« (52) bezeichnet. Daneben wird jedoch auch die Missionsgeschichte selbstkritisch reflektiert (vgl. 18).

Ein fortdauerndes Problem gerade für Muslime besteht darin, dass für sie Mission aufgrund historischer Erfahrungen mit christlicher Mission einen belasteten Terminus darstellt.²⁶ So kam es gerade in diesem Punkt bei einem Seminar für Imame an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart zu kontroversen Diskussionen und kritischen Rückfragen.²⁷ Verschiedentlich stößt man auf die muslimische Forderung: »Echter Dialog ist frei von Mission.«²⁸ Ihre

²⁴ An anderer Stelle ist allerdings auch von »(ihrer) engen Bindung und auch (ihrer) Unterscheidung« (RM 55) die Rede, davor vom Dialog »als Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums«. So bleibt das genaue Verhältnis von Mission und Dialog letzten Endes in der Schwebe.

²⁵ Hier wird Dialog klar der Mission untergeordnet, wohingegen in DuV beide als Elemente der Evangelisierung verstanden werden (vgl. Thomas Roddey, *Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Erklärung »Nostra Aetate« des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt*, Paderborn 2005, 137). Es ist jedoch zu bezweifeln, dass damit alle Missverständnisse ausgeräumt sind, da Evangelisierung auch als Synonym für Mission verstanden werden kann.

²⁶ Vgl. *Beyza Bilgin, Ansätze interreligiösen Lernens (s. Anm. 21), 304, die auf das fortbestehende Misstrauen eines Großteils der Muslime hinsichtlich Mission verweist.*

²⁷ Vgl. den zugrunde liegenden Vortrag von Annette Kick, *Missionsauftrag, das Verhältnis zu anderen Religionen und konkrete Wege des interreligiösen Dialogs*, in: www.akademie-rs.de/gdcms/aka_01.asp?CID=592&AID=17&MID=0&linkfromintern=yes. Zur »Perversion der Mission« vgl. Olaf Schumann, *Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog in unterschiedlichen Weltsituationen und Lebenswelten*, in: Rudolf Weth (Hg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, Neukirchen-Vluyn 2000, 17–35, 23f.

²⁸ So auf der Homepage der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich: www.derislam.at/haber.php?sid=65&mode=flat&order=1. Dort wird die Position vertreten, es gehöre zum Dialog, »dem Dialogpartner mit ehrlichem Interesse zu begegnen und sich zu hüten dabei missionarisch aufzutreten«. Später wird in diesem Beitrag mit Sure 16,125 von »Einladung« gesprochen. Von einem letztlich proselytischen Missionsbegriff der Christen geht auch Mohammed A.H. Hobohm aus (*Muslime in der Diaspora. Missverständnisse, Interpretationsspielräume, Positionen*, in: Rainer Isak/Hansjörg Schmid [Hg.], *Christen und Muslime in Deutschland*.

Skepsis gegenüber christlicher Mission sehen Muslime in den nachkonziliaren Dokumenten bestätigt. So arbeitet der in Samsun/Türkei lehrende Theologe Mahmut Aydin die Diskontinuitäten zwischen diesen Texten und den Dokumenten des Konzils heraus. Er befürchtet, dass »seeing dialogue as the integral part of the Church mission policy increases the anxieties of non-Christians by leading them to think that the Catholic Church wants to enter into dialogue to proclaim the Christians message to them and thus lead them to convert to Christianity.«²⁹ Ähnlich bewertet Attaullah Siddiqui von der Leicester Foundation (Großbritannien) die nachkonziliaren Dokumente: »Dialogue is increasingly understood as one important component of mission.«³⁰

Ein Grundproblem ist dabei die wohl immer noch beiderseitige stereotype Wahrnehmung, die ja auch Muslime häufig den Christen vorwerfen.³¹ Muslime machen ihre Kritik vor allem an den dunklen Seiten christlicher Missionsgeschichte fest.³² Die missionstheologische Wende der großen christlichen Kirchen, die dadurch charakterisiert ist, dass Mission heute als dialogischer Prozess angelegt ist und auch dialogisches Lernen umfasst, wurde bislang von Muslimen wenig rezipiert. Möglicherweise kommt es ebenso wie bei der christlichen Wahrnehmung der Muslime zu einer Übertragung dessen, was Splittergruppen tun, auf die Gesamtgruppe. Oder eigene Ideale werden mit der Wirklichkeit des Gegenübers verglichen, was dem Charakter des Dialogs eigentlich widerspricht,³³ aber gerade in von Asymmetrien geprägten konkreten Dialogen immer wieder vorkommt. Allerdings muss auch eingeräumt werden, dass die oben vorgestellten kirchlichen Dokumente nur teilweise einer Klärung dienlich sind. Ein weiterer Grund für die Wahrnehmungsprobleme ist schließlich darin zu sehen, dass christlicherseits noch nicht ausreichend Anstrengungen unternom-

Religion – Gesellschaft – säkularer Staat, Freiburg 2003, 27–41, 39).

²⁹ Mahmut Aydin, *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims since the Second Vatican Council*, Washington 2002, 85. Vgl. auch 86f.

³⁰ Attaullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, London/New York 1997, 72. Vgl. die ebenfalls kritischen Einschätzungen von Mahmoud Ayoub (105) und Muhammad Talbi (145): »They believe the small opening made by the Second Vatican Council in relation to Muslims has been blocked by heavy mission concern.« (165)

³¹ Vgl. David Kerr, *Islamic Da'wa and Christian Mission: Towards a Comparative Analysis*, in: *International Review of Mission* 89 (2000), 150–171, 163: »Christians are often fearful of da'wa as Muslims of mission. Each tends to define the other in terms of perceived malpractice [...]«

³² Vgl. dazu Klaus Koschorke/Erhard Kamphausen, Art. *Kolonialismus und Mission*, in: *RGG4 IV*, 1494–1502. Dort werden eine ganze Reihe von sehr selbstkritischen Fragestellungen heutiger Missionswissenschaft genannt: Forschung über Ursachen und Folgen der Abwertung autochtoner Kulturen und Religionen, Analyse der Gewaltgeschichte, Reflexion des weitgehend ausgebliebenen Widerstands christlicher Missionare gegen die Kolonialisierung, kritische Positionierung angesichts neokolonialistischer Tendenzen. All das wären auch Themen für den christlich-islamischen Dialog.

³³ Vgl. Leonard Swidler, *Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen*, Regensburg 1992, 28 (vierte Regel).

men wurden, Muslimen das erneuerte und revidierte Missionsverständnis zu vermitteln.

Auch wenn es nicht berechtigt ist, dass solche Stereotypen bis heute vorherrschen, ist dennoch in sprachpragmatischer Hinsicht zu fragen, wozu Muslime diese Stereotypen verwenden. Möglicherweise können sie damit ihr Unterlegenheitsgefühl deuten und die christliche Überlegenheit abwenden, indem sie den Christen den Makel der Mission anheften.

Eine Symmetrie im Dialog kann sich ergeben, wenn man sich darauf einigen kann, dass beide Seiten »einladen«, indem sie die eigene Überzeugung in ihrer Fülle im Dialog zum Ausdruck bringen.³⁴ Dass es auch muslimische »Mission« in Deutschland gibt, belegt die nicht geringe Zahl von Konvertiten.³⁵ Auch bei den Muslimen in Deutschland wird jedoch zwischen Gruppierungen zu unterscheiden sein, deren Missionsverständnis mit Dialog vereinbar ist, und anderen, die als proselytisch gekennzeichnet werden können.³⁶ Wenn beide Seiten eine gewisse Entsprechung von Mission und da'wa sehen würden, wäre ein Gleichgewicht im Dialog vorhanden.³⁷ Andererseits wehren sich gerade Muslime gegen eine Gleichsetzung von Mission und da'wa, wobei dem wiederum Idealisierungen oder Verzerrungen zugrunde liegen.³⁸ Bei anderen Autoren ist eine Konvergenz mit neueren Missionstheologien festzustellen, wenn sie Freiheit und

³⁴ Vgl. Attaullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue* (s. Anm. 30), 76f., 168.

³⁵ Muhammad Salim Abdullah, *Was will der Islam in Deutschland?*, Gütersloh 1993, 16, schätzte die Zahl der Konvertiten damals auf rund 40.000. Vgl. dazu auch Henning Wrogemann, *Zwischen Konfrontation und Kooperation – der Aufruf zum Islam (da'wa islāmīya) als Herausforderung multikulturellen Zusammenlebens im 21. Jahrhundert*, in: *Theologische Zeitschrift* 261 (2005), 209–225; Monika Wohlrab-Sahr, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt/New York 1999; Maria Baumann, *Katharina heißt jetzt Aysel. Wege deutscher Frauen zum Islam*, Regensburg 2004.

³⁶ Als deutschsprachige muslimische Beiträge zur da'wa vgl. Ibrahim S. Rüschoff, *Dawa unter Nichtmuslimen*, München 1983; Samir Mourad, *Einladung von Nichtmuslimen zum Islam. Grundlagen, die bei der Da'wa beachtet werden sollen*, Karlsruhe 2000, in: www.fal.de/news23.htm. In diesen Schriften geht es stets um das Ziel, Nichtmuslime zu einem Religionswechsel zu bewegen.

³⁷ Vgl. Andreas Feldtkeller, *Christliche Mission und islamische Ausbreitung*, in: Ulrich van der Heyden/Jürgen Becher (Hg.), *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19*, Stuttgart 2000, 15–27, der zahlreiche »Gleichzeitigkeiten« zwischen beiden Religionen herausstellt. Ähnlich Klaus Hock, *Christliche Mission und islamische da'wa: »Sendung« und »Ruf« im geschichtlichen Wandel*, in: Johannes Lähnemann (Hg.), *Weltreligionen und Friedenserziehung. Wege zur Toleranz*, Hamburg 1989, 153–166, 164f.

³⁸ So Smail Balić, *Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion*, Köln/Weimar/Wien 2001, 116f., 132, der den missionarischen Charakter des Islam bestreitet. Dabei stört er sich nicht nur an dem Begriff »Mission« und stellt dem christlichen Missionskonzept das »(freie) Angebot des Islams entgegen (117)«. Vgl. dazu Klaus Hock, *Christliche Mission und islamische da'wa* (s. Anm. 37), 164, der auch ein einseitiges Verständnis christlicher Mission bei islamischen Autoren feststellt, die die Gleichsetzung von Mission und da'wa bestreiten.

Zeugenschaft betonen.³⁹ Sicherlich in der Minderheit ist bei Muslimen die Position, dass da'wa mittelalterlich und durch Dialog zu überwinden sei.⁴⁰ In abgeschwächter Form findet sie sich jedoch wieder, wenn der dialogische Charakter in der Geschichte des Islam besonders herausgestellt wird: »Außerdem hat es seit dem Wirken des Propheten selbst immer interreligiöse Begegnungen und Dialoge gegeben, auch ohne Einladung (Da'wa) zum eigenen Glauben.«⁴¹ Damit ist eine Bandbreite von muslimischen Positionen angedeutet, die jeweils nach Kompatibilität mit christlichen Missionstheologien befragt werden können.⁴²

Die Frage, welchen Stellenwert Mission im christlich-islamischen Verhältnis haben kann, hängt aber auch damit zusammen, welchen Rang Christen dem Islam in der Heilsgeschichte einräumen. Noch wenig diskutiert wurde bisher die Frage, welche Konsequenzen die innerchristliche Diskussion über Judenmission im Blick auf Muslime hat. So weist Uwe Gräbe darauf hin, dass der Islam aufgrund der Kontinuität zu Tora und Evangelium, in der sich der Koran sieht, nicht einfach den gegenüber Judentum und Christentum anderen Religionen zugeordnet werden kann.⁴³ Er betont jedoch, dass ein entsprechend dem erneuerten Missionsverständnis »zeugnishaftes Leben« sowohl gegenüber Juden als auch gegenüber Muslimen sinnvoll sei.⁴⁴ Die Position, Judenmission abzulehnen, Muslimemission aber zu befürworten, wird auch von Perry Schmidt-Leukel hinterfragt, allerdings mit der genau gegenteiligen Konsequenz: Wenn das Judentum und der Islam zwar im Widerspruch zur Christologie stehen, die Barmherzigkeit Gottes jedoch im Vollsinn zum Ausdruck bringen, ist

³⁹ Vgl. Tariq Ramadan, *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*, Marburg 2001, 166, 184–186.

⁴⁰ Vgl. Asghar Ali Engineer, *Da'wah or dialogue?*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 39 (2002), 26–31, 26: »Today dialogue is needed rather than da'wah or missionary activities.« Zu verschiedenen muslimischen Positionen vgl. David Kerr, *Islamic Da'wa and Christian Mission* (s. Anm. 31), 160–162.

⁴¹ Hüseyin Inam, »Schlechter Dialog ist besser als kein Dialog! oder Der Wille zum Dialog – eine Frage der Mündigkeit von Beziehungen, in: Bernd Neuser (Hg.), *Dialog im Wandel. Der christlich-islamische Dialog, Anfänge, Krisen, neue Wege*, Neukirchen-Vluyn 2005, 80–112, 102. Vgl. entsprechend 99: »Der interreligiöse Dialog konnte nun zu einem gewissen Teil an die Stelle des kirchlichen Missionsauftrags treten.«

⁴² Zu weiteren Positionen im internationalen Diskurs vgl. Henning Wrogemann, *Zwischen Konfrontation und Kooperation* (s. Anm. 35).

⁴³ Vgl. Uwe Gräbe, *Judenmission und jüdisch-christlicher Dialog*, in: Christoph Dahling-Sander u.a. (Hg.), *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003, 261–273, 271.

⁴⁴ Vgl. ebd. 272. Ähnlich Andreas Feldtkeller, *Pluralismus – was nun? Eine missionstheologische Standortbestimmung*, in: ders./Theo Sundermeier (Hg.), *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt 1999, 26–52, 46f., der zu folgendem Ergebnis kommt: »Insofern Mission aber bedeutet, einander Leben mitzuteilen, darf niemand davon ausgegrenzt werden [...]«

in beiden Fällen auf Mission zu verzichten.⁴⁵ Diese Gegensätzlichkeit der Standpunkte macht deutlich, dass sowohl die Frage des Missionsverständnisses als auch die der heilsgeschichtlichen Zuordnung von Judentum, Christentum und Islam innerchristlich weiter zu diskutieren ist.

Dabei ist zu berücksichtigen, dass sich auch die jeweilige Gesprächssituationen unterscheiden: Während in zahlreichen Werken der christlichen Selbstreflexion in den letzten Jahrzehnten eine Annäherung an jüdische Positionen zu beobachten ist, führt die derzeitige Situation im christlich-islamischen Dialog in Deutschland, die vielfach durch Muslime mit traditionellen theologischen Positionen geprägt ist, möglicherweise eher zu einer Verfestigung und Rückbesinnung auf das spezifisch Christliche.⁴⁶ Die konkrete Gesprächssituation könnte gerade auch für eine bewusste Beibehaltung des Paradigmas Mission sprechen, das gegenüber dem interreligiösen Lernen den Vorteil hat, dass es Differenzen stärker herausstellt und damit zu einem stärker konfrontativen Dialog führt.

1.3. Dialog, um das Zusammenleben zu gestalten

Ein drittes Paradigma setzt bei den konkreten Bedingungen des Zusammenlebens an. Gemeinsam sind Muslime und Christen mit sozialen und politischen Herausforderungen konfrontiert. Christen und Muslime vertreten ein Menschenbild, in dem die Beziehung zu Gott zentral ist. Für beide ist der Mensch als würdevolles, aber zugleich abhängiges und schwaches Geschöpf Gottes ständig auf Gott verwiesen und zu einer verantwortungsvollen Weltgestaltung entsprechend den göttlichen Weisungen aufgerufen. So sind Christen und Muslime gemeinsam aufgefordert, Frieden und Gerechtigkeit zu fördern. Der einseitigen Fixierung auf ökonomisches Gewinnstreben und der Verzweckung menschlichen Lebens stellen sie alternative Sinnentwürfe entgegen, die sie auch gemeinsam in gesellschaftliche Diskussionsprozesse einbringen können.

Christlich-theologischer Ausgangspunkt dafür ist, dass sich die Kirche nicht nur um ihre eigenen Mitglieder kümmert, sondern sich für die humanitären Rechte aller Menschen und für eine menschenwürdige Gestaltung der Gesellschaft einsetzt. Die Grundlagen dafür sind im Konzilsdokument *Gaudium et spes* entfaltet: Angesichts der ›Zeichen der Zeit‹ nimmt die Kirche eine solidarische Haltung ein gegenüber all denen, deren Würde und Freiheit bestritten oder ver-

⁴⁵ Vgl. Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 374f. Zur Frage der Judenmission vgl. 322–325 und 482f.

⁴⁶ Vgl. z.B. Christian W. Troll, *Muslime fragen, Christen antworten*, Kevelaer 2003, wo das Rechenschaft-Geben im Mittelpunkt steht (vgl. 6). Eine Aufnahme muslimischer Denkfiguren für die christliche Theologie, vergleichbar mit vom Judentum geprägten christlichen Autoren (vgl. Marianne Grohmann, *Judentum und Christentum: Verhältnisbestimmungen am Ende des 20. Jahrhunderts*, in: *Theologische Rundschau* 69 [2004], 151–181) gibt es noch kaum.

letzt wird. Es geht dabei nicht nur um Reflexion und Diagnostik, sondern um konkretes Handeln. »Wer auf die Zeichen der Zeit verweist, wird dazu getrieben, im Modus von Solidarität bei diesen Menschen eine alternative Lebenspraxis zu unterstützen oder eine solche anzubieten.«⁴⁷ Auch *Nostra aetate* schließt bezeichnenderweise nicht mit dogmatischen Reflexionen, sondern begründet Menschenwürde und -rechte und erklärt, dass die Kirche »jegliche Diskriminierung oder Misshandlung von Menschen« verwirft (NA 5). *Dignitatis humanae* betont schließlich, dass Religionsfreiheit allen gleichermaßen zu gewähren ist und innerhalb eines Staates nicht bestimmte Religionen bevorzugt werden dürfen (DiH 6).

Dieses Paradigma stellt auch die speziell für den deutschen Kontext verfasste Handreichung der deutschen Bischöfe »Christen und Muslime« in den Mittelpunkt, wo es unmissverständlich heißt: »Ein erster Beweggrund für den Dialog zwischen Christen und Muslimen ist die Notwendigkeit, zu einer friedlichen und gerechten Gestaltung der internationalen Beziehungen und des Zusammenlebens in pluralen Gesellschaften zu gelangen.« (CuM 264) Das von der Handreichung entfaltete idealtypische Programm lautet: Wahrnehmung – Information – Selbstvergewisserung und Glaubenszeugnis – Zusammenarbeit (274–290). Ausgangspunkt sind »pastorale Kontakte, aus denen heraus ein Bedürfnis nach Reflexion entspringt. In diesem Gesamtrahmen hat jedoch auch die Verkündigung ihren Ort: »Darüber hinaus gehört es zum christlichen Glaubens- und Zeugnisauftrag, sich den muslimischen Menschen verkündigend zuzuwenden und ihnen dabei ohne Vereinnahmungsabsichten zu begegnen.« (285)⁴⁸

Eine Gefahr besteht darin, dass die Zielbestimmung »Dialog, um das Zusammenleben zu gestalten« in eine negative Sicht der nichtreligiösen Welt umschlägt und es zu einer Verbündung konservativer Kräfte in beiden Religionen kommt (vgl. etwa CuM 264).⁴⁹ Andererseits schließt der hier intendierte Dialog notwendigerweise auch andere gesellschaftliche und politische Kräfte mit ein, denn ein rein binnenreligiöser Dialog reicht nicht aus, um die angesprochenen Probleme zu lösen.

⁴⁷ Vgl. Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg 2005, 581–886, 868. Vgl. besonders GS 92.

⁴⁸ Mission taucht in diesem Zusammenhang nicht auf, erst gewissermaßen als pastorale Einzelfrage und Nebeneffekt (439–458).

⁴⁹ Eine andere Möglichkeit ist jedoch, dass gerade die Zusammenarbeit in konkreten gesellschaftspolitischen Fragen eine pluralistische Sicht der Religionen begünstigt. Vgl. dazu John Hick, A Personal Note, in: ders. (Hg.), *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion*, Basingstoke 1993, 139–145. Weitere Autoren, die aufgrund von Dialogerfahrungen pluralistische Ansätze entwickelt haben nennt Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen* (s. Anm. 45), 166f.

Ähnlich wie beim interreligiösen Lernen handelt es sich hier zunächst um ein aus kirchlicher Sicht formuliertes Paradigma, für das muslimische Partner erst gewonnen werden müssen. Da es jedoch beim Gestalten des Zusammenlebens explizit auch um die Situation der Muslime geht, findet das Konzept kaum muslimischen Widerspruch. So handelt es sich bei den konkreten Handlungsfeldern um zahlreiche Punkte, die sowohl in der ›Islamischen Charta‹ als auch im Dokument ›Christen und Muslime‹ genannt sind.⁵⁰ Gerade die Uneigennützigkeit eines solchen Einsatzes verschafft den Kirchen bei Muslimen Respekt. Auch gibt es eine Reihe muslimischer Stimmen, die gerade aus der Erfahrung vieler wortorientierter Dialoge heraus für einen möglichst konkreten handlungsorientierten Dialog plädieren. So formuliert Abdul Hadi Hoffmann: »Unsere Bemühungen dürfen nicht beim Dialog stehen bleiben. Wir müssen dazu kommen, gemeinsam zu handeln, gemeinsam Probleme zu lösen, die uns gemeinsam betreffen.«⁵¹ Eine Äußerung von Aiman A. Mazyek geht in eine ähnliche Richtung: »Immer notwendiger sind auch gemeinsame Taten an Stelle von Papier, Studien und Erklärungen.«⁵² Der nicht selten von christlicher Seite eingeforderte theologische Schwerpunkt des Dialogs entspricht aus muslimischer Sicht oft nicht der Problemlage und überdeckt möglicherweise andere Probleme: »So werden im Dialog auch vielfach soziale und politische Themen diskutiert, und fälschlicherweise wird versucht, theologische Antworten auf diese sozialen Probleme zu suchen, deren Fundierung sicherlich in der Soziologie oder in kulturellen Unterschieden liegt.«⁵³

Notwendigerweise fällt dieses Konzept in Deutschland einseitig aus, wenn es erst einmal darum geht, positive Religionsfreiheit für Muslime zu realisieren, z.B. durch die Einführung Islamischen Religionsunterrichts. Dieses Eintreten für die Religionsfreiheit der anderen wird innerchristlich von Kritikern des Di-

⁵⁰ Vgl. Nr. 20 der ›Islamischen Charta‹ unter <http://islam.de/index.php?site=sonstiges/events/charta>. Es handelt sich dabei insbesondere um die Themen Islamischer Religionsunterricht (CuM 532–541), Moscheebau (481–491), Gebetsruf (492–508), Schächten (542–550), Bestattung (340–353) und Krankenhauseelsorge (468–480).

⁵¹ Abdul Hadi Hoffmann, Dialogkritik (s. Anm. 15). Auch Adel Theodor Khoury, Christlich-islamischer Dialog. Probleme und Möglichkeiten, in: Bernhard Mensen SVD (Hg.), Islam, Nettetal 2003, 77–89, kommt zu der Einschätzung, dass es am Dialog interessierten Muslimen in erster Linie um einen »Beitrag zur Lösung der Probleme unserer Zeit« (97) geht.

⁵² Aiman A. Mazyek, Wie kann der Dialog auch in Zukunft einen Beitrag zum Frieden und für Verständigung leisten?, in: Bernd Neuser, Dialog im Wandel (s. Anm. 41), 113–128, 125.

⁵³ Ahmet Ünal, Dialog über den Dialog, unveröffentlichtes Manuskript (2003), 4. Ähnlich Fuad Kandil, Christlich-islamischer Dialog (s. Anm. 15), 76. Vgl. Adel Theodor Khoury, Christlich-islamischer Dialog (s. Anm. 51), 102, der darauf hinweist, dass Muslime die gesellschaftliche und theologische Dimension des Dialogs nicht trennen (– ein Gegenbeispiel wäre allerdings die zitierte Position von Ünal). Auch wenn gerade von christlicher Seite immer wieder der Rufe nach theologischem Dialog laut wird, ist zu betonen, dass eine Theologie, die von sozialen Fragen abstrahiert, eine Einführung darstellt.

alogs bisweilen als Selbstaufgabe missdeutet.⁵⁴ Wie weit diese Position bei Muslimen verbreitet ist, ist schwer einzuschätzen. Wenn die Kirche ihr Engagement in diesem Bereich als Eintreten für Arme, Schwache oder Benachteiligte auffasst (vgl. GS 1), kann dies ein bereits vorhandenes Ungleichgewicht verstärken. Es handelt sich nämlich um Begriffe, die ein Gefälle implizieren, das als Bevormundung missverstanden werden kann. So besteht auch hier wiederum die Gefahr, dass Asymmetrien kultiviert oder gar verstärkt werden. Der handlungsorientierte Dialog bietet aber auch Wege zur Überwindung von Einseitigkeiten: So würde es sicher helfen, wenn Muslime verstärkt gezielt für allgemeine gesellschaftliche Anliegen, die nicht in erster Linie die Verwirklichung ihrer eigenen Interessen betreffen, oder auch für spezifisch christliche Anliegen eintreten – so z.B. mit Aktivitäten für christliche Minderheiten in den mehrheitlich muslimisch geprägten Herkunftsländern. Angesichts von Verletzungen im Dialog ist es auch noch ungewiss, wie die verstärkt kritische Haltung der Kirche in diesem Punkt (vgl. z.B. AV 49) von Muslimen aufgenommen wird.

2. Verhältnisbestimmung und Bewertung

Im Anschluss an die zunächst getrennte Diskussion der Zielbestimmungen von Dialog geht es jetzt um die Fragen, in welchem Verhältnis die drei Paradigmen zueinander stehen und welches sich am ehesten als Leitparadigma für einen christlich-islamischen Dialog eignet. In den kirchlichen Dokumenten findet sich eine nicht aufgelöste Spannung zwischen den verschiedenen Konzepten, wobei eine Akzentverschiebung hin zum missionarischen Paradigma festzustellen ist.⁵⁵ Alle drei Zielbestimmungen unterliegen der Gefahr, auf Missverständnissen aufzubauen und Einseitigkeiten zu begünstigen und damit letztlich nur begrenzt weiter zu führen. Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich jedoch, dass speziell für den christlich-islamischen Dialog in Deutschland die Zielbestimmung »gemeinsames Handeln« am erfolgversprechendsten ist, denn sie bietet die konkretesten Ansatzpunkte für den Dialog und führt am ehesten zur Normalität

⁵⁴ So bei Ursula Spuler-Stegemann, »... denn sie wissen, was sie tun.« Zum Verhältnis der Muslime in Deutschland zu den christlichen Kirchen, in: dies. (Hg.), Feindbild Christentum im Islam. Eine Bestandsaufnahme, Freiburg 2004, 173–183, 174.

⁵⁵ So auch die Einschätzung von Hans Zirker, Interreligiöses Lernen aus der Sicht katholischer Kirche und Theologie, in: <http://miles.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11131>, 5–8. Christine Lienemann-Perrin, Mission und interreligiöser Dialog, Göttingen 1999, 87, kritisiert eine »Instrumentalisierung des Dialogs zugunsten der Mission« in den römischen Dokumenten. Eine größere Kontinuität zu den nachkonziliaren Dokumenten sieht Thomas Roddey, Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (s. Anm. 25), 226.

des Zusammenlebens.⁵⁶ Außerdem hat diese Zielbestimmung den Vorteil, dass den wirklich dringlichen Themen zuerst nachgegangen und die säkulare Gesellschaft von Anfang an als Gesprächspartner mit einbezogen wird. Angesichts der konkreten Ausgangsbedingungen erweist sich das Paradigma des interreligiösen Lernens letztlich als idealistisch und als kaum zu vermitteln. Besonders in dogmatischen Fragen ist interreligiöses Lernen schwierig, weil dort gleich die Geltungsansprüche der jeweiligen Religion insgesamt auf dem Spiel stehen. Am ehesten ist interreligiöses Lernen in konkreten Themenbereichen wie Menschenrechte und säkulare Gesellschaft möglich, wo Christen und Muslime mit ähnlichen Fragen konfrontiert sind. Mit diesem Schwerpunkt nähert sich auch interreligiöses Lernen dem Paradigma gemeinsamen Handelns an.

Mit dieser Gewichtung sind die anderen Zielbestimmungen nicht ausgeschlossen. Alle drei Paradigmen enthalten folgende Elemente: das Zeugnis für den eigenen Glauben, eine Offenheit für den anderen sowie den umfassenden Charakter des Dialogs, der sich nicht nur auf verbalen Austausch beschränkt. Folglich kann man von einer Konvergenz der Konzepte sprechen. Auch Mission umfasst Lernen, wenn die für Mission tragende Konvivenz als »Lerngemeinschaft derer, die miteinander und voneinander lernen«⁵⁷ verstanden wird. Zudem wird heute immer wieder betont, dass Mission nicht auf Verkündigung beschränkt, sondern ganzheitlich ist.⁵⁸ Jegliche Tätigkeit der Kirche ergibt sich aus dem Auftrag, »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts« (LG 1) zu sein. Wenn Mission jedoch in einem so weiten, unspezifischen Sinn verwendet wird⁵⁹ und auch sämtliches gesellschaftspolitisches Engagement umfasst, wird der Terminus derart allgemein, dass er quasi als ein Synonym nicht nur für den christlichen Sendungsauftrag, sondern für christliche Existenz insgesamt gelten kann.⁶⁰ Es

⁵⁶ Vgl. ebd. 126f.: »Das eigentliche Ziel des Dialogs ist das gemeinsame Engagement der Religionen für die Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen.« Den Vorrang des konkreten Handelns statt des verbalen Zeugnisses betont auch Uwe Gräbe, *Christliches Zeugnis* (s. Anm. 23), 155.

⁵⁷ Theo Sundermeier, *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute*, in: ders., *Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*, Erlangen 1995, 43–75, 48.

⁵⁸ So Klaus Schäfer, »Ganzheitliche Mission«. Das Miteinander von Verkündigung und gesellschaftsbezogener Diakonie, in: ders., *Anstoß Mission. Impulse aus der Missionstheologie*, Frankfurt 2003, 87–111, bes. 101. Giancarlo Collet, *Theologie der Mission oder der Missionen? Beobachtungen zum Umgang mit einem umstrittenen Begriff*, in: ders., »... bis an die Grenzen der Erde« (s. Anm. 23), 226–233, 232, spricht von einem »integralen Missionsverständnis, das auf Grund der Zeichen der Zeit zu gebenden Antworten formuliert wird«.

⁵⁹ Dabei ist zu beachten, dass in den lateinischen Originaltexten wie für Sendung im weiten Sinn (*missio*, vgl. LG 1; AG 6) und Missionen im engeren Sinn (*missiones*, vgl. AG 6) dasselbe Wort verwendet wird.

⁶⁰ So auch in folgender sehr optimistischer Äußerung bei Stephan Leimgruber, *Interreligiöses Lernen* (s. Anm. 9), 26: »Der Missionsauftrag führt sie (die Christen, H.S.) heute mit anderen Religionen zusammen, ja, sendet sie mit allen Menschen guten Willens auf den Weg des anbre-

stellt sich die Frage, ob Mission dadurch nicht zu stark verallgemeinert wird und wieso man für den allgemeinen Sachverhalt einen derart stark belasteten Terminus verwenden muss.⁶¹ Wenn das Wesen der Kirche als »missionarisch« bezeichnet und dies eher allgemein mit »d.h. als Gesandte unterwegs« (AG 2) erläutert wird, trägt dies nicht zur Klarheit bei, zumal wenn das zweite Kapitel desselben Dokuments dann von »eigentlicher Missionsarbeit« spricht.

Da die Rezeption und das heißt hier der muslimische Bezugsrahmen ein wichtiger, oft zu wenig berücksichtigter Maßstab ist, kann man die Probleme mit Mission nicht leugnen.⁶² Dabei ist zu fragen, ob es sich nur um ein terminologisches oder darüber hinaus auch um ein inhaltliches Problem handelt. Trotz aller Annäherungen bleibt eine inhaltliche Differenz bestehen: Eine zu starke Identifikation von Mission und Dialog erweist sich als problematisch, denn »die zugrunde gelegten Rollen (sind) jeweils formal so unterschiedlich, dass man schwerlich die eine Mitteilungsart als einen Sonderfall der anderen ausgeben kann.« Andererseits »enthält jedes ernsthafte Gespräch auch Momente der Überzeugung und des Überzeugen-Wollens, so dass »Dialog« und »Mission« begrifflich nicht völlig voneinander zu trennen sind.«⁶³ Dialog betont stärker die Wechselseitigkeit, wohingegen für Mission Sendung und damit das eigene Mitteilungsbedürfnis primär ist. Mission kann ein Bestandteil von Dialog sein, wenn beide Seiten darin übereinstimmen, ist aber nicht als primäres Ziel für Dialog geeignet, da es sonst zu einem verengten Dialogkonzept kommt.⁶⁴ Es kann auch keine Alternative sein, nach innen als Mission zu bezeichnen, was man nach außen als Dialog bezeichnet, da genau dies die eigene Glaubwürdigkeit gefährden würde. Mission sollte aber unbedingt auch ein zentrales Thema des Dialogs sein, damit Klischees aufgearbeitet und Unklarheiten diskutiert werden

chenden Reiches Gottes.« Ähnlich Claude Geffré, *Die Krise der christlichen Identität im Zeitalter des religiösen Pluralismus*, in: *Concilium* 41 (2005), 222–234, 230f.

⁶¹ Vgl. dazu auch Karel Steenbrink, *Mission und Dialog: Katholische Perspektiven*, in: *Zeitschrift für Mission* 28 (2002), 240–260, 243f.

⁶² Vgl. Jutta Sperber, *Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*, Berlin 2000, 162–175, die auf die Ergebnislosigkeit der Dialoge des ÖRK mit Muslimen zum Thema Mission und Dialog hinweist (bes. 174f.). Christine Lienemann-Perrin, *Mission und Dialog*, in: Christoph Dahling-Sander u.a., *Leitfaden* (s. Anm. 43), 247–259, 251, betont: »Nachdem aber in den dialogarmen und vor allem den dialogfeindlichen Phasen der Christentumsgeschichte das missionarische Zeugnis pervertiert worden ist, muss in der Begegnung mit Andersgläubigen heute dem dialogischen Charakter der missionarischen Existenz Vorrang eingeräumt werden.«

⁶³ Hans Zirker, *Grenzüberschreitungen* (s. Anm. 10), 12. Vgl. auch Andreas Feldtkeller, *Pluralismus – was nun?* (s. Anm. 44), 45. In diesem Sinne wird in CuR 101 der Satz formuliert: »Jeder Dialog lebt vom Wahrheitsanspruch der an ihm Beteiligten.« Vgl. auch DuV 48.

⁶⁴ So auch Silvia Pellegrini, *Hermeneutik des interreligiösen/interkulturellen Dialogs: Anregungen aus dem NT*, in: Michael Bongardt/Rainer Kampling/Markus Wörner (Hg.), *Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation*, Münster 2003, 143–165, 162 im Anschluss an ihre neutestamentlichen Analysen.

können.⁶⁵ Auf einer dann erreichten Basis kann das Zeugnis im Dialog weniger missverständlich zur Sprache kommen.

Abschließend ist zu einer der Ausgangsüberlegungen zurückzukehren, nämlich dass nicht von Dialog als Einheit, sondern von verschiedenen Ebenen des Dialogs ausgegangen werden kann. Möglicherweise haben Dialoge auf verschiedenen Ebenen auch unterschiedliche Ziele. Eine breit rezipierte Typologie unterscheidet zwischen Dialog des Lebens, des Handelns, des theologischen Austauschs und der religiösen Erfahrung (DuV 42). In besonderer Weise empfiehlt sich das Paradigma des interreligiösen Lernens für den theologischen Austausch auf Expertenebene, wo dessen hohe Ansprüche am ehesten realisiert werden können.⁶⁶ In allen anderen Fällen ist in der Regel das Paradigma gemeinsamen Handelns vorzuziehen.

Alle an einem vertieften christlich-islamischen Dialog interessierten Institutionen und Personen stehen vor der Aufgabe, Konzepte und Zielbestimmungen des Dialogs den spezifischen Bedingungen des christlich-islamischen Verhältnisses in Deutschland entsprechend zu formulieren. Dabei ist vor allem der Tatsache Rechnung zu tragen, dass im Gegensatz zum ökumenischen Dialog (vgl. UR 9) beim christlich-islamischen Dialog in Deutschland keine Gleichheit der Partner in jeglicher Hinsicht erwartet werden kann,⁶⁷ sondern es sich sowohl wegen der religionsgeschichtlichen Vorgaben als auch wegen der zahlreichen strukturellen Asymmetrien stets auch um einen ›Dialog der Andersheit‹ handeln wird. Das heißt nicht, dass dadurch sämtliche Asymmetrien festgeschrieben werden sollen. Sie sollen ins Bewusstsein gerufen und als hermeneutische Rahmenbedingungen mit berücksichtigt werden.⁶⁸ Wo es notwendig und weiterführend erscheint, soll an ihrer Überwindung gearbeitet werden. Dabei wird es im-

⁶⁵ Siehe dazu Anm. 32. Andreas Renz, *Christen – Muslime: Begegnung, Dialog, Mission*. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Bestimmung des christlich-islamischen Verhältnisses, in: *Catholica* 58 (2004), 137–157, greift das für einen Dialog über Mission sicherlich hilfreiche Konzept der *missio Dei* auf und formuliert, dass »interreligiöser Dialog immer auch ›Bekehrung‹ aller gläubigen Dialogpartner, also auch der Christen, zur je größeren Wahrheit Gottes (bedeutet)« (155). Thomas Roddey, *Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* (s. Anm. 25), 127, formuliert sogar, dass »Bekehrung aber auch die Intensivierung der Gottessuche in der je eigenen religiösen Tradition bedeuten kann«. Ob eine derart breite analoge Verwendung der Begriffe Bekehrung und Mission wirklich weiter führt, ist zumindest zu bezweifeln.

⁶⁶ Siehe Anm. 17. Vgl. dazu Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber, *Gebet als Thema christlich-islamischer Reflexionen*. Zur Einführung, in: dies. (Hg.), »Im Namen Gottes ...« Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Regensburg 2006, 11–17. Zum Modell der vier Ebenen des Dialogs vgl. Ludger Kaulig, *Ebenen des christlich-islamischen Dialogs*. Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung (Christentum und Islam im Dialog 3), Münster 2004, bes. 78f. und 351–357.

⁶⁷ Auch wenn das immer als Notwendigkeit formuliert wird: Johannes Kandel, »Lieber blauäugig als blind?« (s. Anm. 18), 18; Abdoldjavad Falaturi, *Hermeneutik des Dialogs* (s. Anm. 19), 75.

⁶⁸ Vgl. die scharfsinnigen Reflexionen bei Hüseyin Inam, »Schlechter Dialog« (s. Anm. 40), 100–110.

mer wichtiger sein, dass auch Muslime Räume bekommen und aufbauen, um Dialoge zu gestalten, und nicht nur in der Rolle der Eingeladenen sind.⁶⁹

Dialog darf also nicht bei Idealvorstellungen ansetzen, sondern muss die ganz konkreten Bedingungen ernst nehmen. Nur ein solcher Weg eröffnet eine realistische Zukunftsperspektive für den christlich-islamischen Dialog und trägt dazu bei, dass eine Vision nicht schon totergedet wird, bevor sie auch nur in Ansätzen verwirklicht werden konnte.

*Zitierte kirchliche Dokumente:*⁷⁰

AG – Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche »Ad gentes«

AV – Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die deutschen Bischöfe 76), 2004

CuM – Christen und Muslime in Deutschland (Arbeitshilfen 172), 2003

CuR – Internationale Theologenkommission, Das Christentum und die Religionen (Arbeitshilfen 136), 1996

DiH – Zweites Vatikanisches Konzil, Die Erklärung über die Religionsfreiheit »Dignitatis humanae«

DI – Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung DOMINUS IESUS. Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), 2000

DuM – Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Dialog und Mission, 1980, in: *Una Sancta* 43 (1988), 201–209

DuV – Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), 1991

EN – Apostolisches Schreiben »Evangelii nuntiandi« Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), 1975

⁶⁹ Vgl. Farid Esack, Wahrheit und Dialog (s. Anm. 14), 47.

⁷⁰ Die Dokumente werden nicht nach Seitenzahlen, sondern nach Abschnittsnummern zitiert. Als Textausgabe für die Konzilstexte liegt zugrunde: Peter Hünemann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1, Freiburg 2005. Die in den Reihen »Verlautbarungen des apostolischen Stuhls« und »Arbeitshilfen« erschienenen Dokumente sind in der Regel auch digital unter http://dbk.de/schriften/fs_schriften.html abrufbar.

GS – Zweites Vatikanisches Konzil, Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«

LG – Zweites Vatikanisches Konzil, Die dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«

LMF – Leitlinien für multireligiöses Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe (Arbeitshilfen 170), 2003

NA – Zweites Vatikanisches Konzil, Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra aetate«

NMI – Apostolisches Schreiben NOVO MILLENNIO INEUNTE Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen zum Abschluss des Großen Jubiläums des Jahres 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150), 2001

RM – Enzyklika REDEMPTORIS MISSIO Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100), 1990

UR – Zweites Vatikanisches Konzil, Das Dekret über den Ökumenismus »Unitatis redintegratio«