

Die monotheistischen Religionen und ihr Integrationspotenzial für die heutige Gesellschaft

Perspektiven – Herausforderungen – Lösungsansätze

Die monotheistischen Religionen und ihr Integrationspotenzial für die heutige Gesellschaft

Perspektiven – Herausforderungen – Lösungsansätze

Herausgegeben von Urszula Pękala

Die Publikation wurde durch die Evangelische Kirche von Westfalen finanziert.

© *Copyright by Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung 2021*



Herausgeberin:

Urszula Pękala

Übersetzung:

Piotr Nowak, Peter Seraphim

Sprachliche Redaktion:

Jan Obermeier

Umschlag:

Tomasz Cały

Graphik auf dem Umschlag und auf den Trennseiten: © by Urszula Pękala

ISBN 978-83-959507-6-6

Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung

Krzyżowa 7

58-112 Grodziszczce

Polen

Satz, Druck und Bindung

Drukarnia I-BiS ul. Sztabowa 32, 50-984 Wrocław

i-bis@i-bis.com.pl

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Urszula Pękala</i> Vorwort	7
<i>Rolf Schieder</i> Die Rolle der monotheistischen Religionen in Politik und Zivilgesellschaft heute	12
Integrative Ressourcen der monotheistischen Religionen und deren Potenzial zur Desintegration	
<i>Anna Makówka-Kwapisiewicz</i> Judentum zwischen Integration und Exklusion. Die Erfahrung der Juden in Polen	21
<i>Piotr Sikora</i> Die integrativen Ressourcen des katholischen Christentums und seine desintegrativen Potenziale	34
<i>Agnieszka Godfrejów-Tarnogórska</i> Integrative Ressourcen und desintegrative Potenziale von Religionen aus lutherischer Sicht	46
<i>Ertuğrul Şahin</i> Ressourcen und Potenziale des Islam in Bezug auf (Des)Integration	61
Prinzipien des interreligiösen Dialogs	
<i>Wojciech Szczerba</i> Über die Relevanz und Prinzipien des interreligiösen Dialogs. Ein Problemumriss	81
<i>Edyta Gawron</i> Grundsätze des interreligiösen Dialogs aus der Sicht des Judentums	94
<i>Mahmoud Abdallah</i> Prinzipien des interreligiösen Dialogs. Die Perspektive des Islam	106

Aufgaben und Herausforderungen im Kontext von Bildung im Bereich interreligiöser Begegnungen

Miroslaw Barć

- Bildung im Bereich interreligiöser Begegnungen in der Schule.
Fallbeispiel: Polen 119

Halima Krausen

- Bildung im Bereich interreligiöser Begegnungen. Fallbeispiel:
Deutschland 128

Joanna Degler (Lisek)

- Interkonfessionelle Bildungsarbeit im „Viertel des gegenseitigen
Respekts der vier Konfessionen“ 132

Stefanie Sinclair

- Religiöse Toleranz und Frieden: Methodische Ansätze zur Ver-
mittlung von Religionsgeschichte an Jugendliche in Europa
(RETOPEA-Projekt) 146

Religionen angesichts gegenwärtiger Herausforderungen – Fallbeispiele

Piotr Józwik

- Religion in den Medien: Präsenz und Instrumentalisierung am
Beispiel der katholischen Kirche in Polen 157

Marta Titaniec

- Humanitäre Hilfe im interreligiösen Kontext: „Brücken bauen,
nicht Mauern, denn Mauern stürzen ein“ 169

- Autorinnen und Autoren 181

VORWORT

Welche Rolle spielen die drei monotheistischen Religionen, auch abrahamitische Religionen genannt – Judentum, Christentum und Islam – in unserer Gesellschaft? Was können sie gemeinsam für die Förderung der Integration, Solidarität und Dialogkultur auch außerhalb des direkten religiösen Umfelds tun? Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes setzen sich mit diesen Fragen aus der Perspektive ihrer jeweiligen religiösen Tradition auseinander.

Warum ist dieses Buch entstanden?

Die zwei eröffnenden Fragen stellen sich mit besonderer Dringlichkeit im gegenwärtigen gesellschaftlich-politischen Kontext, den es hier kurz zu erläutern gilt. Die Gesellschaften Europas erleben heute Spannungen und Spaltungen auf unterschiedlichen Ebenen – von zunehmender sozialer Unsicherheit über Wertekonflikte bis hin zu Identitätskrisen. Zu den Erscheinungsmerkmalen dieser Spannungen gehören u.a. nationalistische Tendenzen in Ost und West, Zunahme von rechts- und linksradikaler Gewalt, Ausländerfeindlichkeit, Antisemitismus und der Erfolg populistischer Bewegungen, verbunden mit dem gleichzeitigen Verfall der politischen und gesellschaftlichen Debattenkultur.

Die drei monotheistischen Religionen bleiben von diesen Prozessen nicht unberührt und setzen sich mit ihnen jeweils auf eigene Art und Weise auseinander, wobei keine von ihnen in dieser Auseinandersetzung in sich homogen ist. Für ihre Anhänger besitzen sie zwar eine entscheidende identitätsstiftende und integrierende Funktion, ringen aber zugleich selbst mit inneren Spannungen. In allen drei Religionen gibt es nämlich sowohl Bestrebungen, mit der modernen Gesellschaft in Dialog zu treten und diese aus der eigenen Tradition heraus mitzugestalten, als auch Tendenzen, sich von neuen gesellschaftlichen Entwicklungen in der Überzeugung abzuschotten, nur auf diesem Wege die eigene Identität bewahren zu können.

Infolge der fortschreitenden Globalisierung und zunehmenden Migration geraten immer mehr Menschen in ein kulturell und religiös heterogenes Umfeld und sehen sich herausgefordert, nun mit VertreterInnen anderer Religionen und Weltanschauungen ein friedliches Miteinander im Alltag zu gestalten. Trotz der in Europa zu beobachtenden Säkularisierung und

Abkehr von der Religion werden Religionen weiterhin als wichtiger Akteur in Gesellschaft und Politik wahrgenommen. Dabei bleiben Religionen eine Ressource, die sowohl im Diskurs als auch in der Handlungspraxis immer wieder auf unterschiedliche Weise aktiviert wird: Man zieht sie als moralische und weltanschauliche Autorität heran, man nutzt sie als mächtiges Mittel zur Mobilisierung der Kräfte innerhalb der Gesellschaft – sei es, um Ängste vor einem kulturellen Identitätsverlust zu schüren, sei es, um politisches Elektorat zu gewinnen. Selbst bei der Abkehr von institutionalisierten Religionsformen lässt sich in den europäischen Gesellschaften nicht zuletzt eine Suche nach Spiritualität beobachten, bei der die drei monotheistischen Religionen als Quellen der Inspiration dienen.

In dem hier kurz umrissenen Kontext verfügen die drei monotheistischen Religionen über ein zweifaches Potenzial. Zum einen ist es ein Potenzial an Desintegration, wenn radikalisierte religiöse Gruppierungen immer mehr Raum in der Öffentlichkeit gewinnen und intolerante, exkludierende Narrative verbreiten. Damit können Religionen Antagonismen und Spaltungen in der Gesellschaft vertiefen. Zum anderen wirken Religionen integrierend: Sie bieten einen stark entwickelten Sinn für Gemeinschaft und Verantwortung, Dialogerfahrung im interkulturellen, interreligiösen und interkonfessionellen Kontext, Erfolge in Versöhnungsbemühungen nach Konflikten und Diktaturen. Dieses Potenzial muss sich nicht zwangsläufig auf die Angehörigen der jeweiligen Religionsgemeinschaft begrenzen, sondern kann auch in weite Teile der Gesellschaft hinausgetragen werden. Somit können Religionen ein respektvolles und friedliches Zusammenleben der gesamten Gesellschaft fördern. Mit diesem zweifachen Potenzial sind Religionen also sowohl Teil des Problems als auch Ressourcen für dessen Lösung.

Wer steht hinter der Entstehung dieses Buches?

Zum einen stehen hinter dieser Publikation die Autorinnen und Autoren der Beiträge, die aus den drei religiösen Traditionen – der jüdischen, christlichen und islamischen – stammen. Sie sind in unterschiedlichen Bereichen tätig: Erwachsenenbildung, Medien, NGOs, Schulwesen, Wissenschaft. Dank ihren vielfältigen Kompetenzen und Erfahrungen kann die vertiefte übergreifende Reflexion mit einem direkten Praxisbezug verknüpft werden.

Zum anderen erscheint dieser Band als Veröffentlichung der Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung. Die Stiftung ist aus der deutsch-polnischen Versöhnung nach dem Zweiten Weltkrieg erwachsen und trägt seit drei Jahrzehnten zur Nachhaltigkeit dieses Prozesses bei. Das Ziel der

Stiftung besteht darin, Dialog und Verständigung auf unterschiedlichen Ebenen – auch über den bilateralen deutsch-polnischen Kontext hinaus – zu fördern. Die Inspiration für ihre Projekte schöpft sie aus dreifacher historischer Verankerung. Erstens befindet sich der Sitz der Stiftung im niederschlesischen Kreisau (poln. Krzyżowa), auf dem ehemaligen Gut der Familie von Moltke, wo sich in den frühen 1940er Jahren eine Widerstandsgruppe gegen den Nationalsozialismus traf, die später „Kreisauer Kreis“ genannt wurde; sie versammelte Menschen unterschiedlicher Konfessionen und Weltanschauungen, die gemeinsam über Zukunftsperspektiven für Europa nach dem herbeigesehnten Kriegsende nachdachten. Zweitens knüpften an die Erfahrungen des „Kreisauer Kreises“ antikommunistische Oppositionelle an, die zugleich an der deutsch-polnischen Verständigung arbeiteten. Drittens fand schließlich in Kreisau am 12. November 1989 eine „Versöhnungsmesse“ unter Beteiligung von Ministerpräsident Tadeusz Mazowiecki und Bundeskanzler Helmut Kohl statt. Vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen mit dem deutsch-polnischen Versöhnungsprozess bietet die Stiftung Kreisau ein fruchtbares Umfeld für das Nachdenken über die Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft und somit auch für interreligiöse Begegnungen. Die deutsch-polnische Annäherung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wäre nämlich ohne die religiös (in diesem Fall christlich) inspirierten Versöhnungsinitiativen undenkbar gewesen. Sie ist ein Beispiel dafür, wie Menschen, die aus einer ausdrücklich religiösen Motivation heraus handeln, nachhaltige Veränderungen in Politik und Gesellschaft bewirken können. Ein ähnliches Ziel schwebt auch den an dieser Publikation beteiligten Autorinnen und Autoren vor.

Was erwartet Sie in diesem Buch?

Der Band wird durch einen Beitrag von Rolf Schieder eröffnet, der die Problematik der Religionen in der modernen Gesellschaft in übergreifender Perspektive beleuchtet. Darauf folgen vier Kapitel.

Das erste Kapitel ist den jeweiligen Ressourcen der drei religiösen Traditionen gewidmet, die zur Integration Europas auf unterschiedlichen Ebenen beitragen können. Damit werden zugleich auch die für jede dieser Religionen möglichen negativen, desintegrierenden Einflüsse auf europäische Gesellschaften identifiziert und selbstkritisch reflektiert. Dabei nehmen die Autorinnen und Autoren die notwendige Selbstverortung der drei an diesem Projekt beteiligten religiösen Traditionen im aktuellen politisch-gesellschaftlichen Kontext vor.

Aus dem zweiten Kapitel wird deutlich, dass das Streben nach Dialog, Verständigung und friedlichem Zusammenleben aller Menschen zum Kern aller drei Religionen gehört und somit eine mächtige integrative Ressource für unsere Gesellschaft darstellt. Die Autorinnen und Autoren schildern hier aus jüdischer, christlicher und islamischer Perspektive die doktrinären Grundlagen des Umgangs mit den „Anderen“ mit besonderem Augenmerk auf den Prinzipien des ökumenischen und interreligiösen Dialogs sowie der fairen, respektvollen Debatte.

Die Erkenntnis, dass alle drei monotheistischen Religionen Dialog fördern, scheint jedoch keine Selbstverständlichkeit zu sein – auch für viele Anhänger dieser Religionen nicht. Die Entfaltung der Dialogbereitschaft und -fähigkeit muss erlernt werden. Daher handelt das dritte Kapitel von der Bildung im Bereich interreligiöser und interkonfessioneller Begegnungen auf unterschiedlichen Ebenen sowie von den Herausforderungen, mit denen sie konfrontiert wird. Bildung wird dabei nicht nur als Wissensvermittlung, sondern auch als Erziehung zu Respekt und Solidarität gegenüber allen Menschen – unabhängig von deren Religion oder Herkunft – verstanden.

Das vierte und letzte Kapitel schildert an Beispielen der Medien und der humanitären Hilfe konkrete Lebenssituationen, in denen es zu interreligiösen bzw. interkonfessionellen Begegnungen kommt und in denen Religionen im öffentlichen Diskurs präsent sind.

Was ist an diesem Buch besonders?

Jedes der in diesem Buch behandelten Themen wird aus drei Perspektiven betrachtet – aller daran beteiligten religiösen Traditionen. Der interreligiöse Dialog wird hier allerdings nicht nur als Begegnung unter Gläubigen der drei Religionen verstanden, sondern auch als ein Terrain, auf dem sich wichtige Fragen unserer Gesellschaft, auch diejenigen ohne direkten religiösen Bezug, entscheiden. Erfahrungen und Errungenschaften des interreligiösen Dialogs können somit auch für die außerhalb eines bestimmten konfessionellen Kontexts stehende Gesellschaft fruchtbar gemacht werden.

Dass diese Publikation in Kooperation von internationalen Autorinnen und Autoren, die in Deutschland und Polen leben, realisiert wurde, ist hier in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. Erstens gibt es in den beiden Ländern unterschiedliche Erfahrungen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Politik, Gesellschaft und Religion, was historisch durch unterschiedliche politische Systeme auf den beiden Seiten des Eisernen Vorhangs bis 1989 sowie durch die dort auch heute unterschiedlichen konfessionellen und interreligiösen

Landschaften bedingt ist. Zweitens werden durch die modernen Medien in Deutschland und Polen immer mehr Informationen über das jeweilige Nachbarland ausgetauscht, was allerdings als Nebeneffekt auch den Transfer von verkürzten, stereotypenhaften Vorstellungen fördert. So ist etwa in Deutschland ein einseitiges Bild vom weltfremden „polnischen Katholizismus“, in Polen hingegen die Angst vor einer in Deutschland angeblich unaufhaltsam voranschreitenden „Islamisierung“ weit verbreitet. Trotz unterschiedlicher Kontexte gibt es somit in Deutschland und Polen gemeinsame Probleme, die im Sinne der europäischen Integration gemeinsam gemeistert werden sollten. Außerdem wäre die deutsch-polnische Annäherung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ohne christliche Versöhnungsinitiativen nicht zu denken. Es ist höchste Zeit, dass diese Erfahrungen nun auch in anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens Anwendung finden.

Schließlich werden in diesem Buch zwei Dimensionen miteinander verflochten: die lokale und die internationale – was sich sowohl in den konkreten Beispielen interreligiöser Aktivitäten in Deutschland, Polen und anderen Ländern als auch in den übergreifenden Analysen der beteiligten Expertinnen und Experten widerspiegelt.

Für wen ist dieses Buch gedacht?

Unsere Publikation richtet sich an eine breitgefächerte Gruppe von Personen, die sich in ihrem Alltag – beruflich, privat oder im Zusammenhang mit einem zivilgesellschaftlichen Engagement – im ökumenischen oder interreligiösen Kontext bewegen oder die als Multiplikatoren der Wissens- und Informationsvermittlung zum Thema Religionen fungieren.

Als inspirierende Lektüre sei das Buch aber auch all denjenigen empfohlen, die sich für Fragen der interreligiösen und interkulturellen Begegnungen näher interessieren.

Natürlich ist mit dieser Sammlung von Essays die umfangreiche Problematik der gesellschaftlich-politischen Rolle des interreligiösen Dialogs keineswegs ausgeschöpft. Sie sollte jedoch vor allem neue Impulse geben – zum Nachdenken und Handeln.

Kreisau/Breslau, Dezember 2021

Urszula Pękala

DIE ROLLE DER MONOTHEISTISCHEN RELIGIONEN IN POLITIK UND ZIVILGESELLSCHAFT HEUTE

Der Begriff „Monotheismus“

Der Begriff „Monotheismus“ ist ein *politischer* Begriff. Er entstand in der Frühen Neuzeit und wurde im Zeitalter des Kolonialismus dazu genutzt, die Überlegenheit der europäischen Religion über alle anderen Religionen, zumal die Religionen der besiegten Völker in Südamerika, Afrika und Indien zu beweisen. Ende des 20. Jahrhunderts wurde dieser politische Begriff *gegen* Christen, Muslime und Juden – also die Religionen, die die Geschichte Europas und des Mittleren Ostens nachhaltig prägten – in Stellung gebracht. Der Glaube an den einen Gott sei eine Einladung zu politischer Gewalt. Religiös motivierter Terrorismus schien dafür ein hinreichender Beleg zu sein. Denn Terroristen beriefen sich darauf, dass sie nur dem Befehl Gottes gehorchten. An die Stelle eines Glaubens an den einen Gott wurde wahlweise die Hinwendung zur antiken griechischen Götterwelt (z.B. Friedrich Hölderlin, Friedrich Nietzsche) oder zur alten germanischen Götterwelt (z.B. Richard Wagner, Nationalsozialismus, Rechts-Rock) empfohlen. Die kapitalistische Warenwelt empfiehlt sich heute als nihilistische Einladung, den Gottesgedanken ganz hinter sich zu lassen und vor allem sich selbst anzubeten. Ein Blick auf die „Selfie“-Kultur unserer Tage zeigt, wie weit verbreitet die Lust daran ist, sich selbst anzubeten. Individualisierung heißt dann: Jeder ist sein eigener Gott. Mit der Verabsolutierung des Endlichen verdampft gleichsam die Vorstellung eines Unendlichen und es werden immer weniger, die den Glauben an den einen Gott noch für vernünftig halten. Der Philosoph Peter Sloterdijk spricht in diesem Zusammenhang von einem „Monohumanismus“. Der Begriff „Monotheismus“ ist also hochgradig belastet und negativ konnotiert. Die Frage für Judentum, Christentum und Islam ist deshalb zunächst, ob es sinnvoll ist, diesen Begriff auf sich anzuwenden. Was spricht dagegen? Gott lässt sich nicht auf eine Zahl reduzieren. Die Zahl „Eins“ ist zudem keine göttliche Eigenschaft. Auch die strikte Trennung zwischen Mono- und Polytheismus im Blick auf das Christentum ist nicht überzeugend.

Die Religionsgeschichte ist ein breiter Strom. Judentum, Christentum und Islam sind historische Religionen. Sie sind unter bestimmten kulturellen

Bedingungen entstanden und haben sich unter bestimmten politischen und kulturellen Bedingungen ausgebreitet. Jede dieser Religionen ist vielfältigen Einflüssen ausgesetzt gewesen. Wer den *Tenach*, die hebräische Bibel, genau studiert, erkennt, dass der Glaube an nur einen Gott sich erst allmählich in der Königszeit (seit ca. 800 v. Ch.) im jüdischen Volk durchsetzte. Die christliche Trinitätslehre ist in der Spätantike unter dem starken Einfluss der griechischen Philosophie des Platonismus entstanden. Und die Einflüsse des Judentums und des Christentums im Koran sind ebenfalls evident. Die drei sogenannten Monotheismen sind also keine monolithischen Gebilde, sondern historische Hybride.

Das Christentum hat viele Momente des griechisch-römischen Polytheismus integriert. Ein aktuelles Beispiel: Der deutsche Theologe und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer, der kurz vor Kriegsende von den Nazis hingerichtet wurde und der in enger Verbindung mit dem Kreisauer Kreis stand, ist in Deutschland vor allem durch sein Gedicht bekannt: „Von guten Mächten wunderbar geborgen, erwarten wir getrost, was kommen mag. Gott ist mit uns am Abend und am Morgen und ganz gewiss an jedem neuen Tag.“ Das Gedicht wurde vertont und ist zu einem der am meisten gesungenen Kirchenlieder geworden. Das Lied verbindet ausdrücklich monotheistische und polytheistische Momente miteinander: Es ist „von guten Mächten“ im Plural die Rede – und zugleich von Gott im Singular. Die „guten Mächte“ sind die Engel. Sie unterstützen Gott und Mensch bei der Bewältigung ihrer Aufgaben. Ausdrücklich weist Bonhoeffer in einem Begleittext darauf hin, dass in der Spätantike viele griechische Göttergestalten zu christlichen Engeln transformiert wurden. Der Erzengel Michael beispielsweise übernahm die Aufgabe des griechischen Gottes Hermes. Aber auch in der christlichen Volksfrömmigkeit gibt es eine Vielzahl von Nothelfern, so dass in der Frömmigkeitspraxis des Volkes von Monotheismus keine Rede sein kann. Aber auch im Judentum und im Islam hat Gott viele Namen und Eigenschaften.

Das wesentliche Merkmal der christlichen Trinitätslehre ist gerade nicht, dass Gott einer und sonst nichts ist. Vielmehr ist Gott ein Gott in Beziehung. Das ist sein entscheidendes Merkmal. Gott ist ein Gott in Beziehung – nicht nur in Beziehung zu den Menschen, sondern auch ein Gott, der in sich differenziert ist und selbst Gott in Beziehung ist. Auch im Judentum ist Gott nicht beziehungslos, sondern ein Gott, der sich durch den Bundesschluss mit seinem Volk selbst an dieses gebunden hat. Er ist kein allmächtiger Willkürgott, sondern ein Gott, der sein Volk begleitet. Besser als die Rede vom „Monotheismus“ wäre eigentlich die Charakterisierung Gottes als eines

beziehungsfähigen Gottes. Gott und Mensch sind nach christlicher Lehre „unvermischt und ungetrennt“ aufeinander bezogen, wie es das Konzil von Chalcedon 451 in Bezug auf die zwei Naturen Christi festgehalten hat. Und als Heiliger Geist ist Gott in den Menschen wirksam und gegenwärtig.

Gott ist also kein einzelnes Ding. Gott ist auch kein jenseitiges Gespenst, über das man eigentlich gar nichts sagen kann. Gott selbst hat sich den Menschen gezeigt, wer und wie er ist. Das ist der Glaube, der die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam verbindet. Im Islam hat sich Gott im Koran gezeigt, im Christentum in Jesus Christus, im Judentum in der Thora.

Die „abrahamitischen“ Religionen

Spricht auch etwas dafür, dass sich die drei Religionen bei aller theologischen Problematik als „monotheistische“ ansprechen lassen? Christentum und Islam haben eine gemeinsame Wurzel: das Judentum. Deshalb ist die Bezeichnung „die drei abrahamitischen Religionen“ theologisch präziser als der Begriff des Monotheismus.

Wenn der Begriff „die drei monotheistischen Religionen“ aber signalisieren soll, dass Christen und Muslime die Juden (auch die heute Lebenden!) als unsere Väter und Mütter im Glauben ehren und respektieren, dann hätte Europa einen großen Schritt weg von einem unseligen Antijudaismus und Antisemitismus gemacht. Der Begriff „monotheistische Religionen“ würde dann signalisieren, dass wir uns für den Judenhass der Vergangenheit schämen und alles tun wollen, dass dieser nicht mehr aufflammt. Im Berlin entsteht gerade auf den Ruinen der alten St. Petri-Kirche das interreligiöse Gebetshaus „House of One“. Seine Architektur sieht drei Gebetsräume vor – und in der Mitte ein Forum, auf dem sich Vertreter der drei Religionen Judentum, Christentum und Islam treffen können.

Gotthold Ephraim Lessing hat in seinem „Nathan der Weise“ auf den mörderischen Konflikt zwischen Islam und Christentum während der Kreuzzüge aufmerksam gemacht und einen bis heute überzeugenden Vorschlag gemacht, wie Religionskriege vermieden werden können. Denn in der Tat besteht ja das Problem, dass alle drei monotheistischen Religionen glauben, dass Gott einer ist. Sie bringen diese Überzeugung aber auf ganz unterschiedliche Weise zur Geltung. Also entsteht die Frage: Wer hat Recht? Und wenn nur einer Recht haben kann, sind die anderen dann Lügner und Betrüger, denen man um der Wahrheit des einen Gottes willen die eigene Wahrheit mit Gewalt aufzwingen muss? Die Welt ist dann fein säuberlich in Gläubige und Ungläubige eingeteilt. Die Frage, die sich jede Religion aber stellen muss,

lautet: Ist der eine Gott denn auch der eigene?“ Darf der einzelne Mensch oder eine einzelne Religionsgemeinschaft Gott für sich allein reklamieren? Weiß die eine Religionsgemeinschaft besser als die andere, wer Gott wirklich ist? Lessing schlägt folgende Lösung vor: Ob die Gläubigen an den wahren Gott glauben, wird sich an ihrem Verhalten zeigen. Denn wenn sie Gott nachfolgen, dann werden sie sich die größte Mühe geben, selbst gütig, barmherzig, gerecht, wahrheitsliebend zu sein – erfüllt von wahrer Gottes- und Nächstenliebe. Wer aber im Namen seines Gottes mordet und hasst, neidisch und eigensüchtig ist, der betet den falschen Gott an. Die volle Wahrheit über Gott werden wir Menschen, die wir selbst auf Erden und nicht im Himmel sind, aber erst am Ende der Zeiten erfahren. Bis dahin bemühen wir uns um Respekt und Verständnis gegenüber jedermann – auch gegenüber denen, die etwas anderes glauben. Insofern können die drei monotheistischen Religionen zivilgesellschaftliche Vorbilder für die Anerkennung anderer und für die Akzeptanz von Diversität werden.

Die drei monotheistischen Religionen sind alle Offenbarungsreligionen. Gott hat in allen drei Religionen den Menschen gezeigt, wer er ist. Religionswissenschaftler haben diese drei Religionen deshalb auch „Buchreligionen“ genannt. Das ist aber eine sehr äußerliche Beschreibung. Viel wichtiger ist ja, was in diesen Büchern steht. Zentral für die drei Religionen ist der Glaube, dass Gott mit dem Menschen einen Bund geschlossen hat – und dass dieser Bund durch ein göttliches Gesetz bekräftigt worden ist. Dieses Gesetz soll die Menschen nicht knechten, es soll sie vielmehr befreien – von Willkür und Gefahr für Leib und Leben. Es soll sie aber auch befreien zum Respekt vor der Schöpfung, vor dem Leben, dem Anderssein des Anderen. Recht ist mithin nicht das Gegenteil von Freiheit. Recht ist vielmehr die Sozialform von Freiheit. Gottes- und Nächstenliebe zwingen mich zu einem achtsamen Umgang mit der Welt ebenso wie zu einem respektvollen Umgang mit meinen Mitmenschen. Das christliche Gebot der Nächstenliebe steht nicht im Gegensatz zum göttlichen Gesetz, denn die Liebe ist gerade das Gebot, das Gott uns gegeben hat. Der Glaube an ein göttliches Gesetz verbindet die drei monotheistischen Religionen. Dieses Gesetz befreit den Menschen aus Selbstsucht und Hass.

Integrierende Rolle der monotheistischen Religionen

Angesichts aktueller politischer und zivilgesellschaftlicher Herausforderungen können die monotheistischen Religionen eine integrierende Rolle spielen. Anbei einige Beispiele.

Die monotheistischen Religionen können den heutigen Erscheinungsformen von Faschismus entgegenwirken. Die größte politische Gefahr für die westlichen Demokratien besteht zur Zeit in populistischen und faschistischen Bewegungen. Donald Trump ist ein gutes Beispiel. Trump ist ein Faschist. Was zeichnet einen Faschisten aus? Es gibt vier Kennzeichen: a) Ein Faschist glaubt, über dem Gesetz zu stehen. Er selbst glaubt, das Gesetz zu sein. b) Die Welt ist für ihn Wille und Vorstellung. Es gibt für ihn keine Wahrheit – man legt sich die Welt so zurecht, wie es einem nützt. Wissenschaft und fachliche Eliten werden mundtot gemacht. c) Faschisten zerstören Institutionen. Selbst vor der heiligsten Institution einer Demokratie, der freien Wahl, in der das Volk seinen Willen zum Ausdruck bringt, haben sie keinen Respekt. d) Faschisten spalten das Land und wollen den Bürgerkrieg. Sie inszenieren im eigenen Land einen Gegensatz zwischen „Wir und die Anderen“. Faschismus endet immer in Zerstörung.

Die Stärke der drei monotheistischen Religionen besteht darin, dass sie an eine Wahrheit glauben und an ein Gesetz. Sie sind Jahrtausende alte Institutionen. Niemand darf sich über Gottes Gesetz stellen und niemand über die Wahrheit. Wer sich selbst zu einer Art Gott macht, der begeht eine Gotteslästerung. „Niemand steht über dem Gesetz“ – dieser Grundsatz aller Demokratien ist auch ein Grundsatz der monotheistischen Religionen. Allerdings heißt es in der Bibel, dass wir Gott mehr gehorchen müssen als den Menschen. Gottes Gesetz steht also noch einmal über den Gesetzen eines Staates. Deshalb können und sollen religiöse Menschen die Gesetze eines Landes immer daraufhin überprüfen, ob sie mit dem Willen Gottes übereinstimmen oder nicht. Wenn nicht, dann sind sie verpflichtet, mit demokratischen, also friedlichen Mitteln an der Verbesserung dieser Gesetze mitzuarbeiten. Ausgeschlossen ist es aber, sich in einem demokratischen Staat auf ein „Widerstandsrecht“ zu berufen, das einem das Recht zu terroristischen Anschlägen gebe. Nicht den Hass auf das Gesetz, sondern die Liebe zum Gesetz sollen die Religionsgemeinschaften ihren Gläubigen vermitteln. Damit wird nicht nur Faschismus verhindert, sondern auch religiöser Terror.

Die drei Religionen können zum ausgewogenen Umgang mit Blasphemie in der Öffentlichkeit beitragen. Ein Grundsatz in allen drei Religionen sollte lauten: Gott kann auf sich selbst aufpassen. Wir, die Gläubigen, müssen seinen Ruf nicht verteidigen. Er kann das selbst besser als wir. Wir sollen also nicht beleidigter sein als er selbst. Der französische Präsident Emmanuel Macron hat die beleidigenden Zeichnungen des Propheten als Ausdruck der Meinungsfreiheit und als ein Menschenrecht verteidigt – und

den mörderischen Racheakt eines muslimischen Schülers an dem Lehrer Samuel Paty scharf verurteilt. Auch wir müssen rituelle Morde im Namen einer Religion scharf verurteilen. Wir müssen aber nicht der Meinung sein, dass jede Beleidigung einer anderen Religion durch die Meinungsfreiheit geschützt ist. Jeder Bürger ist gegen Beleidigung geschützt und kann sich auf einen entsprechenden Strafrechtsparagrafen berufen. In Deutschland sind auch die Religionsgemeinschaften gegen Beleidigung geschützt. Vor allem die jüdische Religion wurde und wird immer wieder beleidigt – man denke etwa an die zahlreichen „Judensäue“ an manchen christlichen Kirchen. Den gleichen Schutz verdient auch der Islam. Zugleich sind die Religionsgemeinschaften aber auch zu mehr Gleichmut und Entspanntheit aufgerufen. Wenn ein Atheist meinen Gott beleidigt, dann nehme ich das so, als ob jemand sich abfällig über eine Speise äußert, die er nicht kennt. Er verachtet etwas, was er nicht kennt. Warum sollte ich mich darüber aufregen. Aufregung ist erst dann nötig, wenn die Beleidigung mit Angriffen und Diskriminierungen einhergeht. Wachsamkeit und Zurückhaltung sind gleichermaßen nötig.

Bei gesellschaftsrelevanten ethischen Fragen, wie beispielsweise der Abtreibungsdebatte, können die drei monotheistischen Religionen die Kunst des Unterscheidens zwischen religiöser Überzeugung und politischem Engagement demonstrieren. Alle diese Religionen wollen Leben schützen. Sowohl beim Schutz des werdenden Lebens als auch bei der Sterbehilfe haben sie eine klare Position. Der Unterschied zwischen dem Äußern eigener Überzeugungen und politischem Engagement besteht aber darin, dass Politik die Kunst des Kompromisses ist. Deshalb ist es elementar wichtig, zwischen Politik und Religion zu unterscheiden. Deshalb sollten sich Religionen aus dem politischen Alltagsgeschäft heraushalten. Christliche, jüdische, muslimische Politiker sind nicht deshalb gute Politiker, weil sie versuchen, ihre Überzeugungen um jeden Preis durchzusetzen, sondern sie sind dann gute Politiker, wenn sie sich in die Position der Gegenseite einfühlen können und sich auf die Suche nach Kompromissen machen. Versöhnung heißt auf Lateinisch „re-conciliatio“: Wieder-Vereinigung durch erneutes Beraten und Suchen nach einem gemeinsamen Weg.

Nicht zuletzt können die drei Religionen im Umgang miteinander zu zivilgesellschaftlichen Vorbildern werden. Wie sollten sie das tun? 1) Sie sollten ihre Unterschiede nicht verheimlichen, sondern klar benennen. Nichtsagende diplomatische Formeln helfen niemandem. 2) Sie sollten solidarisch sein. Das erlebte ich in Deutschland in der Frage des Streites über das Kopftuch und die Knabenbeschneidung. Die Kirchen verteidigten jüdische und

islamische Traditionen gegen verständnislose Religionsferne. 3) Sie sollten die Religionsfreiheit verteidigen. Sie ist die Grundlage von religiöser Pluralität. Sie muss sowohl gegen Fundamentalisten wie auch gegen Laizisten und Säkularisten verteidigt werden.



Integrative Ressourcen der monotheistischen Religionen und deren Potenzial zur Desintegration

In diesem Kapitel beschäftigen sich die Autorinnen und Autoren mit folgenden Fragen:

- *Über welche Mittel zur Überwindung von Konflikten und der Förderung eines friedlichen Zusammenlebens verfügen Judentum, Christentum und Islam?*
- *Wo lag in der Vergangenheit und wo liegt heute das desintegrative Potenzial dieser drei Religionen?*
- *Was sind die spezifischen Herausforderungen dieser Religionen in der heutigen Gesellschaft?*

JUDENTUM ZWISCHEN INTEGRATION UND EXKLUSION. DIE ERFAHRUNG DER JUDEN IN POLEN

Die Geschichte des jüdischen Volkes ist untrennbar verbunden mit der geopolitischen Lage der Länder, in denen sich Juden nach dem Untergang des jüdischen Königreichs niederließen. Das Bindeglied, das die in der Diaspora zerstreute Bevölkerung zusammenhielt, sie aber auch Gefahren aussetzte, war die Religion. Das Judentum beschränkte sich zu jener Zeit nicht auf die rein religiöse Sphäre, sondern war auch Träger von Traditionen und eines kulturellen Erbes. Es trug zur Entstehung eines Identitätskonstrukts bei, das auf einem religiösen Bewusstsein basierte. Die Religion steckte die rechtlichen und sittlichen Rahmen ab. Sie bestimmte die Privilegien, Pflichten und Aufgaben eines jeden Mitglieds der jüdischen Gemeinschaft. Mehr noch – das religiöse Narrativ legte fest, wer Mitglied dieser Gemeinschaft war, welche Verpflichtungen ihr gegenüber bestanden und welche Voraussetzungen erfüllt sein mussten, um in dieser Gemeinschaft zu bleiben oder ihr beizutreten. Auf diese Weise stellte das Judentum eine Art Landkarte der Gemeinschaft dar und konsolidierte deren Traditionen und Identität.

Die auf religiösen Aspekten basierenden Grundsätze des Funktionierens der Gruppe wurden zu Regeln der Zugehörigkeit, aber auch des Ausschlusses. Die auf diese Weise geschaffene Identität der Gruppe prägte ihre Zusammengehörigkeit und gewährleistete das Überleben des jüdischen Erbes – zugleich aber determinierte sie ihren hermetischen Charakter, der Integrationsprozesse erschwerte.

In der Phase der Herausbildung der polnischen Nation bzw. der des Identitätsgefüges des polnischen Staates war – aufgrund seiner religiösen Diversität und Multiethnizität – der hermetische Charakter der jüdischen Gemeinschaft zunächst kaum sichtbar. Das Problem entstand erst, als das Christentum als vorherrschende Religion begann, die polnische Identität zu definieren und zu kreieren. Denn sowohl auf polnischer als auch auf christlicher Seite entwickelte sich ein religiöser Diskurs, der zum normativen Diskurs wurde. Alle, die von der Norm abwichen, sollten ihren Platz im Rahmen der neuen Wirklichkeit einnehmen. Dies rief gesellschaftliche Widerstände hervor, denen gewaltsam begegnet wurde. Gleichzeitig erfolgte in Europa die Ausgrenzung der Juden auf der Ebene der christlichen Mission in den

von Andersgläubigen bewohnten Regionen und durch das kirchliche Predigtwesen in bereits christianisierten Gebieten – Andersgläubige wurden als Heiden und Juden als Gottesmörder eingestuft. Die Folge war, dass die der jüdischen Gemeinschaft verliehenen Rechte und ihr Schutz durch den Adel oder die königliche Familie nicht ihre Sicherheit vor religiösen Anführern oder weltlichen Herrschern gewährleisteten, die ihre „Gläubigen“ verwalteten und dabei die Religionen nicht als Instrument des Dialogs, sondern als Element der Unterdrückung einsetzten. Auf diese Weise mündete der Weg der Missionare, welche die „Ungläubigen“ bekehrten, meist in Tumulte und Pogrome gegen die jüdische Gemeinde. Aus diesem Grund errichtete die jüdische Gemeinschaft, die sich auf der Suche nach Zuflucht in Polen niederließ, eine Art symbolische Mauer zwischen sich und der einheimischen Bevölkerung. Darüber hinaus führten die Beschränkungen und Vorschriften bezüglich der Möglichkeit der Ansiedlung und der Errichtung von Kultstätten dazu, dass Berührungspunkte wie Schulen, öffentliche Versammlungsorte oder andere Bedingungen, die eine soziale Interaktion ermöglichten, auf ein Minimum reduziert wurden und die jüdische Religion und die Juden selbst einer Mythologisierung unterworfen waren.

Mit der Zeit wurden die in Polen ansässigen Juden zu einem festen Bestandteil der polnischen Landschaft. Trotz der Anpassungs- und Integrationsprozesse, die sich mit der Zeit in der jüdischen Gemeinschaft vollzogen, waren die Juden nicht Teil der polnischen Volksgemeinschaft. Natürlich fällt es schwer, von einer Gemeinschaft zu sprechen, wenn man die Differenziertheit der Gesellschaft in den polnischen Gebieten bedenkt, aber unter den verschiedenen Bevölkerungsgruppen waren es die Juden, die als Außenseiter wahrgenommen und behandelt wurden. Besonders deutlich wurde dies in den traditionell geschlossenen Gemeinschaften auf dem Land oder in Kleinstädten, wo sich die Gruppenidentität auf der Grundlage von Zugehörigkeit und Ausschluss herausbildete. Die Mechanismen der Entwicklung der Gruppenidentität der Mehrheitsgruppe korrelierten mit der Herausbildung der sozialen Gruppenidentität der jüdischen Gemeinschaft. Ein auffallender Unterschied bestand darin, dass die Regeln und Identitätsrahmen von Minderheiten oder Glaubensgemeinschaften, in diesem Fall der Juden, auf der Religion – den vom Judentum geschaffenen universellen Normen – beruhten. Die Identitätsprozesse der Mehrheitsgruppe hingegen waren auf die von dieser Gruppe geschaffenen gesellschaftlichen Normen ausgerichtet. Auf diese Weise konnten Menschen aus der Mehrheitsgruppe, die von den festgesetzten gesellschaftlichen Normen abwichen, symbolisch

ausgegrenzt oder in irgendeiner Weise stigmatisiert werden, wurden aber faktisch nicht aus ihrer eigenen Gruppe ausgeschlossen. Außerdem konnten solche Menschen sowohl Respekt als auch Furcht wecken. Menschen, die sich in Religion, Nationalität oder Sprache von der Mehrheitsgruppe unterschieden, konnten zwar einen gewissen furchteinflößenden Respekt genießen, aber – im Gegensatz zu stigmatisierten Angehörigen der Mehrheitsgruppe – auch Ziel von Ablehnung und Hass werden¹. Deshalb spielten die Juden nicht nur die Rolle des Fremden, sondern auch des Sündenbocks.

Indem sie die Mitglieder der eigenen Gemeinschaft schützte, wurde die jüdische Gemeinschaft selbst immer hermetischer. Dabei wurde die Religion häufig auch von Juden selbst, die als selbsternannte religiöse Anführer neue religiöse Bewegungen oder Sekten gründeten und so ihre Rolle legitimierten, als Machtmittel instrumentalisiert. Außerdem hatte sich auch der Status der jüdischen Gemeinschaft verändert. Ihre Mitglieder genossen nicht mehr die volle Freiheit, sondern wurden zu *servi camerae* (lat. Diener des Schatzes) – ein Begriff, der im mittelalterlichen Polen verwendet wurde, um Juden als Eigentum des Herrschers zu bezeichnen, an den sie besondere Abgaben zu entrichten hatten. Dieser Status schränkte die Gemeinschaft ein.

Zu dieser Zeit verbreitete sich auch die talmudische Gesetzgebung, die eine weitere Abgrenzung der Juden von der Mehrheitsgruppe bewirkte. Auf sozialer Ebene hatte dies zwar kompensatorischen Charakter, da Misserfolge und Ungerechtigkeiten ausgeglichen wurden, aber letztendlich trug der Talmud doch vor allem zum Aufkommen erheblicher kultureller und gesellschaftlicher Unterschiede bei². Die symbolische Figur des Juden war geprägt von ludischem Aberglauben in Verbindung mit religiösen Interpretationen, die ihm diabolische Züge verliehen. Zu dieser Zeit kam der Glaube an angebliche Ritualmorde und Hostienschändung auf. Die Juden wurden der schwarzen Magie und des Heraufbeschwörens von Seuchen, etwa des „schwarzen Todes“, bezichtigt. Die Mechanismen der Dehumanisierung der Juden trugen dazu bei, dass die Tötung eines Juden der Tötung einer Bestie gleichkam, die auf unschuldige christliche Kinder lauerte, um deren Blut für kultische Zwecke zu vergießen. Stereotypisierende und dehumanisierende Mechanismen wurden zu einem integralen Bestandteil der Kultur,

¹ A. Cała, *Czy antysemityzm jest wieczny?* [Ist Antisemitismus ewig?], in: *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich* [Juden und Judentum in der gegenwärtigen polnischen Forschung], Anhang Nr. 1 der Zeitschrift „Studia Judaica“, hg. v. K. Pilarczyk, Wydawnictwo Antykwa, Kraków 2003, Bd. III, S. 284.

² Ebenda, S. 279.

insbesondere der Volkskultur. Sie sanktionierten weltliche Gesetze, die Juden diskriminierten und ausgrenzten, was oftmals vom theologischen Antijudaismus der christlichen Konfessionen untermauert wurde³.

Infolgedessen wurde die jüdische Gemeinschaft, die Vorurteilen, Diskriminierung, Segregation und Ausgrenzung ausgesetzt war, zur symbolischen Gruppe, die für alle Missgeschicke, Fehlschläge und Frustrationen der Mehrheitsgruppe verantwortlich gemacht wurde. Dies gilt vor allem für die traditionellen Gemeinschaften, die selbst herablassend behandelt wurden und einer stärkeren Diskriminierung ausgesetzt waren, was zu ihrer sozialen Degradierung beitrug. Der gesellschaftliche Aufstieg der ärmsten Gruppe rief Widerstände und Aggressionen seitens der Mehrheitsgruppe hervor⁴. Besonders negative Gefühle weckten deshalb Menschen in typischen sozialen Rollen jener Zeit wie etwa Ärzte, Lehrer, Handwerker, Gastwirte, Kaufleute und Bauern. Infolgedessen verließen immer mehr jüngere und wohlhabendere Menschen ihre kleinen Heimatgemeinden und suchten nach neuen Lebensmöglichkeiten in größeren Städten, interessierten sich dabei aber auch zunehmend für andere Religionen. Dadurch kam es in der jüdischen Gemeinschaft zu Emanzipationsprozessen, die mit einer Laizisierung der jüdischen Gesellschaft einhergingen, sehr oft in Verbindung mit Assimilation und Übertritt zum Katholizismus. Währenddessen wurde die Religion, die eigentlich dem Zusammenhalt der Gruppe dienen sollte, von der Mehrheitssgruppe als Instrument gegen ihre neuen Anhänger eingesetzt.

Für die europäische Judenheit vollzog sich im 16. und 17. Jahrhundert insofern eine deutliche Wende, als sich die aus Westeuropa, Österreich und Böhmen vertriebenen Juden zunehmend in Polen und Litauen niederließen. Dabei handelte es sich um eine Bevölkerung, die sich eindeutig durch ihre Stellung und ihren Wohlstand auszeichnete. Juden ließen sich in größeren Städten nieder und gründeten dort Glaubensgemeinschaften, die offener und aufgeklärter waren. Vertreter dieser Gemeinschaften waren an Königs- und Magnatenhöfen als Ärzte, Lehrer oder Diplomaten tätig⁵. Auf diese Weise

³ Ebenda, S. 280-281.

⁴ A. Cała, *Żyd – wróg odwieczny? Antysemityzm w Polsce i jego źródła* [Der Jude – ein ewiger Feind? Antisemitismus in Polen und seine Ursachen], Wydawnictwo Nisza, hg. v. Żydowski Instytut Historyczny, Warszawa 2012, S. 29.

⁵ R. Szuchta, *1000 lat historii Żydów polskich. Podróż przez wieki* [1000 Jahre Geschichte der polnischen Juden. Eine Reise durch die Jahrhunderte], hg. v. Muzeum Historii Żydów Polskich, Warszawa 2015, S. 54.

änderte sich die Wahrnehmung der jüdischen Gemeinschaft, was sich auch auf die Integrationsprozesse in der Mehrheitsgesellschaft auswirkte.

Mit dem Auftreten von bedeutenden Rabbinern und jüdischen Intellektuellen im polnisch-litauischen Staat änderte sich auch die Einstellung zum Judentum. Dank Persönlichkeiten wie Jakub Polak, Szalom Szachna, Mojżesz Fiszel, Salomon Luria oder Mojżesz Isserles entstand die Bewegung der jüdischen Schulen, in denen die wichtigsten Bücher des Judentums wie die Hebräische Bibel (Tora, Propheten und Schriften) und der Talmud studiert wurden. In Anknüpfung an das Wirken von Moses Maimonides suchte man nach einer rationalen Auslegung der Grundsätze des Judentums und weitete das Rabbinatsstudium auf Philosophie, Mathematik, Astronomie und Medizin aus. Infolgedessen erhielten die Rabbiner eine fundierte Bildung, die religiösen Vorschriften wurden für den Durchschnittsmenschen verständlicher und begannen nun eine Art weltliches Gesetz zu bilden, das eine Kodifizierung des religiösen Rechts darstellte. Das philosophische Denken der polnischen Juden und ihre Bildungserfolge machten sie nicht nur für die lokale Gemeinschaft zu Autoritäten, sondern auch für aschkenasische Juden, die aus dem Deutschen Reich nach Polen kamen, um strittige biblische oder talmudische Fragen zu klären⁶.

Diese Situation änderte sich unwiederbringlich im Zuge der bewaffneten Konflikte in Polen-Litauen im 17. Jahrhundert – nach der sog. „Schwedischen Sintflut“ und dem Aufstand des Bohdan Chmielnyzkyj⁷ in der damals zur Polnisch-Litauischen Union gehörenden Ukraine. Und so traten an die Stelle der bisherigen Entwicklung in der als „Goldenes Zeitalter“ der polnischen Geschichte bezeichneten Epoche Unsicherheit, Angst und Zwangsbekehrungen. Jüdische religiöse Gruppen und Sekten entstanden, die sich in keiner

⁶ Ebenda, S. 63.

⁷ Der Chmielnyzkyj-Aufstand (1648–1649) war eine Erhebung der Kosaken gegen die polnisch-litauische Adelsrepublik, die Rzeczpospolita. In den von Kampfhandlungen betroffenen Gebieten kam es zu Massenmorden an Angehörigen des polnischen Adels sowie der jüdischen und armenischen Bevölkerung. Zahlreiche Juden-Pogrome im südöstlichen Grenzland der Rzeczpospolita führten zur Entvölkerung dieser Gebiete. In der Zeit des Polnisch-Schwedischen Krieges (1655–1660), der in die polnische Geschichtsschreibung als „Schwedische Sintflut“ eingegangen ist, begingen auch die schwedischen Truppen vielfach Raub und Mord an der jüdischen Bevölkerung. Die Massaker an den Juden in Kalisz, Gniezno, Piła, Pakość und Chmielnik führten zu einer starken Dezimierung der dortigen Bevölkerung. Nachdem die Schweden zurückgeschlagen worden waren, wurde die Ermordung der jüdischen Bevölkerung durch Truppen der polnischen Krone und Litauens fortgesetzt. Besonders aktiv waren dabei die Verbände unter Feldhetman Stefan Czarniecki, der die Ermordung der Juden als Strafe für deren Kollaboration mit dem Schwedenkönig Karl Gustav X. bezeichnete.

Weise auf die Philosophie der Aufklärung bezogen. Der Chmielnyzkyj-Aufstand hatte nicht nur ethnische, sondern auch religiöse Ursachen – die orthodoxen Saporoger Kosaken und ruthenischen Bauern wandten sich gegen die katholische polnische Krone. Angesichts der Gewalt gegen den verhassten polnischen Adel (sog. „Szlachta“), den katholischen Klerus und die Juden konvertierten diese massenhaft zur Orthodoxie, um ihre Haut zu retten. Die Gewalt und die massenhaften Zwangstaufen von Juden eröffneten den Weg für neue Formen der Diskriminierung der jüdischen Gemeinschaft und ihrer Religion. In Krisenzeiten waren es stets die Juden, die des Untergangs der Republik, des Verrats, des Frevels und der Beleidigung der christlichen Religion bezichtigt wurden. Die identitätsstiftende Konzeption vom polnisch-litauischen Adel als „Bollwerk der Christenheit“ (*antemurale christianitatis*) in Europa führte zu immer häufigeren religiös motivierten Übergriffen gegen die jüdische Bevölkerung – insbesondere nach 1726, als das sog. „Arianische Register“, die Liste der Verbrechen gegen die katholische Glaubenslehre, auch die Juden zugeschriebenen Sakrilege umfasste. Die zunehmenden Angriffe und die Verarmung der jüdischen Bevölkerung führten zu einer massiven Abwanderung aus den Städten sowie zu Veränderungen in der Struktur und Religiosität der Gemeinschaft. Auch die Autorität der religiösen Anführer ließ nach. Den Rabbinern fehlte es an Kompetenzen und Erfahrung, und die Ausbildung für die Ausübung religiöser Funktionen wurde durch den käuflichen Erwerb des Rabbineramts ersetzt. Da die Rabbiner auf ihre Rolle nicht angemessen vorbereitet waren, entfernten sie sich immer mehr von ihrer eigenen Gemeinde. Ein Teil der verunsicherten Bevölkerung, der den Kreislauf der Unterdrückung durchbrechen wollte, konvertierte zum Katholizismus. Diejenigen hingegen, die in ihrem Unglück eine Ankündigung der Wiederkunft des Messias sahen, suchten Trost in jüdischen Sekten und zunehmend populären Strömungen wie dem Frankismus oder Chassidismus sowie in den kabbalistischen Lehren, im Messianismus und in der Mystik⁸.

Die neuen religiösen Strömungen wurden nicht nur von den Juden selbst als Abweichung vom Glauben wahrgenommen, sondern erschütterten das traditionelle soziokulturelle Grundgefüge und untergruben die religiösen Autoritäten, was zu Antagonismen und zur Polarisierung der jüdischen Gemeinschaft führte. Die aufstrebenden „Propheten“ vollbrachten „Wunder“ mit Hilfe von Talismanen und Gebeten. Indem sie zur Assimilation und Bekehrung zum Katholizismus oder zum Glauben an ihre eigenen

⁸ R. Szuchta, *1000 lat historii Żydów ...*, Warszawa 2015, S. 68-85.

Lehren aufriefen, vertieften sie die bestehenden religiösen Spaltungen, was letztlich zur Schwächung der Gemeinschaft führte. Jenseits der religiösen Gruppen und der sie begründenden chassidischen Dynastien entstanden weitere Zentren des jüdischen und religiösen Lebens mit eigenen Schulen und Gerichten, was zu einer zunehmenden gesellschaftlichen Entfremdung der Juden führte. Diese Bewegungen erfreuten sich – trotz der Versuche, ihnen sogar mit Unterstützung des Königs und mittels vom „Wa’ad Arba’ Aratzot“ (hebr. „Ausschuss der vier Länder“ – oberstes Organ der jüdischen Selbstverwaltung im Königreich Polen) verhängten Bannflüchen entgegenzuwirken – zunehmender Popularität⁹. Besonders problematisch war diese Situation für den assimilierten Teil der jüdischen Bevölkerung, den Anhängern der Haskala, also der sog. „jüdischen Aufklärung“.

Die Haskala wurde zur Grundlage der reformierten und reformistischen Bewegung der jüdischen Gemeinschaft in Europa und förderte die Idee des Rationalismus, der wissenschaftlichen Forschung, der Bildung und einer Schulreform. Indem die Maskilim (Anhänger der Haskala) die die Halacha (Rechtssatzungen der Überlieferung des Judentums) und die traditionelle Einstellung zur Religion in Frage stellten, lösten sie eine Art Revolution – den Widerstand der Anhänger orthodoxer Strömungen – aus. Dieser innere Konflikt in der jüdischen Gemeinschaft verlangsamte den Reformprozess und beraubte jene, die zur Zeit der Reformen und der Diskussionen über das Schicksal des polnischen Staates für die religiöse und soziale Gleichstellung der Juden gekämpft hatten, ihrer Instrumente. Die jüdischen Sekten lieferten all denjenigen Gruppen Argumente, die sich gegen die Gleichberechtigung der Juden aussprachen und behaupteten, das Judentum sei ein Faktor, der eine vollständige Assimilation der Juden und folglich die Gewährung umfassender Rechte verhindere.

Die Haskala führte jedoch zu unumkehrbaren Veränderungen in der jüdischen Gemeinschaft. Von nun an bestimmte die Religion nicht nur das Leben und die Situation eines Menschen, sondern wurde auch als Teil der jüdischen Identität und des jüdischen Erbes wahrgenommen. Indem sie die traditionelle jüdische Sprache und Gebräuche aufgaben, wandten sich die Anhänger der Haskala der vorherrschenden Kultur zu. Damit verloren sie jedoch den Kontakt zur traditionellen Bevölkerung. Die Religion selbst wurde allmählich zum Träger und zugleich zum Symbol von Rückständigkeit und Unterdrückung. Während den Teilungen Polens (1772–1918) setzten die

⁹ Ebenda, S. 94.

Teilungsmächte die Religion als politisches Instrument ein, indem sie diese zu einer die kulturelle Assimilierung fördernden Determinante der sozialen und politischen Veränderungen in der jüdischen Bevölkerung machten.

Im 19. Jahrhundert nahmen die sich herausbildenden nationalen Befreiungsbewegungen in Europa zunehmend Einfluss auf das Gefühl der nationalen Identität und stärkten die Emanzipationsprozesse nationaler und religiöser Minderheiten. Die Emanzipation betraf jedoch nicht nur die Gleichstellung von Minderheiten, sondern mobilisierte auch die unter Diskriminierung leidenden Frauen zum Kampf für ihre Rechte und ihren Platz in den jeweiligen Gesellschaften. Die Aktivität und Mobilisierung der jüdischen Frauen betrafen dabei nicht nur die Frauenrechte, sondern auch ihre Präsenz in Religion und Ritus.

Die Veränderungen in diesem Bereich vollzogen sich jedoch in den einzelnen europäischen Ländern mit unterschiedlicher Geschwindigkeit. Als etwa in den 1930er Jahren in Berlin erstmals eine Frau Rabbinerin wurde, herrschte in Polen noch eine romantische Vorstellung von der Stellung der Frau im Judentum, die in Wirklichkeit sehr exkludierend war, insbesondere in den orthodoxen Bewegungen.

Eine Persönlichkeit, welche die Wahrnehmung der Frauen und ihrer Rolle in den Glaubensgemeinschaften in Polen revolutioniert hat, war Sara Schenirer (1883–1935). Ihr ist es zu verdanken, dass das Bildungswesen für Frauen reformiert wurde. Frauen konnten nun nicht nur die Tora studieren, sondern auch – dank der Gründung des ersten Lehrerseminars – als Lehrerinnen in orthodoxen Mädchenschulen in kleinen Ortschaften arbeiten. Sara Schenirer nutzte die politische und soziale Situation und erhielt die Unterstützung der orthodoxen Partei „Agudas Israel“ (Bund Israels), dank derer niemand die Bejs-Jakow-Mädchenschulen in Frage stellte¹⁰. Der Religionsunterricht

¹⁰ Der Name „Bejs Jakob“ (Haus Jakobs) bezieht sich auf das Buch Exodus: „Mose stieg zu Gott hinauf. Da rief ihm der Herr vom Berg her zu: Das sollst du dem Haus Jakob sagen und den Israeliten verkünden“ (Ex 19,3). In einem ihrer Briefe erklärte Sara, warum sich der Höchste zuerst an die Frauen wandte: Da es die jüdischen Mütter und Lehrerinnen sind, die die nächste Generation erziehen, da nur sie die Kinder für die Tora begeistern können, da nur sie das geistige Überleben des jüdischen Volkes sicherzustellen vermögen und da entgegen der landläufigen Vorstellung der Begriff „Bejs Jakob“ Frauen nicht bedeutet, dass ihr Platz im Haus ist, sondern dass sie das Haus sind. Im Judentum ist das Haus mehr als ein Zufluchtsort. Es ist auch eine Verkörperung des Tempels, der Wohnstätte Gottes (Schechina); vgl. *Krakowski Szlak Kobiet. Przewodniczka po Krakowie emancypantek* [Der Krakauer Frauenpfad. Eine Führerin durch das Krakau der emanzipierten Frauen]. Bd. I, hg. v. Ewa Furgał, Fundacja Przestrzeń Kobiet, Kraków 2009.

sollte dazu beitragen, die Assimilierung und den Austritt der Frauen aus dem Judentum zu verhindern, durch die nach dem religiösen Gesetz die jüdische Abstammung weitergegeben wird. Die Religion sollte die Frauen der orthodoxen Richtungen stärken und sie bei der Einigung der jüdischen Gemeinschaft unterstützen. Die Religion hatte also nicht mehr nur den Charakter einer verbindenden Kraft, sondern wurde von den Gruppen, die mit religiösen Strömungen verbunden waren, auch als politisches Instrument eingesetzt. Unter dem Einfluss der politischen und sozialen Veränderungen der Zwischenkriegszeit war es nun nicht mehr möglich, von den Juden als einer monolithischen, einer einzigen Religion anhängenden Gruppe zu sprechen. Die Rolle der Religion wandelte sich. Ihre Relevanz und die Möglichkeiten, sich die Religion nutzbar zu machen, korrelierten mit den Interessen der politischen Gruppen und Aktivisten. Die Religion führte dazu, dass sich die jüdischen Gemeinschaften aufzuspalten und jeweils mit ihren eigenen religiösen Anführern, Vereinigungen oder Gemeinden zu agieren begannen; einige religiöse Führungspersönlichkeiten waren gleichzeitig auch politische und gesellschaftliche Vordenker, wie beispielsweise Ozjasz Thon (1870–1936) in Krakau.

Das soziale Konstrukt des beginnenden 20. Jahrhunderts in Europa führte – beeinflusst durch den Antisemitismus des 19. Jahrhunderts und rassistische Theorien – hingegen dazu, dass die Juden nicht mehr als religiöse, sondern als nationale Gruppe betrachtet wurden. Paradoxaerweise nivellierten diese sozialen Prozesse die konfessionellen Antagonismen unter den Juden. Gruppen und Sekten, die bis dahin von der jüdischen Gemeinschaft selbst bekämpft und ausgegrenzt worden waren, fanden nun einen Platz in ihrer Mitte und die von ihnen angebotenen Formen der Religiosität wurden in die entstehenden neuen Strömungen des Judentums integriert. Die politischen Anführer, die für die Rechte der jüdischen Minderheit kämpften, versuchten dagegen, die Stimmen dieser Strömungen in rechtlichen und religiösen Fragen zu berücksichtigen. Natürlich ging dies nicht ohne Konflikte vonstatten, aber das Gefühl der nationalen und kulturellen Zugehörigkeit war einer der wichtigsten Faktoren, die es den Juden ermöglichten, den sozialen Unruhen und dem aufflammenden Antisemitismus in der Zwischenkriegszeit zu begegnen, bevor sie vor der größten Prüfung standen – dem Holocaust.

Der Holocaust führte zu unumkehrbaren Veränderungen im Leben der jüdischen Gemeinschaft. In Nachkriegspolen erlangten die Überlebenden der Vernichtung angesichts von Pogromen und Antisemitismus nie wieder die gleiche Sicherheit und die gleichen Möglichkeiten für die Entfaltung

des jüdischen Lebens wie vor dem Krieg. Die isolierten jüdischen Glaubensvereinigungen verloren trotz ihrer Anerkennung durch die Regierung im Jahr 1945 ihre finanzielle Unabhängigkeit durch die Verstaatlichung ihres Eigentums bzw. die verwehrte Rückerstattung ihres Eigentums aus der Vorkriegszeit. Trotz der Schwierigkeiten überlebten diese Institutionen und führten schließlich die Wiedereröffnung von Synagogen, Grund- und Sekundarschulen herbei. Letztere wurden von jüdischen Gemeinden und Komitees (Jüdisches Zentralkomitee) und zionistischen Organisationen betrieben. Zusammen mit der wiedererstehenden Gemeinschaft nahmen auch die religiösen Schulen wieder ihre Arbeit auf, darunter die Jeschiwot, Talmud-Tora-Schulen oder die Rabbinerhochschule „Netzach Israel“ in Lodz. Ihre Entwicklung wurde durch die durch zunehmenden Antisemitismus und Pogrome verursachte Auswanderung von Juden aus Polen in den späten 1940er Jahren behindert. Infolgedessen wurden bereits 1949 alle Jeschiwot geschlossen. Ein bezeichnendes Beispiel für den Zusammenbruch eines bestimmten religiösen Phantoms war die erzwungene Auswanderung des letzten Rabbiners Polens, Zew Wawa Morejno, im Jahr 1974 auf dem Höhepunkt unablässiger Auseinandersetzungen mit den kommunistischen Behörden angesichts der Zerstörung und Liquidierung jüdischer Friedhöfe und der Zwangsemigration von Juden. Dies war gewissermaßen der symbolische Abbruch der Kontinuität des jüdischen religiösen Lebens. Um sich und die jüdische Gemeinde zu retten, ersuchte der Rabbiner den Primas von Polen, Stefan Wyszyński, um Hilfe. Als religiöser Anführer argumentierte er, dass der Antisemitismus zur Auswanderung der Juden beitrage und zur Zerrüttung des religiösen Lebens an sich führe. Die Appelle blieben unbeantwortet. Erst Johannes Paul II. bezeichnete Antisemitismus konsequent als Sünde und die Juden als „ältere Brüder im Glauben“.

Die antisemitischen Kampagnen der 1960er Jahre und ihre Auswirkungen trugen jedoch zur Entwurzelung der jüdischen Gemeinschaft in Polen bei. Diejenigen, die versuchten, ein frommes Leben zu führen und sich an die Gebote der Tora zu halten, scheiterten sehr oft an den profanen Gegebenheiten des Alltags wie etwa dem Fehlen einer Gemeinde, also an der vom jüdischen Gesetz für das Gebet vorgeschriebenen Mindestanzahl von Männern. Nicht zu vergessen ist auch, dass antisemitische Stimmungen bei Juden nach dem Holocaust Traumata und ein Gefühl der Bedrohung ihres eigenen Lebens hervorriefen. Daher konzentrierte sich die funktionierende Gemeinschaft mehr auf Kultur- und Bildungsarbeit als auf eine religiöse oder gesellschaftlich-religiöse Tätigkeit.

Erst Ende der 1970er Jahre begann sich die Lage im Zuge der sich herauskristallisierenden demokratischen Opposition in Polen allmählich zu ändern. Damals entstand auch die inoffizielle „Jüdische Fliegende Universität“ (Żydowski Uniwersytet Latający, ŻUL), gegründet unter anderem von Stanisław Krajewski und Konstany Gebert. Der Name dieser Institution knüpfte an den konspirativen Unterricht in der Zeit der Teilungen Polens bzw. der deutschen Besatzung im Zweiten Weltkrieg an. Die Treffen dienten nicht nur der Bildung, sondern waren auch eine Form der religiösen Suche. Da es keinen Zugang zu neutraler und objektiver Literatur mit jüdischer Thematik gab, galt die Fliegende Universität als informelles intellektuelles Zentrum und Träger der jüdischen Tradition, die im kommunistischen Polen keinen Raum in der Öffentlichkeit hatte. Die Teilnehmer der konspirativen Lehrveranstaltungen begannen selbst durch diese Form der Wiederbelebung des jüdischen Erbes bestimmte Elemente des Judentums in ihr eigenes Leben einzubringen. Dies war eine Alternative für diejenigen, die in den jüdischen Organisationen, die sich mit der Pflege der jüdischen Kultur beschäftigten und zugleich die Religion aus ihrem Tätigkeitsfeld ausklammerten, keinen angemessenen Platz finden konnten.

In den 1980er Jahren begann sich die Situation der Juden in Polen auf verschiedenen Ebenen zu verändern: Bei der polnischen Bischofskonferenz wurde eine Kommission für den Dialog mit dem Judentum eingerichtet. Es entstanden Initiativen wie das Jüdische Kulturfestival in Krakau, vor allem aber lebten auch jüdische Einrichtungen wieder auf. Allerdings war dies bereits eine andere Gemeinschaft. Zwar wurde mit Pinchas Menachem Joskowicz erstmals seit den 1970er Jahren wieder ein oberster Rabbiner Polens in sein Amt eingesetzt, aber dieser fand keine gemeinsame Sprache der Verständigung mit der Gemeinschaft der polnischen Juden. Der Gemeinde, die das Judentum gerade erst wieder erlernte oder bereits nach eigenen Vorstellungen zelebrierte, waren die orthodoxe Haltung des Rabbiners und seine Vorstellungen vom Funktionieren der Gemeinschaft zu konservativ.

Die politischen Veränderungen nach 1989 eröffneten neue Möglichkeiten. Die polnische Gesellschaft begann allmählich eine Debatte über ihre Rolle während des Zweiten Weltkriegs und das Schicksal der jüdischen Bevölkerung. Themen wurden angesprochen, die in den vorangegangenen Jahrzehnten tabuisiert worden waren. Dies ließ die Hoffnung auf Veränderung und Versöhnung wachsen. Jüdische Organisationen initiierten nun ungezwungen zahlreiche Aktivitäten, die darauf abzielten, eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen, die jahrzehntelang keine Gelegenheit gehabt hatte, ihr Kulturerbe

zu entdecken und zu pflegen. Bei diesen Initiativen ging es hauptsächlich um Kultur oder Bildung, nicht um religiöse Praxis. Parallel geführte Unternehmungen, die sich mit religiösen Aspekten befassten, zielten hauptsächlich auf die Vermittlung von Themen ab, die den meisten Menschen nicht vertraut waren. Daher begann die jüdische Gemeinschaft, Treffen, Seminare und Sommerlager zu organisieren, die sich mit religiösen Themen befassten. Das gemeinsame Begehen von Feiertagen oder gemeinsame Gebete dienten eher der Gemeinschaftsbildung als der Ausübung der Religion als solcher. Die meisten Aktivitäten waren spontan, basisorientiert und intuitiv. Außerdem bestand die Möglichkeit der Ausrichtung religiöser Feiern eigentlich nur in den Großstädten. Es waren die jüdischen Religionsgemeinschaften, die in der Tradition der Vorkriegszeit für die Organisation der Gemeinde sorgten, einschließlich der Bereitstellung von koscheren Mahlzeiten und Gebetsräumen sowie der Benennung von Betreuern und Religionslehrern. Mit zunehmendem Interesse der Gemeindemitglieder, sich am jüdischen Gemeinschaftsleben zu beteiligen, fanden sich in Polen Rabbiner ein, die von nun an das jüdische religiöse Leben organisierten. Auch ein jüdisches Bildungswesen wurde aufgebaut. 1986 wurden die Fakultätsübergreifende Abteilung für die Geschichte und Kultur der Juden in Polen und 1994 eine jüdische Schule in Warschau gegründet; im Jahr 2000 entstand der erste Lehrstuhl für Jüdische Studien in Polen an der Krakauer Jagiellonen-Universität.

Dennoch basierte das religiöse Angebot in Polen, dem Land, in dem 1936 der erste Kongress des polnischen „fortschrittlichen“ Judentums stattgefunden hatte, immer noch auf dem orthodoxen und konservativen Judentum. Dadurch wurden nichtgläubige Menschen, die nur eine eher vage Vorstellung von Religion hatten, plötzlich in neue Bezüge geworfen, die nicht unbedingt den Bedürfnissen der Gemeinschaft entsprachen. Trotz einer gewissen Wiederbelebung und der Freude der Gemeinde darüber, dass sie nun das jahrelang Verbotene erkunden und pflegen konnte, dominierte die konservative Einstellung zur Religion schließlich die Außen- und Eigenwahrnehmung der Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft. Die Religion begann erneut, das Funktionieren der Gemeinschaft zu bestimmen und sie dadurch zu polarisieren. Plötzlich sahen sich Menschen, deren Mehrheit von Anfang an alles gemeinsam gelernt und damit den Grundstein zur Wiederbelebung der Gemeinschaft selbst gelegt hatte, mit Regeln konfrontiert, die erneut Barrieren errichteten und unvereinbare Gegensätze schufen. Eine der führenden Aktivistinnen der jüdischen Gemeinde in Warschau pflegte zu sagen, es habe einmal eine Zeit gegeben, in der alle gemeinsam gebetet

hätten, aber jetzt sei sie gezwungen, auf der Frauenseite zu sitzen, und der Gemeinschaftsraum sei durch eine „Mechiza“ (hebr. „Trennung“ – Vorhang zur räumlichen Trennung der Geschlechter in der Synagoge) geteilt. Zugleich kam es vor, dass Gemeindemitglieder und Angehörige jüdischer religiöser Organisationen oder Gemeinden nicht in vollem Umfang am religiösen Leben teilnehmen konnten, weil sie aus Mischehen stammten und trotz ihrer jüdischen Abstammung väterlicher- oder großelterlicherseits nach der Halacha keine Juden waren, da im traditionellen Judentum nur dann eine Person als jüdisch gilt, wenn sie eine jüdische Mutter hat.

In den westeuropäischen Ländern folgten die religiösen Anführer der Gemeinschaft und trugen damit zur Umformung des jüdischen Lebens in einer Weise bei, die ein integratives, egalitäres Erbe sichtbar macht. Die Gemeinden dort sind in ihrer Vielfältigkeit konsolidiert, wobei Frauen und Menschen der LGBT+-Community nicht nur Teil der Gemeinden sind, sondern auch zu deren religiösen Anführern gehören. Die Religion verbindet, statt zu trennen. In Polen hingegen ist die Hauptströmung ein monolithisches, konservatives, von Männern dominiertes Umfeld, das anstatt zu integrieren, Kreise der kurzlebigen Bewunderung schafft, die in keiner Weise den Wandel oder die Verfasstheit der Gemeinschaft reflektieren.

Deshalb versuchen die Gemeinschaften, die im Orbit der reformierten Vereinigungen entstehen, ihren Mitgliedern insgesamt entgegenzukommen, also auch Menschen der LGBT+-Community oder Juden, die aus der Ukraine, Russland oder anderen Ländern nach Polen gekommen sind. Nur eine solche Herangehensweise ermöglicht es, die Fundamente für eine Gemeinschaft zu legen, in der die Religion ein Bestandteil ist und nicht ihre Determinante. Angesichts des niedrigen Professionalisierungsgrads der jüdischen Organisationen und des Mangels an „weltlicher“ Bildung der traditionellen religiösen Anführer, die das Gesicht der jüdischen Gemeinschaft prägen, bestünde die einzige Möglichkeit zur Normalisierung des religiösen Lebens darin, eine Gemeinschaft zu schaffen, die zwar fest in der jüdischen Identität verwurzelt ist, zugleich aber Zugang zur Vielfalt der religiösen Formen finden und ihren religiösen Bedürfnissen in einer für sie adäquaten Richtung nachgehen kann. Religiöse Anführer hingegen sollten nicht als politische Führungspersönlichkeiten oder Vertreter der jüdischen Gemeinschaft in nichtreligiösen Angelegenheiten fungieren. Diese Rollen sollten von anderen dazu befugten Personen und Institutionen übernommen werden. Nur so wird die Religion niemanden aus der sehr kleinen jüdischen Gemeinschaft in Polen ausschließen, sondern sie eher integrieren.

DIE INTEGRATIVEN RESSOURCEN DES KATHOLISCHEN CHRISTENTUMS UND SEINE DESINTEGRATIVEN POTENZIALE

Die integrativen Potenziale der Tradition des katholischen Christentums lassen sich auf mindestens zwei Ebenen betrachten, von denen die erste als doktrinäre und die zweite als praktisch-spirituelle bezeichnet werden kann.

Die erste Ebene kann als doktrinär bezeichnet werden, da ihre integrativen Ressourcen in einer bestimmten theologischen Sicht der Wirklichkeit bestehen. Integrativ sind sie insofern, als sie die Prozesse der zwischenmenschlichen Integration unterstützen. Im ersten Teil dieses Beitrags möchte ich mich eben diesen Elementen zuwenden.

Die zweite Ebene lässt sich als praktisch-spirituell bezeichnen, da es hier um eine reiche Tradition der Spiritualität geht, welche die persönlichen/personalen Beschränkungen und die Unvollkommenheit des Menschen erkennt, die seine Fähigkeit zu einer authentischen Begegnung mit anderen Menschen, zum Eintreten in einen Dialog, zur Anknüpfung und Entwicklung tiefer Beziehungen verringern, und einen Weg aufzeigt, wie sich der Mensch aus diesen Beschränkungen befreien kann: den Weg der Entwicklung zu einer Person, die zu tiefen Beziehungen fähig ist. Dies wird Gegenstand des zweiten Teils sein.

Im katholischen Christentum sind allerdings nicht nur integrative Ressourcen zu finden, sondern auch gewisse desintegrative Potenziale, die ich im dritten Teil skizzieren werde.

Integrative Ressourcen auf doktrinärer Ebene

Das Fundament der Doktrin des katholischen Christentums ist der Glaube an den einen Gott, den Schöpfer der gesamten Wirklichkeit. Im Zusammenhang unserer Überlegungen ist es von großer Bedeutung, dass in der biblischen Anschauung des Schöpfergottes alle Menschen seine Kinder sind, gleich in ihrer Würde, geschaffen als sein Ebenbild. Die Überzeugung von der gemeinsamen menschlichen Natur und der gleichen Würde aller Menschen stellt zweifelsohne eine wichtige integrative Ressource dar.

Die gleiche Würde kann ein wichtiges Argument für Bemühungen sein, die sich den Versuchen einer apriorischen Unterteilung der Menschen in

bessere (wir) und schlechtere (die anderen) widersetzen, und ist infolgedessen ein Motiv für den Widerspruch gegen diskriminierende und desintegrierende Prozesse, die sich auf solche Unterteilungen stützen. Eine solche Sicht kann also ein motivierendes Bild darstellen und eine theoretische Grundlage für Integrationsbemühungen liefern, die nicht an den Grenzen lokaler oder nationaler Gemeinschaften Halt machen. Sie ist auch eine Herausforderung für alle Arten von rassischen Unterscheidungen oder Diskriminierungen und der sich daraus ergebenden Ablehnung jeglicher Minderheiten (insbesondere solcher, deren Charakter angeboren ist, wie etwa im Falle von ethnischen oder sexuellen Minderheiten):

Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden? Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist! (Mt 5, 43-48).

Wenn aus göttlicher Sicht sogar die Ablehnung der Bösen nicht gerechtfertigt ist, dann sind die Versuche einer allgemeinen Integration begründet.

Integration erfordert Verständigung. An dieser Stelle offenbart sich der Wert der Überzeugung von der Existenz einer gemeinsamen menschlichen Natur. Diese Überzeugung ist von grundlegender Bedeutung für die Versuche einer Verständigung über die Grenzen konkreter Kulturen hinweg. Die Möglichkeit einer solchen Verständigung ist nämlich keineswegs offenkundig – insbesondere im Lichte einiger zeitgenössischer philosophischer Ansichten.

Das heutige philosophische Denken erkennt die kulturellen Bedingtheiten der menschlichen Weltwahrnehmung. Einerseits kann diese Beobachtung die Grundlage für eine Aufwertung der mannigfaltigen Lebensformen darstellen, die verschiedenen Gesellschaften eigentümlich sind. Andererseits kann sie zur These der sogenannten kulturellen Inkommensurabilität führen. Laut dieser Annahme verfügt jede Kultur über eine besondere Weltsicht aufgrund ihrer eigenen, einzigartigen Interpretation der Erfahrung. Kulturen sind gemäß dieser These einander gegenüber disparat, was bedeutet, dass die ihnen eigenen Weltbilder nicht wechselseitig übertragbar sind. Daraus ergibt sich, dass eine Verständigung über die Grenzen jener disparaten Kulturen hinweg unmöglich ist. Selbst wenn wir die Angehörigen einer anderen Kultur zu verstehen meinen (ihre Worte, Handlungen, Lebensweise), so erliegen

wir doch einer Illusion, da wir alle Äußerungen der fremden Kultur nicht in ihrem eigentlichen Kontext verstehen, sondern im Lichte unseres eigenen Weltbildes – unserer eigenen Überzeugungen und Werturteile.

Um den Vorwürfen der Philosophen der kulturellen Inkommensurabilität entgegenzutreten und sie zurückzuweisen, ist es notwendig, die Grundlage der Möglichkeit einer transkulturellen Verständigung aufzuzeigen. Sie muss eine Basis sein, die tiefer reicht als die kulturellen Unterschiede. Eine solche Grundlage könnte eben die eine, gemeinsame menschliche Natur sein. Die Überzeugung von der Existenz dieser Grundlage führt nicht zur Verneinung der Existenz von kulturellen Unterschieden. Sie ermöglicht es uns jedoch, nicht von vornherein jegliche Anzeichen von Verständigung als Illusion abzutun. Wir können auf echte Verständigung hoffen – basierend auf der Annahme, dass die menschliche Natur die gemeinsame Grundlage der verschiedenen Kulturformen darstellt.

Die hier gezeichnete Vision – mag sie auch ein wenig spekulativ scheinen – gründet auf der konkreten biblischen Sicht Gottes und der Menschheit. Es ist also nicht verwunderlich, dass sie in Einklang steht mit der Geschichte der Ursprünge des Christentums, wie sie in den kanonischen Schriften der Kirche verzeichnet ist. Demgemäß steht an den Ursprüngen der Tradition des katholischen Christentums der Bericht der Apostelgeschichte von den Zwölfen, auf die der Heilige Geist herabgekommen ist und die dadurch so zu sprechen beginnen, dass alle ihre Hörer sie in ihrer eigenen Sprache verstehen (vgl. Apg 2, 5-11). Diese Erzählung wird oft im Kontext der Geschichte aus dem Buch Genesis über den Turmbau zu Babel und die Sprachverwirrung interpretiert (vgl. Gen 11, 1-9). Dieser Mythos zeigt die desintegrative Kraft der menschlichen Hochmut, welche die Fähigkeit zur Verständigung zunichtemacht. Der Bericht aus der Apostelgeschichte wäre also eine Art „Umkehrung“ jener früheren Erzählung. Er besagt, dass durch die Gegenwart des göttlichen Geistes Verständigung möglich wird – und zwar eine Verständigung, die das kulturelle Erbe der Partner nicht beeinträchtigt.

Ein weiteres Schlüsselement der integrativen Ressourcen des Christentums – auch des katholischen – sind die Schriften des Paulus von Tarsus. Eines der zentralen Motive der Theologie dieses Pharisäers, der sich den Jüngern Christi anschloss, ist das Motiv der christlichen Gemeinschaft als Leib Christi:

Denn wie der Leib einer ist, doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obgleich es viele sind, einen einzigen Leib bilden: So ist es auch mit Christus. Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist

getränkt. Auch der Leib besteht nicht nur aus einem Glied, sondern aus vielen Gliedern. Wenn der Fuß sagt: Ich bin keine Hand, ich gehöre nicht zum Leib!, so gehört er doch zum Leib. Und wenn das Ohr sagt: Ich bin kein Auge, ich gehöre nicht zum Leib!, so gehört es doch zum Leib. Wenn der ganze Leib nur Auge wäre, wo bliebe dann das Gehör? Wenn er nur Gehör wäre, wo bliebe dann der Geruchssinn? Nun aber hat Gott jedes einzelne Glied so in den Leib eingefügt, wie es seiner Absicht entsprach. Wären alle zusammen nur ein Glied, wo bliebe dann der Leib? So aber gibt es viele Glieder und doch nur einen Leib. Das Auge kann nicht zur Hand sagen: Ich brauche dich nicht. Der Kopf wiederum kann nicht zu den Füßen sagen: Ich brauche euch nicht. Im Gegenteil, gerade die schwächer scheinenden Glieder des Leibes sind unentbehrlich. Denen, die wir für weniger edel ansehen, erweisen wir umso mehr Ehre und unseren weniger anständigen Gliedern begegnen wir mit umso mehr Anstand, während die anständigen das nicht nötig haben. Gott aber hat den Leib so zusammengefügt, dass er dem benachteiligten Glied umso mehr Ehre zukommen ließ, damit im Leib kein Zwiespalt entstehe, sondern alle Glieder einträchtig füreinander sorgen. Wenn darum ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle Glieder mit. Ihr aber seid der Leib Christi und jeder Einzelne ist ein Glied an ihm. (1 Kor 12, 12-27).

Schon allein der Gebrauch des Bildes des menschlichen Leibes auf eine solche Weise, wie es Paulus tut, verweist deutlich auf die Notwendigkeit einer harmonischen Integration unter Aufrechterhaltung der Verschiedenartigkeit der Personen. Sehr wichtig ist aber auch, dass es um den Leib *Christi* geht. Christus ist die Vorbildfigur der Integration. In den Briefen an die Kolosser und Epheser, die vermutlich von Paulus selbst verfasst sind, taucht die Idee auf, dass eben „alles durch ihn und auf ihn hin erschaffen“ ist (Kol 1, 16) – „in ihm hat alles Bestand (*synestēken*)“ (Kol 1, 17) – und dass es die Absicht Gottes ist, „das All in Christus als dem Haupt zusammenzufassen“ (*anakephalaiōsasthai*) (Ef 1, 10).

Die Idee der *anakephalaiosis* – der „Vereinigung im Haupt“ – wurde von einem der wichtigsten Theologen der frühen katholischen Tradition aufgenommen – von Irenäus von Lyon, der die Theologie des einenden und in sich die Gesamtheit der Schöpfung bergenden Christus entwickelt hat¹.

Man kann die Behauptung riskieren, dass die hier skizzierten theologischen Motive die Quelle des etymologischen Verständnisses von Katholizität darstellen. Diese Bezeichnung leitet sich von der Phrase *kath'olon* – „nach der Gesamtheit“ – ab. In einer solchermaßen aufgefassten Katholizität geht es – wie einer der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts, Henri

¹ Vgl. z. B. Irenäus von Lyon, *Epideixis. Darlegung der Apostolischen Verkündigung*, 30–31, hier zitiert nach der polnischen Ausgabe: Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, 30–31, Übers. Wincenty Myszor, Kraków 1997, S. 48–50.

de Lubac², erklärt – nicht so sehr um Zahlen und Geografie, als vielmehr um „ein doppeltes Bedürfnis: danach, alles zu erhalten, was sich [von außerhalb der soziologisch verstandenen Kirche – P.S.] annehmen lässt, und danach, niemandem [den Nicht-Katholiken – P.S.] etwas aufzuzwingen bis auf den Glauben selbst“³. Und dementsprechend: „Die geoffenbarte Lehre nimmt als katholische, also allgemeine Lehre alle wahren Gedanken des Menschen in sich selbst auf und ergänzt sie“⁴. Dabei „gibt es nichts Vollendetes, was der Katholizismus nicht bereit wäre, als sein Eigen anzuerkennen“⁵. Mit anderen Worten: Katholizismus beruht auf Offenheit für die Integration von allem, was nicht böse ist.

An dieser Stelle sei hinzugefügt, dass eine solche offene und integrierende Sicht der Katholizität ihr Fundament in der spezifisch christlichen Sicht des Einen Gottes hat, der zugleich Dreieinigkeit der Personen – Vater, Sohn und Heiliger Geist – ist. Aufgrund der Schwierigkeit ihrer Vereinbarung mit dem biblischen Monotheismus weckte die trinitarische Gottesauffassung von Anfang an Kontroversen. Für viele Denker ist die Auffassung, dass Sohn und Geist im gleichen Maße Gott sind wie der Vater, gleichbedeutend mit der Annahme der Existenz dreier – gleichrangiger – Götter. Die Anhänger der Trinitätslehre bemühten sich daher aufzuzeigen, warum die Anerkennung der Dreifaltigkeit nicht zu einem Tritheismus führt.

Eine Schlüsselfigur in der Tradition des katholischen Christentums ist Thomas von Aquin und ein Schlüsselement seiner Antwort auf die jahrhundertealte Frage, wie es möglich ist, dass der Trinitätsglaube keinen Tritheismus bedeutet, ist seine Konzeption der göttlichen Person als einer subsistenten Relation: „*Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem*“ – „Die göttliche Person bedeutet als aus sich selbst existente Relation“ (Summa Theologiae I, 29, a4). Im Falle einer konkreten Person, also zum Beispiel des Vaters, bedeutet das: „*Paternitas divina est Deus pater*“ – „Die göttliche Vaterschaft ist Gott Vater“. Die raffinierten philosophischen Analysen des Thomas von Aquin lassen sich unterschiedlich interpretieren, aber mit Sicherheit ist eine der möglichen – und in unserem Zusammenhang wichtigen – Interpretationen eine Konzeption, die nicht

² Vgl. Cardinal Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Oeuvres complètes Bd. 7, Paris 2003, hier zitiert nach der polnischen Ausgabe: Henri de Lubac, *Katolicyzm*, Übers. M. Stokowska, Kraków 1961, S. 40-46, 239-253.

³ Ebenda, S. 244.

⁴ Ebenda, S. 245.

⁵ Ebenda, S. 249.

besagt, dass die göttlichen Personen primär selbst existieren und erst sekundär zueinander in Beziehung gesetzt werden. Es ist eher die Relation, die die göttliche Person konstituiert – oder noch deutlicher: Die Relation ist die göttliche Person. Wenn wir diese Überlegungen mit der biblischen Idee verbinden, dass der Mensch das Ebenbild Gottes ist, dann erhalten wir die theologische Begründung einer Anthropologie, wie sie im 20. Jahrhundert Martin Buber entwickelt hat, in der das Denken an ein „Ich“ nur Sinn hat in Bezug auf ein „Du“, also in der die Beziehung „Ich“ – „Du“ ursprünglich ist und demnach das In-Beziehung-Sein die persönliche Existenz des Menschen konstituiert. Aus dieser Sicht ist das Streben nach Integration der Schlüssel zum vollkommenen Menschsein.

Integrative Ressourcen auf praktisch-spiritueller Ebene

Die oben skizzierten Ideen sind, auch wenn sie – konstituierend für die katholische Identität – eine wichtige Ressource dieser Tradition darstellen, an sich noch keine ausreichende Unterstützung für die gesellschaftlichen Integrationsprozesse. Sie können für diese zwar inspirierend wirken und ihnen theoretische Denkanstöße geben, aber in der Konfrontation mit verschiedenartigen Schwierigkeiten können sie sich auch als Sammlung schöner Ideen ohne praktische Anwendung oder sogar als ideologische Rechtfertigung tatsächlicher Diskrimination und Desintegration erweisen. Das Problem besteht nämlich auch darin, dass es nicht genügt, an den Wert der Integration zu glauben, um integrationsfähig zu sein. Hinderlich wirken dabei die vielen Begrenztheiten der menschlichen Natur und die Verletztheiten einzelner Personen, die eher Desintegration begünstigen als Integration – etwa die stereotype Wahrnehmung des „Anderen“, emotionale Probleme, welche die Anknüpfung positiver zwischenmenschlicher Beziehungen erschweren, oder ganz einfach – Egozentrismus. Es lohnt sich also, auf solche Ressourcen der katholischen Tradition hinzuweisen, die derartige Probleme bewältigen können und in diesem Sinne integrative Ressourcen sind.

Wie Untersuchungen belegen, ist eine der Hauptursachen für Probleme in zwischenmenschlichen Beziehungen fehlende gegenseitige Rücksichtnahme – Achtsamkeit – hinsichtlich der Bedürfnisse und Wünsche des Partners. Dieser Mangel entspringt nicht schlechten Absichten – Rücksichtnahme ist eher eine Fähigkeit, die entsprechender Übung bedarf. In der Tradition des katholischen Christentums⁶ finden sich Autoren, die wahre „Meister

⁶ Die nachfolgend genannten Autoren lebten mehrheitlich im christlichen Orient und sind auch für die östlichen, nicht-katholischen (im konfessionellen Sinn) Zweige des Christentums bis

der Achtsamkeit“ sind. Es ist kaum möglich, sie hier alle zu präsentieren, deshalb sollen nur einige Beispiele genannt werden, die im Rahmen dieser Überlegungen von Belang sind.

Als erster ist Euagrios Pontikos zu nennen, ein gelehrter Mönch, der in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts lebte. Eine seiner wichtigsten Errungenschaften war das Erkennen und die präzise Beschreibung der Entstehung der acht „bösen Gedanken“, der Laster, also des Hanges zu bestimmten Verhaltensweisen: Völlerei, Unzucht, Geldgier, Zorn, Traurigkeit, Trägheit (*akedia*⁷), Ruhmsucht und Stolz. Euagrios bezeichnet diese Laster auch als Dämonen. Ohne sich auf eine Diskussion über den ontologischen Status dieser dämonischen Entitäten einzulassen, sei angemerkt, dass die „dämonologische“ Terminologie der Tatsache Rechnung trägt, dass diese Laster nicht der vollständigen Kontrolle des Menschen unterliegen, sondern eher dessen Verhalten bedingen. Wie aus den in den Schriften des Euagrios⁸ enthaltenen Beschreibungen der acht Laster hervorgeht, führen diese zu vielen Verhaltensweisen, welche die menschlichen Beziehungen beeinträchtigen – etwa zur Behandlung des Mitmenschen wie einen Gegenstand in körperlicher Beziehung, zu dessen Ausbeutung zwecks Erzielung materieller Gewinne, zu Versuchen, ihn sich unterzuordnen, zu unterjochen oder sogar zu vernichten. Kurz gesagt – es handelt sich um Tendenzen mit einem enormen desintegrativen Potenzial. Umso wertvoller ist es also, dass Euagrios nicht nur die Mechanismen der Desintegration darstellt, sondern auch die Möglichkeiten der Identifizierung ihres Wirkens in unserem Leben und Methoden zu ihrer Überwindung. Die Schlüsselrolle auf dem von Euagrios gezeichneten Weg kommt der Achtsamkeit zu, also der Fähigkeit, das zu erkennen, was sich im eigenen Gemüt abspielt, die auftauchenden Gedanken und Gefühle, aber auch die Fähigkeit zu erkennen, was mit dem Mitmenschen vor sich geht.

Achtsamkeit ist auch zum Schlüsselthema zahlreicher Nachfolger des Euagrios geworden. Es lohnt sich, hier einen Gedanken des Hesychios vom

heute Autoritäten. Sie lebten jedoch vor dem Ost-West-Schisma von 1054. Sie gehören also zur katholischen Tradition, wobei ihr Denken im Westen derzeit immer mehr an Popularität gewinnt.

⁷ Es fällt schwer, ein genaues Äquivalent für diesen Begriff in modernen Sprachen zu finden – es geht um den Zustand einer allumgreifenden Lustlosigkeit, Entmutigung, also um eine Art „geistiger Depression“.

⁸ Vgl. Euagrios Pontikos, *Praktikos*, hier angeführt unter Berufung auf die polnische Ausgabe: Ewagriusz z Pontu, *O praktyce*, 6-14, [in:] Ders., *Pisma ascetyczne*, Bd. 1, Übers. E. Kędziołek, Kraków 2017, S. 229-232; Ders., *De diversis malignis cogitationibus*, hier angeführt unter Berufung auf die polnische Ausgabe: *O różnych rodzajach złych myśli*, [in:] Ebenda, Übers. L. Nieściór, S. 361-408.

Sinai, der im 8. Jahrhundert lebte, anzuführen. Er verkündete die Notwendigkeit der Arbeit zur Erlangung geistiger Nüchternheit – eines Zustands der Beruhigung des Herzens und des Gemüts, in dem wir in der Lage sind zu erkennen, was unsere Weltwahrnehmung und Handlungsweise beeinflusst:

Nüchternheit ist die anhaltende Konzentration der Gedanken und die Einstellung des Bewusstseins an der Schwelle des Herzens, um die diebischen Gedanken kommen zu sehen und sowohl zu hören, was die todbringenden Gedanken sagen, als auch, was die todbringenden Gedanken tun, und zu erkennen, was die Form ist, die von den Dämonen gemeißelt und als Figur aufgestellt wurde, die versucht, das Gemüt in den Darstellungen zu täuschen⁹.

Hesychios ist sich bewusst, dass „Nüchternheit der Weg zu jeder Tugend ist“¹⁰, dass also ohne geistige Nüchternheit, das heißt Achtsamkeit, keine guten zwischenmenschlichen Beziehungen geschaffen werden können. Interessanterweise kommen zu ähnlichen Schlussfolgerungen auch heutige Therapeuten, die Menschen betreuen, die mit Konflikten in ihren Beziehungen zu kämpfen haben¹¹. Wenn also Integrationsprozesse – sogar auf der Ebene großer sozialer Gruppen wie Völker – von der Fähigkeit zum Aufbau guter Beziehungen abhängen, ist der Gedanke solcher Autoren wie Hesychios, in denen wir Hinweise finden, wie man die Fähigkeit zur Achtsamkeit üben kann, als wichtige Integrationsressource anzusehen.

Wenn wir uns nach den integrativen Ressourcen der Tradition des katholischen Christentums umsehen, dürfen wir auch solche Autoren nicht übersehen, die sich in ihren Werken ausdrücklich auf das Funktionieren menschlicher Gemeinschaften beziehen. In der katholischen Tradition stammen die meisten derartigen Texte von Gründern, Reformern und prominenten Führern von Ordensgemeinschaften. In ihrer Perspektive war die Einheit der Gemeinschaft – also die Integration von Menschen mit sehr unterschiedlichen Persönlichkeitsmerkmalen – eines der grundlegenden Ziele. So ist es nicht verwunderlich, dass es heute immer mehr Workshops im Bereich

⁹ Hesychios vom Sinai, *Traktat über Nüchternheit und Tugend*, hier zitiert nach der polnischen Ausgabe: Hezychiusz z Synaju, *Traktat o trzeźwości i cnocie*, 6, Übers. C. Dobak, Kraków 2019, S. 83 [Übersetzung modifiziert – P.S.].

¹⁰ Ebenda, 3, S. 82.

¹¹ Vgl. etwa Alan Fruzzetti, *The High-conflict Couple. Dialectical Behavior Therapy Guide to Finding Peace, Intimacy & Validation*, Oakland, CA 2006; Steven C. Hayes, Victoria M. Follette, Marsha M. Linehan (Hg.), *Mindfulness and Acceptance: Expanding the Cognitive-behavioral Tradition*, New York 2004.

Beziehungen, Management und Führung gibt, die sich zum Beispiel an der Ordensregel des heiligen Benedikt orientieren¹².

Die obigen Beispiele wurden hier nicht als komplette Liste der praktisch-psychologisch-geistigen Integrationsressourcen des katholischen Christentums angeführt, sondern als Hinweis, der suggeriert, wo solche Ressourcen in dieser Tradition zu suchen sind. Ich bin nämlich der Ansicht, dass es davon bedeutend mehr gibt. Sie stecken in vielen Strömungen der Spiritualität, in denen die Bedingungen der natürlichen Verfasstheit des Menschen erkannt wurden, welche die Umsetzung des Ideals der Integration, das sich aus wesentlichen doktrinären Aspekten des Katholizismus ergibt (die ich eingangs angedeutet habe), erschweren und die Möglichkeiten zur Überwindung dieser Hindernisse erarbeitet haben.

In diesem Zusammenhang ist aber auch das desintegrative Potenzial nicht zu vergessen, das – leider – in der katholischen Tradition ebenfalls vorhanden ist.

Das desintegrative Potenzial

In der dialektischen Verhaltenstherapie, die sich mit schwierigen, konfliktträchtigen Beziehungen auseinandersetzt, lautet eine der Grundregeln für den Aufbau guter Beziehungen: „Es gibt keine absolute Wahrheit“¹³. Im psychotherapeutischen Kontext geht es nicht so sehr um eine absolut logische Behauptung, als vielmehr um einen klaren Ausdruck der existenziellen Erfahrung, die auf der Identifizierung der kognitiven Bedingtheiten des Menschen beruht. In epistemologischer Hinsicht ist dieses Prinzip besser wie folgt zu formulieren: Jegliche menschliche Erkenntnis ist perspektivisch und dadurch begrenzt; selbst wenn die Perspektiven der an einer Situation teilhabenden Subjekte so unterschiedlich sind, dass keine Möglichkeit für eine Übereinkunft zu sehen ist, heißt das nicht, dass die eine Seite recht hat und die andere sich irrt – beide Perspektiven erfassen vermutlich nur einen Teil der Wahrheit und sind somit beide zu einem gewissen Grade gerechtfertigt. Die therapeutische Erfahrung lehrt uns, dass die Nichtbeachtung dieses Prinzips meistens zu Konflikten und zur Desintegration von Beziehungen führt.

¹² Vgl. etwa das Programm der Workshops in der Benediktiner-Abtei Tyniec bei Krakau (hier der Link zum Programm vor der COVID-19-Pandemie): <http://kultura.benedyktyni.com/warsztaty/>.

¹³ Das ist eine der Grundannahmen des Hilfsprogramms Family Connections für Familien von Personen mit Borderline-Persönlichkeitsstörungen: <https://ptdbt.pl/dlarodzin/> (Zugriff: 18.03.2021).

Wenn es sich aber eben so verhält, dann steht das desintegrative Hauptpotenzial der Tradition des katholischen Christentums grundsätzlich mit der in dieser Tradition vorhandenen Überzeugung vom Besitz der vollständigen göttlichen Wahrheit und der damit verbundenen Tendenz zur dogmatischen „Versteinerung“ des Glaubens in Zusammenhang. Daher haben sich im Katholizismus desintegrative Praktiken verbreitet. Gegenüber den Mitgliedern der eigenen Gemeinschaft haben diese Praktiken die Form des Ausschlusses von denjenigen Mitgliedern angenommen, die ihren Glauben auf eine Weise verstanden/verstehen, die von der Hierarchie der katholischen Kirche als unvereinbar mit der geltenden „orthodoxen“ Lehre betrachtet wird. Die Ursprünge einer solchen Haltung liegen schon im Neuen Testament, etwa in den Schriften des Paulus von Tarsus. In seinem Brief an die Galater bestätigt Paulus dies wie folgt: „Jedoch, auch wenn wir selbst oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündeten als das, das wir verkündet haben – er sei verflucht“ (Gal 1, 8). Der christlichen Gemeinde in Rom empfahl er: „Ich ermahne euch aber, Brüder und Schwestern, auf die Acht zu geben, die im Widerspruch zu der Lehre, die ihr gelernt habt, Spaltung und Verwirrung verursachen: Haltet euch von ihnen fern!“ (Röm 16, 17). Wie zu sehen ist, war das paulinische Denken hinsichtlich der Integration/Desintegration ambivalent. Einerseits zeichnete Paulus durch das Bild des Leibes das Ideal der Einheit in Vielfalt. Andererseits tolerierte er keine fundamentalen doktrinären Auseinandersetzungen – in solchen Fällen hielt er die Integration für unmöglich.

Der Katholizismus ist hierbei weitgehend Paulus gefolgt. Die immer wieder einberufenen Versammlungen der Kirchenlenker – Synoden und Konzile – haben das geltende Muster der Orthodoxie festgelegt und Kanons formuliert, die bestimmen, wer aus der Gemeinschaft auszuschließen ist¹⁴.

Die Überzeugung vom Besitz der Ganzheit der von Gott geoffenbarten Wahrheit hatte auch ein desintegratives Potenzial gegenüber den „Anderen“. Die bereits im Altertum formulierte Regel „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ („Außerhalb der Kirche kein Heil“)¹⁵ wird oft auf eine Weise interpretiert, die nicht ein Streben nach Einheit, nach einer Vielfalt anerkennenden Beziehung (wie es sich aus dem Ideal der „Katholizität“ ergeben würde) inspiriert,

¹⁴ Vgl. zur Geschichte der Synoden und Konzile und des dogmatischen Diskurses z. B.: B. Sesboüé SJ, Ch. Theobald SJ, *Słowo zbawienia. Historia dogmatów*, Bd. IV, Übers. P. Rak, Kraków 2003.

¹⁵ Vgl. zu dieser Formel und ihrer Interpretation: B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, Übers. A. Kuryś, Poznań 2007.

sondern zu einer „Kolonisierung“, einer „Inkorporation“, einer (sogar unter Zwang erwirkten) Umformung nach eigenem Gutdünken und zur Zerstörung von allem anregt, was andersartig ist und einer solchen „Kolonisierung“ widerstrebt. Ein Beispiel für diese Tendenz ist das Scheitern der auf kulturelle Anpassung angelegten Missionsprojekte in China¹⁶ oder die Vernichtung der Indianer-Kulturen im Zuge der Evangelisierung Lateinamerikas. Auf der doktrinären Ebene drückte sich das in der Bulle *Unam sanctam* von Bonifaz VIII. aus, in welcher dieser Papst feststellte: „So erklären wir denn, dass alle menschliche Kreatur bei Verlust ihrer Seelen Seligkeit untertan sein muss dem Papst in Rom, und sagen es ihr und bestimmen es“¹⁷. Diese Perspektive scheint der Integration zu dienen, geht es doch auf deklarativer Ebene um die Einheit der Gemeinschaft. De facto jedoch führt diese Perspektive – durch die Gleichsetzung der Integration mit doktrinärer Uniformisierung und kircheninstitutionellem Gehorsam – zu einer Festigung der desintegrativen Prozesse, indem sie a priori die Integrationsprozesse in Bezug auf Menschen blockiert, welche die an sie gestellten Anforderungen nicht erfüllen (oder erfüllen wollen).

Resümee

Der Katholizismus scheint heute an einem Scheideweg zwischen integrativen und desintegrativen Tendenzen zu stehen. Einerseits hat der Mainstream in der katholischen Tradition seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil jene Elemente, die oben als integrative Ressourcen identifiziert wurden, zunehmend gewürdigt. In letzter Zeit sind deutliche Anzeichen dafür sowohl auf der Ebene Roms als auch in den regionalen Episkopatzen zu spüren. Ich denke zum Beispiel an die Beschlüsse der Amazonas-Synode und das nachsynodale Schreiben von Papst Franziskus „Querida Amazonia“, die eindeutig den Integrationsprozess unter Respektierung der Vielfalt unterstützen. Nicht zu übersehen ist auch die gemeinsame Erklärung von Franziskus und dem Großimam der Al-Azhar-Universität, in der es heißt:

Der Pluralismus und die Verschiedenheit in Bezug auf Religion, Hautfarbe, Geschlecht, Ethnie und Sprache entsprechen einem weisen göttlichen Willen, mit dem Gott die Menschen erschaffen hat. Diese göttliche Weisheit ist der Ursprung, aus dem

¹⁶ Vgl. dazu z. B.: G. Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985.

¹⁷ Zitiert nach: Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen = Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hrsg. v. Peter Hünermann, Freiburg im Breisgau u. a. 452017, 469/875.

sich das Recht auf Bekenntnisfreiheit und auf die Freiheit, anders zu sein, ableitet. Deshalb wird der Umstand verurteilt, Menschen zu zwingen, eine bestimmte Religion oder eine gewisse Kultur anzunehmen wie auch einen kulturellen Lebensstil aufzuerlegen, den die anderen nicht akzeptieren¹⁸.

Der Imam und der Papst riefen zudem zum Aufbau von Beziehungen auf, die auf der oben geäußerten Überzeugung gründen.

Andererseits sind diese Integrationsbemühungen Gegenstand von Kritik und bieten Anlass für Vorwürfe des Glaubensverrats seitens konservativer katholischer Kreise. Der Disput geht weiter, wobei beide Seiten ernstzunehmende theologische Argumente vorbringen. Für die heutige Welt bleibt weiter weiterhin von Bedeutung, ob die Gemeinschaft der katholischen Kirche in der Lage sein wird, beide Seiten kreativ zu integrieren.

¹⁸ Zitiert nach: Papst Franziskus / Ahmad al-Tayyeb, *Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt*, 04.02.2019, <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-02/papst-franziskus-abu-dhabi-gemeinsame-erklaerung-grossimam.html> (Zugriff: 27.06.2021).

INTEGRATIVE RESSOURCEN UND DESINTEGRATIVE POTENZIALE VON RELIGIONEN AUS LUTHERISCHER SICHT

Sowohl Gesellschaften und Kirchen als auch Individuen machen die Erfahrung von Vielfalt. Dies geschieht auch immer häufiger in Gesellschaften, die bisher als homogen wahrgenommen wurden und denen es schwer fällt, Tradition, Glauben und Kultur voneinander zu trennen. Das ist auch die Erfahrung der Lutheraner in Polen und weltweit.

Die Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen gehört zur Familie der lutherischen Kirchen, die auf dem Boden der deutschen Reformation durch das Auftreten von Martin Luther entstanden. Die reformatorischen Strömungen gelangten rasch nach Polen und boten Impulse für die Tätigkeit örtlicher Reformatoren und die Entwicklung unabhängiger Kirchenstrukturen.

Die heutige Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen ist eine Minderheitenkirche, die hauptsächlich in der Diaspora lebt. In Polen ist sie mit über 60 000 Mitgliedern (davon 47 000 in der Wojewodschaft Schlesien)¹ die größte protestantische Kirche. Sie ist in 6 Diözesen mit 133 Gemeinden tätig und hat 150 Geistliche, darunter 12 Frauen (die Kirche ordiniert Frauen zu Diakoninnen²). Die Evangelisch-Augsburgische Kirche ist zudem Gründungsmitglied des Lutherischen Weltbunds (LWB).

Die im Lutherischen Weltbund vereinigten lutherischen Kirchen umfassen über 78 Millionen Gläubige in 148 Kirchen. Der LWB wurde 1947 als Antwort auf die Flüchtlingskrise nach dem Zweiten Weltkrieg gegründet.

¹ *Wyznania religijne w Polsce 2015–2018* [Religiöse Bekenntnisse in Polen 2015–2018], Główny Urząd Statystyczny [Statistisches Hauptamt Polens], Warszawa 2019.

² *Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej* [Dienstpragmatik der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in der Republik Polen], bestätigt auf der 4. Synodensitzung der X. Amtsperiode mit den Änderungen bis zur 10. Synodensitzung der XIV. Amtsperiode (Rechtsstand vom 01.05.2021); siehe umfassender *Prawo Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego: komentarz* [Das Recht der Evangelisch-Augsburgischen Kirche. Kommentar], hg. v. Jakub Cebula; Autoren: Dawid Binemann-Zdanowicz, Jakub Cebula, Michał Hucal, Artur Jakubanis, Jakub Kabza, Roman Pracki, Arkadiusz Sobczyk, Ewa Śliwka, Rafał Tarnogórski, Warszawa 2017.

Seit jener Zeit steht die Unterstützung von Geflüchteten und Binnenvertriebenen und die Vertretung ihrer Interessen im Zentrum der Mission der Gemeinschaft³. Die Erfahrungen von Menschen anderer Konfessionen und Religionen haben bewirkt, dass die Beziehungen zu ihnen nicht mehr nur theoretische Postulate der lutherischen Doktrinen sind. Die Anderen sind eher Nächste, deren Glaube und Zeugnis dazu anregen, das zu artikulieren, woran man selbst glaubt und was man bekennt – aber nicht, um gegen diese vorzugehen, sondern um in Beziehung zu ihnen zu treten.

Die im LWB zusammengeschlossenen einzelnen Landeskirchen funktionieren in unterschiedlichen nationalen, politischen oder kulturellen Kontexten und stehen vor vielfältigen Herausforderungen. Die Begegnung mit dem Anderen geschieht alltäglich in einer Situation, in der über 70 Millionen Menschen auf der ganzen Welt eine Zuflucht vor Kriegen, Konflikten, Verfolgung und auch den Folgen des Klimawandels suchen. Deshalb begegnen viele Lutheraner weltweit Menschen, die ihnen bislang fremd waren oder von deren Existenz sie nicht einmal wussten.

Bei der Beschreibung des im Titel signalisierten Problems bediene ich mich einer theologischen Sichtweise. Diese unterscheidet sich vom religionswissenschaftlichen Blickwinkel, da Religionswissenschaftler sich der wissenschaftlichen Herangehensweise bedienen, die auf Zweifeln beruht (sie untersuchen eine bestimmte Konfession als soziologisches Phänomen), während Theologen sich auf den Glauben, die Axiome ihres Bekenntnisses berufen, die sie als offenbart annehmen. Lutheraner folgen der Devise des Anselm von Canterbury über den Glauben, der nach Verständnis sucht (*fides quaerens intellectum*). Sie glauben an den dreieinigen Gott, der sich durch seine Gnade, den Opfertod Jesu Christi und seine Auferstehung mit den Menschen versöhnt hat und ihnen den Weg zur Versöhnung mit den Anderen aufgezeigt hat. Die Kirche ist „Versammlung aller Gläubigen (...), bei denen

³ Der Begriff der Gemeinschaft (Communio) bezieht sich auf den Beschluss der 8. Vollversammlung des LWB 1990 in Curitiba. Bei der Änderung der LWB-Verfassung wurde hervorgehoben: „Der Lutherische Weltbund ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die sich zu dem dreieinigen Gott bekennen, in der Verkündigung des Wortes Gottes übereinstimmen und in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verbunden sind.“ *Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchengemeinschaft. Ein Studiendokument*, Genf 2015, S. 10, https://2017.lwfassembly.org/sites/default/files/resources/dtpw-self-understanding_communio_2015_de.pdf (Zugriff: 30.09.2021); vgl. näherhin Kjell Nordstokke, *The Ecclesiological Self-understanding of the Lutheran World Federation. From „Free Association“ to „Communion of Churches“*. The Ecumenical Review 44, Nr. 4 (1992), S. 479-490.

das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden⁴. Gleichzeitig ist es Aufgabe der Kirche, der Welt den dreieinigen Gott zu vermitteln und zu verkünden, dass die Erlösung nur durch die Person und das Werk Jesu Christi zugänglich ist, was zur Folge hat, dass das Evangelium allen Menschen unabhängig von ihrer Konfession oder Religion verkündet wird. Bei der Begegnung mit Anhängern anderer Religionen kann dies ein desintegratives Potenzial darstellen. Der lutherische Individualismus ermöglicht es, die Vielfalt als eine von Gott geschaffene Realität positiv zu sehen und sie nicht nur innerhalb der eigenen Kirche zu begrüßen, sondern auch die Existenz anderer Konfessionen und Religionen zuzulassen. Zugleich ist festzustellen, dass jede der großen monotheistischen Religionen in diesem Sinne auf der Unterscheidung zwischen dem „Eigenen (Gläubigen)“ und dem „Fremdem (Ungläubigen)“ beruht. Erst ein kritisches Instrumentarium ermöglicht es, das in einer solchen Herangehensweise steckende desintegrative Potenzial sichtbar zu machen. Im Folgenden werden Beispiele für integratives Vorgehen skizziert und kritisch beleuchtet, um die darin potenziell enthaltenen desintegrativen Tendenzen zu erkennen.

Das Selbstverständnis der Gemeinschaft

Das Zeugnis anderer Religionen ist eine Herausforderung, die eigene Identität zu definieren und zugleich den eigenen Glauben in Bezug auf diese so verständlich wie möglich auszudrücken. Die schwierige Aufgabe im Kontext der eigenen Identität scheint darin zu bestehen, das Evangelium in einer die Überzeugungen anderer Religionsgemeinschaften respektierenden Weise zu verkünden. Andererseits betont das Luthertum die Bedeutung des dialogischen Einsatzes und lenkt die Aufmerksamkeit auf die Verwirklichung der Nachfolge Christi durch Sensibilität und Respekt für die Bedürfnisse anderer, auch derjenigen außerhalb der Kirche.

Ein wichtiges Element ist jedoch die Vielfalt innerhalb des Luthertums selbst – mitsamt seinen integrativen Ressourcen und seinem desintegrativen Potenzial. Im Vorfeld des 2017 begangenen 500. Jahrestages der Reformation hat der Lutherische Weltbund unter seinen Mitgliedskirchen Diskussionen angeregt, um zu definieren, was es aus lutherischer Sicht bedeutet, eine Kirchengemeinschaft zu sein. Dies fand seinen Ausdruck im Studiendokument

⁴ *Augsburger Bekenntnis*, zitiert nach: <https://www.ekd.de/Augsburger-Bekenntnis-Confessio-Augustana-13450.htm> (Zugriff: 30.09.2021).

*Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchengemeinschaft*⁵. Das Dokument erklärt unter anderem, was die Gabe der Gemeinschaft ist:

Nach lutherischem Verständnis ist *Communio* gleichzeitig Gabe und Aufgabe. Weil sie uns als Gabe geschenkt ist, wird sie uns auch zur Aufgabe. Zuerst ist sie uns geschenkt, was uns in die Lage versetzt, aus der Fülle des uns Geschenkten zu geben. Die Kirchengemeinschaft entsteht im Hören des Wortes und im Empfang der Sakramente – durch die Eingliederung in den Leib Christi, der dem Glauben in der Gestalt des Kreuzes offenbar wird. Die Gabe solcher Gemeinschaft wurzelt im dreieinigen Gott.⁶

So will der Lutherische Weltbund als Gemeinschaft von Kirchen funktionieren. Aus diesem Grund wurde die Formulierung „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ zu einem Kennzeichen der lutherischen Ekklesiologie. Lutheranerinnen und Lutheraner haben anerkannt, dass ihr Verständnis von Gemeinschaft von sich aus Raum für Vielfalt und Unterschiede lässt. Dieses Verständnis von Gemeinschaft ist eine integrative Ressource, welche die Möglichkeit zur Begegnung und zum Gespräch eröffnet. Vielfalt bedeutet in diesem Fall jedoch nicht Selbstgefälligkeit und statisches Nebeneinander, sondern vielmehr eine dynamische Realität, in der sich die Kirchen aufeinander einlassen und füreinander Verantwortung übernehmen.

Die Wahrung der Integrität der Gemeinschaft, in der es zu Meinungsverschiedenheiten unter einzelnen Mitgliedskirchen kommt, ist angesichts der Art und Weise, wie die Kirchen auf bestimmte ethische Fragestellungen reagieren, zu einer Herausforderung geworden. Unterschiedliche Auffassungen der verschiedenen nationalen Kirchen, etwa zu bioethischen Problemen oder Homosexualität, können ein desintegratives Potenzial darstellen. Im Dokument *Das Selbstverständnis der lutherischen Gemeinschaft der Kirchen* lesen wir zu diesem Thema:

Im Blick auf gegenwärtige Reibungspunkte bleibt festzustellen, dass Entscheidungen, die die einen Kirchen der sozialetischen oder pastoralen Ebene zurechnen, anderen als Lehrfragen gelten. So oder so aber geht es um die Treue zum Evangelium. Betrachtet man aktuelle Kontroversen, etwa bezüglich der Ordination von Menschen mit homosexueller Orientierung und der Segnung gleichgeschlechtlicher Beziehungen, so werden sie von einer Seite behandelt unter dem pastoralen Gebot, niemanden

⁵ *Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchengemeinschaft. Ein Studiendokument*, Genf 2015, https://2017.lwfassembly.org/sites/default/files/resources/dtpw-self-understanding_communion_2015_de.pdf (Zugriff: 30.09.2021).

⁶ *Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchengemeinschaft. Ein Studiendokument*, Genf 2015, S. 7.

auszuschließen, die andere Seite vertritt die Position, solche Entscheidungen könnten die *Communio* beschädigen⁷.

Zu jeder Zeit und an jedem Ort versuchen die Landeskirchen herauszufinden, wie sie die Botschaft des Evangeliums in ihrem Kontext treu erfüllen können. Im Rahmen dieses Prozesses sind sie aufgerufen, kulturelle und ethisch-soziale Muster im Licht des Evangeliums Jesu Christi zu revidieren und analysieren. Die sorgsame Reaktion auf die jeweiligen Kontexte ist ein wichtiger Aspekt für die glaubwürdige Vermittlung der Botschaft des Evangeliums. Gleichzeitig ist die gegenseitige Verantwortung der Kirchen, die in unterschiedlichen Kontexten arbeiten, Teil ihrer Verpflichtung für die Universalität der Kirche Jesu Christi.

Der sich seit über einem Jahrhundert entwickelnde ökumenische Dialog, an dem sich auch die lutherischen Kirchen beteiligen, hat neue Herausforderungen mit sich gebracht. Neben dem Bekenntnis zur Ökumene zeichnen sich auch konservative und sogar distanzierende Tendenzen ab. Vor allem dann, wenn ständig auf doktrinaire Gräben verwiesen wird und man dabei den Reichtum und die Vielfalt des Christentums vergisst. Eine weitere Herausforderung ist die Akzentuierung konfessioneller Identität und Eigenständigkeit ohne die Suche nach neuen Wegen des gegenseitigen Kennenlernens. In der Begegnung mit dem anderen Menschen, der den Glauben anders erlebt, können wir unsere eigene religiöse oder konfessionelle Identität entdecken. Auch wenn es in manchen Kontexten und Kulturen immer noch eine gewisse Feindseligkeit gegenüber anderen Glaubensrichtungen gibt, überwiegen doch der Wunsch nach Zusammenarbeit und die Suche nach Wegen für eine friedliche Koexistenz.

Neben dem Lutherischen Weltbund existieren zwei weitere internationale Verbände lutherischer Kirchen: der Internationale Lutherische Rat (ILR) und die Konfessionelle Evangelisch-Lutherische Konferenz (KELK). Der ILR ist ein Zusammenschluss konservativer lutherischer Kirchen. Er vereint ca. 3 450 000 Lutheraner, von denen mit Abstand die meisten (ca. 2 400 000) der Lutherischen Kirche der Missouri-Synode angehören. Auch die KELK ist ein Zusammenschluss konservativer (sog. bekennender) lutherischer Kirchen, der 20 Glaubensgemeinschaften umfasst. Die führende Rolle unter ihnen spielt die Evangelisch-Lutherische Synode von Wisconsin – die drittgrößte lutherische Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten. Leider halten beide Organisationen Distanz zu den übrigen lutherischen Kirchen, unterstreichen

⁷ *Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchengemeinschaft. Ein Studiendokument*, Genf 2015, S. 16-17 (Zugriff: 30.09.2021).

ihre Eigenständigkeit und ihre Ablehnung von interkonfessionellen und interreligiösen Aktivitäten, was einen desintegrativen Faktor darstellt. So erkennen sie z.B. nicht die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* an – ein von der Römisch-Katholischen Kirche, dem Lutherischen Weltbund, dem Weltrat Methodistischer Kirchen, der Anglikanischen Gemeinschaft und der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen gemeinsam unterzeichnetes Dokument.

Interreligiös

Das Luthertum betont die Suche nach Dialog, Verständnis und gemeinsamer Verantwortung in dieser Welt. Als menschliche Wesen sind wir voneinander abhängig. Deshalb sollten wir als Christen das Bild Gottes in jedem Menschen sehen, unabhängig von Geschlecht, Religion, Weltanschauung oder ethnischer Herkunft.

Der verstorbene lutherische Bischof der Diözese Stockholm und Dekan der Harvard Divinity School, Krister Stendahl, hat drei Grundsätze für interreligiöse Begegnungen formuliert, die auch die lutherische Perspektive des interreligiösen Dialogs widerspiegeln:

- Lasse den Anderen sich selbst definieren. Sehr oft werden wir von Vorurteilen und dem, was wir für den Anderen halten, beeinflusst.
- Vergleiche nicht das Beste in deiner eigenen Tradition mit dem Schlechtesten in der Tradition des Anderen. Es ist immer wichtig, sich darüber bewusst zu sein, was wir vergleichen.
- Finde etwas beim Anderen, um was du ihn wirklich beneidest. Keine Tradition hat die ganze Fülle; alle Traditionen haben etwas beizutragen⁸.

Um diesen anspruchsvollen Postulaten gerecht zu werden, setzt sich der Lutherische Weltbund aktiv für den interreligiösen Dialog ein. Alljährlich findet in der ersten Februarwoche die 2010 von den Vereinten Nationen durch eine Resolution ins Leben gerufene Weltwoche der interreligiösen Harmonie statt. Sie soll die Einigkeit zwischen allen Menschen unabhängig von ihrer Konfession zu fördern. Der Lutherische Weltbund hat diese Initiative von Anfang an unterstützt und alle Mitgliedskirchen dazu aufgerufen, sich den Feierlichkeiten anzuschließen.

Zum 10. Jahrestag der Weltwoche der interreligiösen Harmonie (Februar 2020) gab der LWB das Dokument *Loving your neighbor. Encouraging*

⁸ *Loving your neighbor. Encouraging constructive interfaith engagement. A Reader*, Genf 2020, S. 5, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2019/documents/202002_dtmj_interfaith_reader_en_0.pdf (Zugriff: 30.09.2021).

constructive interfaith engagement heraus⁹. Diese Schrift unterstreicht die Notwendigkeit eines veränderten Herangehens an die interreligiösen Beziehungen und nennt eine Reihe von Beispielen für die Aktivität des Lutherischen Weltbunds in diesem Bereich. Das Dokument ist kein erschöpfender, kritischer Bericht über die interreligiösen Beziehungen, sondern eine Einladung, mehr über die Ergebnisse der 30-jährigen Tätigkeit des Lutherischen Weltbunds und den aktuellen Stand der theologischen Diskussion zu erfahren. Die Publikation behandelt Themen wie die Wahrnehmung anderer Religionen durch Christen, die Präsenz nichtchristlicher Religionen und die Frage der Bedrohung der eigenen Identität, die Entdeckung einer positiven Wirklichkeit in der Begegnung mit Andersartigkeit und Vielfalt sowie die Auswirkungen theologischer oder politischer Probleme auf den Dialog. Die Artikel enthalten Lösungsvorschläge für schwierige Fragen im lutherisch-jüdischen und lutherisch-muslimischen Dialog sowie Beispiele für gemeinsame Initiativen.

Die lutherisch-jüdischen Beziehungen wurden durch Luthers scharfe Polemiken gegen die Juden beeinflusst. Heute jedoch werden die Texte des Neuen Testaments ohne antijudaistische Tendenzen interpretiert. Daher ist eine intensive exegetische Arbeit erforderlich, um sicherzustellen, dass diese Texte nicht missbraucht werden. Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe nimmt eine zentrale Stelle im Christentum ein (vgl. Mt 2,37-41), das deshalb nicht dazu beitragen darf, Hass gegen Juden zu schüren und sie – vermeintlich im Namen Jesu – zu verfolgen¹⁰.

Im lutherisch-muslimischen Dialog klingen theologische Fragen weiterhin stark an. Wobei für Muslime die historischen Übereinstimmungen oder Ähnlichkeiten zwischen den Erzählungen in Bibel und Koran weniger wichtig sind als die Tatsache, dass diese Texte im Koran stehen, der das inspirierte Wort Gottes ist und keinerlei Fehler enthält. Im Dialog kommen daher folgende Themen zur Sprache: das muslimische Verständnis (oder Unverständnis) der Christen und analog dazu das gleiche Thema auf christlicher Seite; das christliche Bild von Jesus als Sohn Gottes und die koranische Darstellung von Jesus als Prophet, die unterschiedlichen Sichtweisen in Bezug auf die Kreuzigung Jesu, die Definition von Sünde, das Bild von

⁹ *Loving your neighbor. Encouraging constructive interfaith engagement. A Reader*, Genf 2020, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2019/documents/202002_dtmj_interfaith_reader_en_0.pdf (Zugriff: 30.09.2021).

¹⁰ Wolfgang Kraus, *Anti-Judaism – A Problem for New Testament Theology: An Exegetical, Historical Perspective*, in: *Loving your neighbor. Encouraging constructive interfaith engagement. A Reader*, S. 69-84.

Gott als Dreifaltigkeit im Verhältnis zur Vorstellung vom Einen Gott, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Verständnis des Gottesreiches oder das Verständnis und die Würdigung der Rolle Mohammeds als Prophet aus christlicher Sicht. Da viele dieser Fragen dogmatischer Natur sind, bergen sie ein desintegratives Potenzial; die Begegnung auf theologischem Boden dient daher eher dem gegenseitigen Kennenlernen und Verstehen¹¹.

Die Person Jesu Christi spielt im Christentum eine zentrale Rolle, die am stärksten zum Tragen kommt, wenn die Mission der Kirche zur Sprache kommt. Dies birgt ein desintegratives Potenzial, da die beiden anderen Religionen Jesus in einem völlig anderen Licht sehen. Die Art und Weise, wie die Rolle Christi im Christentum artikuliert wird, ist unter anderem von kulturellen Gegebenheiten und einem jüdisch-römisch-griechischen Kontext beeinflusst, der außerhalb dieses Rahmens nicht immer verstanden wird. Es stellt sich auch die Frage, ob Christen das Evangelium von der Person Jesu Christi trennen können, ohne es auf die Ebene von Begriffen und Ideologien über die Herrschaft Gottes zu reduzieren. Beruht das Evangelium nicht auf der „Botschaft“, dass Gott in Jesus das göttliche Leben mit dem teilt, was nicht Gott ist, und so seine Geschöpfe an der Ewigkeit Gottes teilhaben lässt?¹²

Wenn man dem Judentum und dem Islam erlaubt, in ihren eigenen Sprachen zu sprechen – ohne eine christliche Interpretation einzuführen –, kann dies dazu beitragen, den Dialog zwischen den drei Religionen auf europäischem Boden zu fördern. Sehr oft prägen überholte Ansichten, Vorstellungen, Vorurteile, Missverständnisse, politische oder wirtschaftliche Fragen die Wahrnehmung der jeweils anderen Religion. Der religiöse Pluralismus stellt die Kirchen vor die Herausforderung, eine Theologie des Pluralismus als etwas von Gott Gegebenes und Wertvolles zu entwerfen. Er weist darauf hin, dass schon die Konzentration des Dialogs auf den ersten Satz des Glaubensbekenntnisses den Brückenschlag zu Menschen anderer Bekenntnisse ermöglichen kann¹³.

Eine interessante Ergänzung der obigen Überlegungen enthalten die Reflexionen des Generalsekretärs des Lutherischen Weltbunds, Pfarrer Dr. Martin Junge, die dieser während des Weltfriedenstreffens „Frieden

¹¹ Olaf Schumann, *Some Theological Issues Between Muslims and Christians*, in: *Loving your neighbor ...*, S. 23-32.

¹² Israel Selvanayagam, *Christian Theology and Mission in the Midst of Many Theologies and Missions*, in: *Loving your neighbor ...*, S. 53-32.

¹³ Hans Ucko, *The Theological Challenges of the Encounter Between Christianity and Other Faiths in Europe*, in: *Loving your neighbor ...*, S. 43-64.

ohne Grenzen. Religionen und Kulturen im Dialog“ in Madrid, das von der Gemeinschaft Sant’Egidio und der Erzdiözese Madrid veranstaltet wurde, zur Sprache brachte. Sie befassten sich mit der Gefährlichkeit der Hassrede und der Bedeutung von Worten, die im öffentlichen Raum fallen und die Entstehung friedlicher Beziehungen verhindern sowie zu Tod und Zerstörung führen und daher ein desintegratives Potenzial bergen können. Der lutherische Geistliche betonte: „Der Holocaust begann nicht mit den Gaskammern, sondern mit vulgären Witzen, Provokationen und sozialer Ausgrenzung. (...) Bevor wir unser ‚Ja‘ zu Vergebung und Versöhnung sagen, müssen wir zuerst unser kompromissloses ‚Nein‘ zur Hassrede sagen. Worte haben Bedeutung.“¹⁴

Bei der Suche nach integrativen Ressourcen ist auch zu erwähnen, dass die Strategie des Lutherischen Weltbunds für 2019–2024 zum Teil der Fortentwicklung des interreligiösen Dialogs gewidmet ist. Die Gemeinschaft bekräftigt, dass sie die Mitgliedskirchen bei ihren Bemühungen in diesem Bereich unterstützen und Brücken zwischen den Religionsgemeinschaften bauen wird.

Karitativ

Eine wesentliche integrative Ressource ist nicht nur die theologische Diskussion, in der die Möglichkeit der Verständigung zuweilen beschränkt ist, sondern vor allem das praktische Handeln. Dort, wo interreligiöser Dialog oder Ökumene mit Wohltätigkeit einhergehen, stellen sie einen integrativen Faktor dar, ermöglichen die Überwindung von Gräben und Hilfeleistung nicht nur für die „eigenen Leute“, sondern für alle Menschen. Dies ergibt sich vor allem aus der Botschaft Jesu Christi, die unter anderem im Liebesgebot (Mt 22, 37-40), in der Bergpredigt (Mt 5, 43-45) und den Gleichnissen (Lk 10, 25-37) zum Ausdruck kommt.

Seit einigen Jahren besteht eine offizielle Zusammenarbeit zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Islamic Relief Worldwide (IRW). Die im August 2014 unterzeichnete Vereinbarung („Memorandum of Understanding“) war die weltweit erste derartige gemeinsame Initiative einer muslimischen und einer christlichen humanitären Hilfsorganisation¹⁵. Die Unterzeichnerseiten betonten, dass beide Organisationen Werte wie Würde, Gerechtigkeit, Mitgefühl und Engagement sowie eine religiöse Grenzen

¹⁴ Martin Junge, *Disarm the Hearts and Hands: Words matter! Overcoming Fear with Faith* [2019], in: *Loving your neighbor ...*, S. 43-64.

¹⁵ *LWF and Islamic Relief Sign Memorandum of Understanding*, <https://www.lutheran-world.org/news/lwf-and-islamic-relief-sign-memorandum-understanding> (Zugriff: 27.08.2021).

überschreitende Vision teilen, deren Ziel es ist, bedürftige Gesellschaften und von Katastrophen betroffene Menschen zu stärken und zu unterstützen. In den ersten Jahren der Zusammenarbeit wurden Maßnahmen wie die Hilfe für Erdbebenopfer in Nepal, die Unterstützung syrischer Flüchtlinge in Jordanien und behinderter Flüchtlinge im Lager Dadaab in Kenia durchgeführt. Im November 2017 wurde die Zusammenarbeit zwischen dem Lutherischen Weltbund der Islamic Relief Worldwide um weitere fünf Jahre verlängert, um zu betonen, dass Christen und Muslime die Verpflichtung teilen, Fremde in einer Welt aufzunehmen, in der zahlreiche Menschen als Flüchtlinge leben¹⁶.

Auf dem Globalen Flüchtlingsforum 2019 haben sich LWB und IRW gemeinsam verpflichtet, eine internationale Konferenz von religiösen Organisationen ins Leben zu rufen, deren Ziel der Aufbau integrativerer Gesellschaften ist. Die beiden Organisationen taten sich zusammen, um die Bedeutung der Sensibilität und des Respekts für den Glauben in der humanitären Arbeit hervorzuheben sowie die Rolle, die religiöse Anführer und Glaubensgemeinschaften in der Flüchtlingsarbeit spielen. Damit soll sichergestellt werden, dass niemand übergangen oder ausgegrenzt wird. Die HIAS (eine unter dem Namen „Hebrew Immigrant Aid Society“ gegründete Organisation) trat 2021 ebenfalls bei. Aufgrund der Coronavirus-Pandemie wird die Konferenz „Fremde willkommen heißen – die Zukunft gestalten“ zum Weltflüchtlingstag von 20. bis 21. Juni 2022 in Genf von diesen drei Organisationen gemeinsam veranstaltet¹⁷.

Mit der Förderung der ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen befasst sich auch der 1948 in Amsterdam gegründete Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK)¹⁸. Die Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen gehört ihm seit ihrer Gründung an. Die Organisation vereinigt hauptsächlich orthodoxe, orientalische, anglikanische, lutherische, reformierte, methodistische und baptistische Kirchen. Mit der römisch-katholischen Kirche besteht eine umfassende Zusammenarbeit, wie etwa die Tätigkeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates

¹⁶ *Islamic Relief and Lutheran World Federation renew landmark faith partnership in aid work*, <https://www.islamic-relief.org/islamic-relief-and-lutheran-world-federation-renew-landmark-faith-partnership-in-aid-work/> (Zugriff: 27.08.2021).

¹⁷ *Three major faith-based organizations commit to Welcome the Stranger*, <https://www.lutheranworld.org/news/three-major-faith-based-organizations-commit-welcome-stranger> (Zugriff: 27.08.2021).

¹⁸ <https://www.oikoumene.org/> (Zugriff: 25.08.2021).

der Kirchen zeigt¹⁹. Im Rahmen des ÖRK findet auch ein interreligiöser Dialog statt, an dem die lutherischen Kirchen beteiligt sind. Aber der hier skizzierte Impuls stellt das Thema hauptsächlich aus lutherischer Sicht dar.

Ein Ergebnis der ökumenischen Zusammenarbeit zwischen den Kirchen sind karitative Projekte, die sich an alle richten – nicht nur an Christen. Die ökumenische Bewegung hat es möglich gemacht, solche Maßnahmen gemeinsam mit anderen Konfessionen zu ergreifen. Beim gemeinsamen Reformationsgedenken in Lund 2016 wurde eine römisch-katholische und eine lutherische Erklärung unterzeichnet, in der betont wird, wie wichtig es ist, ein gemeinsames Zeugnis des Glaubens abzulegen, dessen Beispiel die Hilfeleistung für Menschen in Not ist. Die *Gemeinsame Erklärung von Lund* enthält daher folgenden Appell:

Gott fordert uns auf, all denen nahe zu sein, die sich nach Würde, Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung sehnen. In besonderer Weise erheben wir heute unsere Stimme für ein Ende der Gewalt und des Extremismus, die so viele Länder und Gemeinschaften sowie unzählige Schwestern und Brüder in Christus betreffen. Wir bitten dringend, dass Lutheraner und Katholiken zusammenarbeiten, um den Fremden aufzunehmen, denen zu Hilfe zu kommen, die wegen Krieg und Verfolgung gezwungen waren zu fliehen, und die Rechte der Flüchtlinge und der Asylsuchenden zu verteidigen²⁰.

Eine Bestätigung der in Lund abgegebenen Erklärung ist die Absichtserklärung *Verbunden in Hoffnung*²¹, die in der Malmö-Arena von Michel Roy, dem Generalsekretär von Caritas Internationalis, und Maria Immonen, der Direktorin des Weltdienstes des Lutherischen Weltbunds, unterzeichnet wurde. In diesem Dokument wird nicht nur die Bedeutung des gemeinsamen Engagements für die karitative Arbeit hervorgehoben, sondern auch der konkrete Ausbau der Kooperation angekündigt. Kirchliche Organisationen

¹⁹ Agnieszka Godfrejów-Tarnogórska, *Wspólna Grupa Robocza Kościoła Rzymskokatolickiego i Światowej Rady Kościołów* [Die Gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen], in: „Znak“, Nr. 1 (2011), S. 90. Die Berichte der Arbeitsgruppe erscheinen in polnischer Sprache in der Zeitschrift „Studia i Dokumenty Ekumeniczne“.

²⁰ *Joint statement on the occasion of the Joint Catholic-Lutheran Commemoration of the Reformation* Lund, Schweden, 31. Oktober 2016, (Zugriff: 25.08.2021). Die Erklärung wurde von Papst Franziskus und dem Präsidenten des Lutherischen Weltbunds, Bischof Munib Younan, unterzeichnet; siehe offizielle deutsche Ausgabe http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2016/10/31/die_%C3%B6kumenische_erkla%C3%A4rung_von_lund/de-1269072 (Zugriff: 30.09.2021).

²¹ https://de.lutheranworld.org/sites/default/files/documents/declaration_of_intent_caritas_internationalis_and_lwf_de.pdf (Zugriff: 02.11.2021).

in aller Welt wurden aufgefordert, sich aktiv an der Aufgabe der nachhaltigen Entwicklung zu beteiligen und sich für die Beseitigung der extremen Armut einzusetzen. Unter diesen kirchlichen Organisationen wurden das Forum Katholischer Organisationen, in dem alle katholischen Wohlfahrtsverbände zusammengeschlossen sind, und die ACT Alliance (ACT steht für „Action by Churches Together“), eine Organisation von 145 Kirchen und kirchlichen Organisationen, die sich in über 100 Ländern für extrem arme und sozial ausgegrenzte Menschen einsetzen, genannt. Der LWB ist Mitglied der ACT Alliance und die Caritas Internationalis pflegt eine langjährige Zusammenarbeit mit dieser Organisation.

Ein Beispiel für diese Zusammenarbeit ist das Lager Zaatari für muslimische Geflüchtete in Jordanien. Die Arbeit der Hilfsorganisationen dort wird vom Flüchtlingskommissariat der Vereinten Nationen (UNHCR) koordiniert. In diesem größten Lager für syrische Flüchtlinge leben etwa 80 000 Menschen. 57% der Bewohner sind relativ jung, 20% sind Kinder unter fünf Jahren (von denen viele im Lager geboren wurden – jede Woche kommen dort etwa 80 Kinder zur Welt). Einer von fünf Haushalten wird von Frauen geführt. Auf einer Fläche von über 5 km² erstreckt sich eine „Stadt“ mit Baracken, Straßen und Geschäften (ca. 2500). Da die Fortbewegung in einem solchen Gebiet mit großen Schwierigkeiten verbunden ist, haben die Hilfsorganisationen in Zaatari Tausende von Fahrrädern bereitgestellt. Seit 2013 hat fast eine halbe Million Menschen das Lager durchlaufen. Laut einer Veröffentlichung aus dem Jahr 2014 war die Caritas vor allem in den Bereichen Ernährung, soziale Sicherheit und Gesundheitsfürsorge tätig, während sich der LWB auf die Gewährung von Unterkünften, psychologische Unterstützung und Kinderschutzprogramme konzentrierte. Sowohl Caritas als auch LWB führen eine Reihe von Aufklärungsprogrammen durch und leisten elementare Soforthilfe (Bereitstellung von Wasser, Hygieneartikeln usw.).

Während in Lund das Reformationsjubiläum vorbereitet wurde, läuteten in aller Welt über eine Woche lang die Kirchenglocken als Zeichen der Solidarität mit der syrischen Stadt Aleppo, die von schweren Kampfhandlungen betroffen war. Die Aktion begann in Finnland, initiiert Mitte Oktober 2016 von Pfarrer Teemu Laajasalo von der lutherischen Gemeinde in Kallio (Helsinki). Bald schlossen sich Kirchen in Australien, Europa und Nordamerika an; der Lutherische Weltbund und der Ökumenische Rat der Kirchen unterstützten die Initiative. Ziel der Aktion war es, die Öffentlichkeit für die Tragödie der syrischen Bevölkerung in Aleppo und anderen Teilen des Landes zu sensibilisieren. Auch wenn diese Themen oft weit weg zu sein

scheinen und in der Flut von Informationen unterzugehen drohen, sterben im Syrienkonflikt weiterhin täglich Zivilisten, darunter auch Kinder. Die Aktion wurde auch in Polen vernommen. Bischof Jerzy Samiec, Oberhaupt der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen und Präsident des Polnischen Ökumenischen Rates, setzte sich für diese Initiative ein, der sich viele evangelische und katholische Kirchengemeinden anschlossen.

In Polen ist der Polnische Ökumenische Rat (*Polska Rada Ekumeniczna*, PRE) tätig²². Die Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen gehört ihm seit seiner Gründung 1946 an. Dort kooperiert sie unter anderem mit evangelischen, orthodoxen und altkatholischen Kirchen und unterhält Kontakte zur römisch-katholischen Kirche. Die Vertreter der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen nehmen an den Ratsausschüssen teil und wirken bei der Organisation der Gottesdienste der Gebetswoche für die Einheit der Christen und des Weltgebetstages mit. Seit über 20 Jahren arbeiten die Caritas der römisch-katholischen Kirche in Polen, die Diakonie der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen, die Diakonie der Evangelisch-Reformierten Kirche in Polen und das Wohlfahrtszentrum „Eleos“ der Polnisch-Orthodoxen Kirche zusammen. Jedes Jahr organisieren sie zwei ökumenische Aktionen – die sog. „Heiligabend-Hilfe“ für Kinder im Advent und die Diakonie-Spendensammlung in der Fastenzeit, die ein gemeinsames Zeugnis dafür ablegen, dass Christen Menschen in Not helfen²³.

Der Polnische Ökumenische Rat führt auch Programme im Bereich der interreligiösen Beziehungen durch, wie etwa das Projekt „Ökumenische Beratungsstelle für Migration – Gastfreundliche Kirche“, dessen Ziel es ist, die Mitgliedskirchen des Rates bei der Vorbereitung von Menschen auf ihren Einsatz in der Migranten- und Flüchtlingshilfe zu unterstützen. Die am Projekt beteiligten Kirchen motivieren ihre Mitglieder zum Engagement und der Rat bietet Schulungen zur (seelsorgerischen) Begleitung von Migranten und Flüchtlingen an. Das Projekt stellt eine praktische Umsetzung der *Botschaft der Kirchen in Polen zur Flüchtlingsfrage*²⁴ dar. Am Sitz des Rates ist auch eine Beratungsstelle eingerichtet, deren Aufgabe es ist, Mitglieder der Kirchen über Einrichtungen und Organisationen, die Flüchtlingen und

²² Siehe zur Tätigkeit des Polnischen Ökumenischen Rates näherhin die Webseite ekumenia.pl (Zugriff: 06.05.2021).

²³ Siehe zu den gemeinsamen Aktionen näherhin die Webseiten <https://diakonia.org/pl/> und <https://caritas.pl>. (Zugriff: 06.05.2021).

²⁴ <https://ekumenia.pl/czytelnia/dokumenty-ekumeniczne/przeslanie-kosciolow-w-polsce-w-sprawie-uchodzcow/> (Zugriff: 06.05.2021).

Migranten helfen, mit Informationen zu versorgen sowie freiwilligen Helfern Auskünfte über Projekte zu erteilen und die Entwicklung neuer Projekte für Flüchtlinge und Migranten zu unterstützen.

Schließlich sei noch eine interreligiöse Initiative erwähnt, die in Polen im Februar 2021 ins Leben gerufen wurde. Zwölf Vertreter von Judentum, Islam und Christentum in Polen schlossen sich zur Gruppe „Gemeinschaft des Gewissens – Koalition des gegenseitigen Respekts“ zusammen. In einer gemeinsamen Erklärung hoben sie ihr Kernanliegen hervor: „Als Angehörige verschiedener Glaubens-, Volks- und Kulturgemeinschaften wollen wir mit unserer Stimme die Einigkeit in der Sorge um grundlegende Menschen- und Bürgerrechte zum Ausdruck bringen“²⁵.

Die „Gemeinschaft des Gewissens“ setzt sich gegen Ausgrenzung und Diskriminierung aufgrund religiöser, ethnischer oder kultureller Identität ein. Ihre Inauguration fand am 22. Februar 2021 online statt. Dabei wurde an die Völkermorde der letzten Jahrzehnte erinnert: Kambodscha, Osttimor, Jugoslawien, Darfur. Auch die „ethnische Säuberung“ des Volkes der Rohingya und die an der uigurischen Minderheit in China begangenen Verbrechen gegen die Menschlichkeit fanden Erwähnung. Die Mitglieder der „Gemeinschaft des Gewissens“ betonten, dass Massenverbrechen immer auf dem Boden des Hasses wachsen, und verpflichteten sich dazu, Menschenverachtung, Aggression und Anwendung körperlicher Gewalt gegen Einzelpersonen und ganze Gruppen aufgrund ihrer Identität entgegenzutreten: „In Zeiten der Krise der Autoritäten brauchen wir eine vernehmbare Stimme gegen den Hass zwischen den Menschen – die Stimme von Menschen des Gewissens, die im Namen des gegenseitigen Respekts zusammen auftreten, trotz aller bestehenden Unterschiede“²⁶.

Der „Gemeinschaft des Gewissens“ gehören Vertreterinnen und Vertreter der drei abrahamitischen Religionen Christentum, Judentum und Islam sowie von Minderheitenverbänden an: Imam Rafał Berger (Gemeinsamer Rat der Katholiken und Muslime, Co-Vorsitzender von muslimischer Seite), Dr. Ewa Józwiak (Präsidentin der Synode der Evangelisch-Reformierten Kirche in Polen), Rabbinerin Małgorzata Kordowicz (Israelitische Kultusgemeinde in Warschau), Prof. Stanisław Krajewski (Polnischer Rat der Christen und Juden, Co-Vorsitzender von jüdischer Seite), Mufti Tomasz Miśkiewicz (Muslimischer Mufti der Republik Polen), Zbigniew Nosowski (Polnischer Rat der Christen und Juden, Co-Vorsitzender von christlicher Seite), Pfarrer

²⁵ <https://www.wspolnotasumienia.pl> (Zugriff: 05.06.2021).

²⁶ <https://www.wspolnotasumienia.pl> (Zugriff: 05.06.2021).

Prof. Henryk Paprocki (Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie der Universität Białystok), Dr. Sebastian Rejak (Geschäftsführender Direktor des American Jewish Committee Central Europe), Bischof Jerzy Samiec (Bischof der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen), Rabbiner Michael Schudrich (Oberrabbiner der Republik Polen), Prof. Agata Skowron-Nalborczyk (Gemeinsamer Rat der Katholiken und Muslime, Co-Vorsitzende von katholischer Seite), Pfarrer Prof. Andrzej Szostek (Rektor der Katholischen Universität Lublin in den Jahren 1998–2004).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die lutherischen Kirchen der Welt, die im Lutherischen Weltbund zusammengeschlossen sind, darunter die Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen, sich aktiv am interreligiösen Dialog beteiligen und Initiativen ergreifen, die darauf abzielen, Vorurteile abzubauen und Brücken zwischen Konfessionen und Religionen zu schlagen. Es ist jedoch unmöglich, die integrativen Ressourcen von den desintegrativen Potenzialen zu trennen – sie sind wie die beiden Seiten derselben Medaille. Aufgrund des Postulats der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ lassen sich im Luthertum beide Tendenzen beobachten. Vieles hängt vom lokalen Kontext ab, in dem die jeweilige Landeskirche funktioniert. Es kommt auch vor, dass Integration oder Desintegration von den konkreten Einstellungen der Beteiligten beeinflusst werden. Das Liebesgebot ist eine integrierende Ressource, auf die wir zurückgreifen können, wenn es uns schwerfällt, Trennungen zu überwinden. Gott unterstützt keine Spaltungen, sondern er unterstützt die Menschen und inspiriert sie, sich für Versöhnung untereinander einzusetzen.

RESSOURCEN UND POTENZIALE DES ISLAM IN BEZUG AUF (DES)INTEGRATION

Einleitung

Im europäischen Migrations- und Integrationsdiskurs nimmt der Islam eine besondere Stellung ein. Oder anders formuliert: Der Islam ist das Kernthema der europäischen Integrationsdebatten der Gegenwart. Obwohl es sich dabei um die muslimischen Menschen handelt, ist ständig von ihrer Religion, dem Islam, die Rede. Er wird meistens als homogene Entität ins Gespräch gebracht. Aus empirischen Studien geht hervor, dass er überwiegend als Gefahr und Integrationshemmnis wahrgenommen wird.¹ Der Haupttenor der negativen Sicht der Öffentlichkeit liegt in der Überzeugung, dass der Islam die europäischen Werte und Normen ablehne sowie Gewalt und Terror produziere. Falls überhaupt von seiner Integration gesprochen werden soll, müsse er daher seine Integrationsfähigkeit und die dafür notwendige Reformierbarkeit beweisen.

Die Wissenschaft geht an den Sachverhalt erwartungsgemäß distanzierter heran. Sorgfältige Abhandlungen betrachten die Integration der Muslime und die Bewältigung der islamischen Herausforderung in gemeinsamen bzw. gegenseitigen Anstrengungen und Leistungen. Denn die Herausforderung hat mehrere Dimensionen, ohne die die Integration nicht ausreichend verstanden und gesteuert werden kann: (1) *Der* Islam als einheitliche Größe existiert nicht. Er muss in seiner Vielfalt betrachtet werden. Ausschlaggebend sind seine vielen Akteure und ihre enorm differenten und oft konträren Handlungen. (2) Radikalismus und Gewalt sind keine islameigenen Phänomene. Sie können in unterschiedlichen Kontexten mit unterschiedlichen sozialen, ökonomischen, kulturellen oder religiösen Motivationen vorkommen. (3) Insgesamt gilt es, die religiöse und kulturelle Pluralisierung in Bezug auf

¹ Vgl. Kai Hafez, Sabrina Schmidt, Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland, Sonderauswertung des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung von 2013, Gütersloh 2015; Stephan Vopel, Yasemin El-Menouar, Religionsmonitor – Sonderauswertung Islam 2015, Gütersloh 2015. Siehe auch für die Auswertung weiterer Studien Naika Foroutan, *Muslimbilder in Deutschland. Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte*, hrsg. v. Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 2012.

den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu verarbeiten und zu verkräften. Hierfür sind systemisch-politische Anstrengungen notwendig, um die Wechselwirkungen der zunehmenden Vielfalt im politisch-juristischen Rahmen zu regulieren. (4) Dieses Erfordernis führt gerade dazu, dass Verständnisse und Konzepte der Integration oder Desintegration vielfältig ausfallen. (5) Dadurch wird die genauere Erfassung der fördernden oder hemmenden Wirkung der Religion auf die Integration schwierig, aber auch unabdingbar. Denn es gibt empirische Studien und begründbare Indizien dafür, dass die muslimische Religiosität sowohl als Ressource der Integration wie auch als Hindernisquelle auftreten kann.

Von diesen Rahmenbedingungen ausgehend werden in diesem Beitrag folgende Sachverhalte besprochen: Zunächst wird die Problematik auf der Makroebene behandelt, um den Entstehungskontext der islam(ist)ischen² Herausforderung der Integration zu verstehen. Im zweiten Schritt wird die Integration in ihren Dimensionen näher beleuchtet, um überhaupt die Integrationsfähigkeit des Islam und/oder der Muslime sowie Ressourcen, Potenziale und Hindernisse besprechen zu können. Auf der Grundlage dieses Integrationsverständnisses können dann im dritten Schritt die integrationsfördernden Bestände und die integrationshemmenden Potenziale näher beschrieben werden. Zum Schluss des dritten Abschnitts wird die Bedeutung des interreligiösen Dialogs für die Integration angesprochen.

Entstehungskontext der islam(ist)ischen Herausforderung der Integration

Die kulturelle Moderne des letzten Jahrhunderts hatte die Religion als Ressource gar nicht gelten lassen. Die Moderne inklusive der Säkularisierung galt als ein linear fortschreitender und unaufhaltsamer Prozess, die Kultur selbst als verwandelbar. Die als rückwärtsgewandt gedachten religiösen und kulturellen Traditionen sollten und würden der Vernunft des technischen, ökonomischen und politischen Fortschritts nachgeben. Diejenigen Gegenden in der Welt, in denen die Modernisierung westlicher Prägung nicht stattfand, hätten die Chance einer nachahmenden und nachholenden Entwicklung. Modernisierung war die Entwicklungsideologie schlechthin.³ Die Überzeugung

² Die Schreibweise „islam(ist)isch“ soll zunächst darauf hinweisen, dass die Abgrenzung der extremistischen Auffassungen vom „normalen“ Islam bzw. Muslimsein nicht ausreichend erfolgt ist.

³ Wenn auch die Modernisierung in zwei Hauptzweige – Kapitalismus und Sozialismus – geteilt schien, war sie in beiden einer deterministischen Fortschrittsidee unterstellt. In beiden galt die Vorstellung eines linearen Geschichtsprozesses.

einer sozialdarwinistischen Politik, die die Gesellschaft durch Social-Engineering zu formen glaubte, setzte sich überall durch. Die dadurch entstandenen Entwicklungsdiktaturen in der sog. „Dritten Welt“ zeigten sich standhaft, obwohl sie als Übergangsphänomene gedacht waren. Schließlich hatte die iranische Revolution (1979) lange vor dem 11. September 2001 den westlichen Modernisierungsidealen einen paradigmatischen Denkkzettel verpasst. Das Ende der Sowjetunion und die dritte Welle der weltweiten Demokratisierungsprozesse gaben zunächst dem kapitalistisch-liberalen Kurs der Modernisierung einen Aufschub, der zur ideologischen Manifestation vom *The End of History* (Francis Fukuyama) führte. Liberalismus, Marktwirtschaft und Demokratie würden sich endgültig und überall durchsetzen. Der letzte Kraftakt am Ende der Geschichte bestünde nun darin, die nicht-westlichen Kulturen in die westliche Kultur zu assimilieren, nötigenfalls um den Preis, dass die Grundsätze der Freiheit und der Menschenrechte vorübergehend ausgeschaltet würden. Die Euphorie des westlichen Siegeszugs sollte jedoch von kurzer Dauer sein. An dessen Stelle trat der Pessimismus des *Clash of Civilizations* (Samuel P. Huntington), der durch den 11. September 2001 und die nachfolgenden Terroranschläge in Europa das öffentliche und politische Klima vergiftete. Fukuyama selbst räumte ein, dass in islamischen Ländern eine religiös gesteuerte Dynamik herrsche. Anschließend fand die bekannte Debatte über die Rückkehr der Religion weiteren Widerhall.

Diese kurze Übersicht der politischen Geschichte wurde aus zwei Gründen ins Gedächtnis gerufen: Zum einen dominiert in westlichen Diskursen weiterhin das deterministisch-positivistische Überbleibsel des eurozentrischen Fortschrittsglaubens, obwohl der Geschichtsdeterminismus wissenschaftlich überwunden scheint. Die technische und ökonomische Überlegenheit wirkt sich in ihrer neokolonialistisch-subtilen Art ungemindert auf die Kultur und Sozialstruktur anderer politischer Systeme und Lebenswelten aus. Vor diesem Hintergrund lässt sich die US-Amerikanische Migrationsforschung, die die kontinentaleuropäische Forschung weitgehend beeinflusste, verstehen. Sie befasst sich mit den großen Einwanderungsbewegungen in die USA im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in der Tradition geistes- und sozialwissenschaftlicher Evolutionstheorien. Am Ende der Integration stünde die vollständige Assimilation. Zum anderen wird dem westlichen Dominanzanspruch *der* Islam gegenwärtig als die größte reale Gefahr gegenübergestellt. Einige Wissenschaftler, wie der Franzose Oliver Roy, versuchten mit der im Westen tief verankerten Auffassung, *der* Islam sei rückständig und modernisierungsresistent, zu brechen, weil sich eine Modernisierung im Zusammenspiel

mit der Globalisierung bereits vollzogen habe, konnten sich jedoch nicht öffentlichkeitswirksam durchsetzen. Zwar rückt man mittlerweile von der Vorstellung, *den* Islam als einen homogenen Kulturraum zu betrachten, ab und versucht, den muslimischen Fanatismus vom Rest zu unterscheiden und in seinen Varianten genauer ins Visier zu nehmen. Trotz der Verheißungen der wissenschaftlichen Sorgfalt dominiert jedoch weiterhin das Konstrukt eines „Homo islamicus“ und stiftet große Verwirrung durch eine (Er-)Kenntnis, die sich in amorphen Begriffen ausdrückt: Fundamentalismus, Islamismus, politischer Islam, Salafismus, Djihadismus, muslimischer Radikalismus, islamischer/islamistischer Extremismus u. Ä. m.

Ohne diesen geschichtlichen Hintergrund der islam(ist)ischen Herausforderung können die Dimensionen der Integration der Muslime im Allgemeinen und die förderlichen wie hinderlichen Potenziale des Islam im Spezifischen nicht verstanden werden. Die Erklärungen der Entstehungsursachen des muslimischen Fanatismus sind so unterschiedlich und irritierend, dass die „islam(ist)ischen“ Gefahrenpotenziale in nationalen und internationalen Räumen nicht eindeutig benannt werden können: Ist dieser Fanatismus als Selbstidentifikation und/oder als Widerstandshaltung gegen Modernisierungsideologien, Verwestlichung und Hegemonieansprüchen entstanden? Was unterscheidet ihn (oder nicht) von weltweit erstarkendem Rechtsruck und Nationalismus, der sich auch gegen die kapitalistische Globalisierung wehren will? Stellt der Fanatismus eine die Religion instrumentalisierende Ideologie oder eine religiöse Wiederbelebung dar? Kann er tatsächlich den gesellschaftlichen Zusammenhalt in nationalen Räumen in den Abgrund treiben? Oder: Wird die islam(ist)ische Herausforderung (un)bewusst über ein überschaubares Gewaltpotenzial hinaus maßlos übertrieben? Ist dieser Fanatismus eine vorübergehende Fehlentwicklung oder ein langfristiges, strukturelles Phänomen?

Diese Fragen sind als Veranlassung weiterer Gedankenexperimente formuliert und bedürfen hier keiner spezifischen Behandlung. Sie sollten allerdings auf die Schwachstellen der Gefahrenkonstruktionen, deren Initialzündung *dem* Islam angelastet wird, hinweisen. Die quasi prophetische Verkündung, dass Europa islamisiert wird, wenn sich der Islam nicht europäisieren lässt, ist nicht aussagekräftiger als das Narrativ vom Ende der Geschichte. Untergangsszenarien wie *Deutschland schafft sich ab* von Thilo Sarrazin⁴ dienen lediglich als Panikmache. *Der Islam* dient hierbei dazu,

⁴ Thilo Sarrazin ist ein bekannter Politiker und Volkswirt, der leitende Positionen im öffentlichen Dienst (Deutsche Bahn AG, Deutsche Bundesbank) innehatte. Als SPD-Mitglied übernahm er von 2002 bis 2009 den Posten des Finanzsenators im Berliner Senat. Sein 2010

soziale Problemlagen zu plakatieren, Abgrenzungen zu symbolisieren und Konfliktlinien drastisch zu beschriften.

Ungeachtet der konfliktreichen Zukunftsszenarien lässt sich durchweg festhalten, dass der Islam keineswegs ein monolithischer Block ist und die muslimische Zukunft in Europa durch Vielfalt und Wandlung gekennzeichnet sein wird. Festzuhalten ist auch, dass eine Radikalisierungsspirale von ethnisch-chauvinistischen und religiösen Vernichtungsideologien, die das politische Klima künftig mehr belasten könnte, durch gemeinsame Anstrengungen unterbunden werden kann. Aus muslimischer Sicht wird der Erfolg oder Misserfolg der Radikalismusbekämpfung von Bedingungen abhängen, die sich in der partizipativ-gewährenden Integrationsauffassung und der dialogischen Aushandlung der Integrationspolitik artikulieren. Hierfür bietet der Islam reichlich Ressourcen, auf die im Folgenden näher einzugehen ist. Doch zunächst muss geklärt werden, was mit der Integration gemeint ist.

Integration, Desintegration und gesellschaftlicher Zusammenhalt

Über Integration wurde und wird viel gesprochen und geschrieben. Trotz der intensiven Diskussionen gibt es keine einheitliche Definition von Integration. Zudem sind alternative und komplementäre Begriffe wie Partizipation, Inklusion oder Eingliederung hinzugekommen. Die Aspekte der muslimischen Integration sind aufgrund der starken Verknüpfung mit der „islam(ist)ischen“ Herausforderung nicht überschaubar. Sie reichen von der Sprachkompetenz, Bildung und Arbeit als Mindestmaß über Identität und Zugehörigkeit bis hin zu den Dispositionen eines europäischen Islam. Weiterhin wird heftig darüber diskutiert, welche Rahmenbedingungen und Maßstäbe in nationalen Kontexten und auf der europäischen Ebene gelten sollen.

Im deutschsprachigen Raum konnte sich der Integrationsbegriff des Soziologen Hartmut Esser⁵ in den letzten zwei Dekaden durchsetzen. Die darin beschriebenen vier Dimensionen, wobei eine weitere über das Konzept Essers hinausgehende Dimension hinzugefügt werden muss, bieten ein

erschienenes Buch *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen* erregte großes Aufsehen. Demokratische Kreise, auch die SPD, waren über seine migranten- und muslimfeindlichen Thesen entsetzt, wohingegen diese von antimuslimisch-rassistischen Gruppen viel Zuspruch erhielten. Sarrazin setzte seine Abgrundsszenarien in weiteren Publikationen fort, die immer wieder in die Bestsellerlisten aufgenommen wurden.

⁵ Hartmut Esser, *Integration und ethnische Schichtung*, hrsg. v. Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung, Arbeitspapiere Nr. 40/2001.

geeignetes Orientierungs- und Analyseraster und werden in der Forschung und der Integrationspolitik stark rezipiert.

1. Die *strukturelle* Integration wird für die übrigen Aspekte als grundlegend angesehen. Sie bezieht sich auf die Angleichung der ökonomischen und politischen Beteiligung innerhalb des Gesamtsystems. Insbesondere handelt es sich um die Zugangschancen zu Bildung, Arbeit und Wohnung sowie um die Übernahme von Rechten und Pflichten.
2. Im vorrangig soziologischen Konzept Essers ist die *politisch-rechtliche* Dimension unterbelichtet und verdient eine gesonderte Behandlung. Vor dem Hintergrund der europaweit geführten Debatten über Menschenrechte der Minderheiten, politische Partizipation in demokratischen Systemen, Anpassungen des Religionsverfassungsrechts⁶ wie in Deutschland u. V. m. wird diese Hervorhebung der Vielschichtigkeit der Integration gerecht. Allein aufgrund der elementaren Systemidentifikation mit Demokratie und Rechtsstaat muss der Grad der politisch-rechtlichen Partizipation als einer der Grundindikatoren der Integration aufgewertet werden. Hierbei handelt es sich um die Gewährung der Menschen- und Bürgerrechte sowie um die öffentlich-rechtliche Anerkennung auf der einen und die Akzeptanz der Rechtsordnung sowie die Inanspruchnahme und aktive Nutzung von individuellen und kollektiven Rechten auf der anderen Seite. Die Bedeutung der politisch-juristischen Eingliederung ist insofern zu betonen als Muslime demokratisch-rechtsstaatliche Spielregeln dabei erst recht verinnerlichen können. Diese Vergewisserung ist die Voraussetzung dafür, dass die religiösen Belange durch pluralistisch-demokratische Aushandlungen möglichst konsensfähig zu regulieren sind.
3. Bei der *sozialen* Integration geht es um die Intensivierung der gesellschaftlichen Interaktionen und Zusammenkünfte. Dazu zählen soziale Kontakte, Freundschaften, Mitgliedschaften, Familiengründungen, Austauschbeziehungen, Netzwerke und all das, was eine Gettoisierung verhindern sollte.

⁶ Religionsverfassungsrecht“ ist der alternative Begriff zum „Staatskirchenrecht“ bzw. „Kirchenverfassungsrecht“ in Deutschland. Um die wachsende Pluralität der Religionslandschaft sowie die Gleichberechtigung aller Religionen und Weltanschauungen zum Ausdruck zu bringen, findet der neue Begriff immer mehr Verwendung. Abgesehen von der Trennung von Staat und Kirche gehören die weltanschauliche Neutralität des Staates sowie das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften zu den wesentlichen Merkmalen des „Religionsverfassungsrechts“.

4. Die *kulturelle* Integration, auch *Akkulturation* genannt, bedeutet die Aneignung von Fertigkeiten – z.B. Sprachkompetenz –, Werten, Normen, landeskundlichem Wissen, vor allem aber einer Rechtsordnung. Erst diese Fertigkeiten ermöglichen die Verständigung, d.h. das kommunikative Handeln in der Aufnahmegesellschaft.
5. Die *identifikatorische* Integration gilt schließlich als die Vollendung des Integrationsprozesses. Sie geht mit den subjektiven Empfindungen und einem Zugehörigkeitsgefühl einher, welches die Identifikation mit der hiesigen Gesellschaft impliziert.

Die Religion wird in den sozialen, kulturellen und identifikatorischen Kontexten unmittelbar wirkmächtig, kann aber auch die politisch-rechtliche und strukturelle Integration maßgeblich beeinflussen. Allerdings sind sowohl die Prioritäten der Integration als auch ihre konkrete Gestaltung nach wie vor höchst umstritten. Auf der Makroebene wird z.B. immer wieder gefragt, ob der Islam mit den Werten und Normen Europas oder einzelner Länder vereinbar ist. Muslimen wird schließlich eine kollektive Bringschuld angelastet, ihre Religion zu reformieren, um deren Integrationsfähigkeit zu beweisen. Die Reformvorstellungen und -erwartungen gehen wiederum weit auseinander und zwar unabhängig von der Zugehörigkeit zur Aufnahme- oder Migrantengesellschaft.⁷ Solche Fragen – inwiefern die Identifikation mit der Herkunftskultur oder religiöse Wertvorstellungen aufzugeben sind bzw. wie umfassend die Übernahme der Kultur- und Identifikationselemente des Aufnahmelandes sein soll – bleiben weitgehend ungeklärt. Ein grundsätzliches Dilemma, das die Disproportionen der normativen Gehalte der Integrationsaspekte aufzeigt, entsteht bei der Frage nach der demokratischen Rechtsordnung: Darf den Migranten die Aneignung der Kultur- und Identifikationselemente des Aufnahmelandes überhaupt vorgeschrieben werden? Wenn ja – in welchem Umfang soll dies geschehen? Wenn nicht oder nur begrenzt – wie kann Integration politisch gesteuert werden? Der Sinn der Rechtsordnung besteht nämlich nicht nur in der Erlernung und Akzeptanz von Pflichten, sondern auch in der Gewährleistung von Menschen- und Bürgerrechten sowie von Teilhabechancen. Insofern ist für die Integration nicht eine einseitige Bringschuld maßgeblich. Integration erfordert vielmehr gegenseitige Anpassung, daher die Ausweitung auf die gesamte Gesellschaft.

⁷ Siehe ausführliche Diskussion der Reform-Ansätze des europäischen Islam in: Ertugrul Sahin, *Europäischer Islam – Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität, Normativität und Empirizität*, Wiesbaden 2017.

Außerdem gehört es zu den gesicherten Erkenntnissen, dass in den meisten Fällen eine inter- oder transkulturelle und transnationale Mischung sowie multiple bzw. hybride Identitäten entstehen. In diesem Zusammenhang wird in Deutschland der heftige Streit um die *Leitkultur* höchst brisant⁸, weil sie weder konsensfähig bestimmt werden kann, noch Migranten aufgezwungen werden darf. Andernfalls würde Integration nichts anderes als Assimilation bedeuten. Dass dennoch die *Leitkultur* betont und beschworen wird, deutet auf das kulturalistische Framing struktureller und sozialer Probleme hin. Der Alternativbegriff *Leitstruktur*, der den normativ-juristischen Rahmen in den Vordergrund stellt, ist hingegen konkreter, konnte sich jedoch (noch) nicht durchsetzen.

In öffentlich-medialen Diskursen wird meistens nicht explizit formuliert, was das Ergebnis der Integration sein soll. Die Begründungen, dass Parallelgesellschaften und Gettoisierungen verhindert werden sollen, geben kein Endziel, sondern lediglich Etappenziele an. Hingegen ist etwa der gesellschaftliche Zusammenhalt, der mit dem Begriff der *Systemintegration* wiedergegeben werden kann, als Kernziel denkbar. Damit verbunden können der Abbau sozialer Ungleichheit und die Gewährung der Teilhabe am gesellschaftlichen und politischen Prozess als weitere Hauptziele deklariert werden. Diese lassen sich auf universelle Menschenrechte zurückführen und gut begründen.

In Bezug auf die Muslime dominiert jedoch der Sicherheitsaspekt die Diskurse so sehr, dass der Islam fast ausschließlich als Integrationsbremse dargestellt und somit seine Wirkung verzerrt wird. In der aktuellen Sicherheitsdebatte keimt ein bitterer Generalverdacht gegen die große Mehrheit der

⁸ Um bei Integrationsfragen eine normative Maßgabe zu finden, hatten die CDU-Politiker (Jörg Schönbohm 1998, Friedrich Merz 2000) den *Leitkultur*-Begriff, den zuvor Bassam Tibi erfunden und auf die europäischen Werte bezogen hatte, auf die deutsche Nationalkultur verengt und in die politische Debatte eingebracht. Seitdem wird heftig darüber gestritten, ob es eine unverzichtbare *Leitkultur* überhaupt gibt und/oder welche Traditionen, Werte, Normen etc. dazu gehören. Der Versuch des ehemaligen Bundesinnenministers Thomas de Maizière, mit einem Zehn-Punkte-Katalog die „deutsche *Leitkultur*“ zu bestimmen, konnte kaum zur Konkretisierung beitragen. In einem Interview des Deutschlandfunks brachte kürzlich der Kulturwissenschaftler Thomas Hecken einige Widersprüche auf den Punkt: „Man lobt die große deutsche Nationalkultur aus, sagt aber, das sei nichts, was man einem vorschreiben müsse, aber man muss es wohl offensichtlich doch vorschreiben, denn es versteht sich nicht von selbst. (...) Jedes Beschwören von *Leitkultur* zeigt geradezu schon, dass es keine gibt. Das ist das objektive Problem solcher Äußerungen.“ (www.deutschlandfunkkultur.de/leitkultur-debatte-jedes-beschwoeren-von-leitkultur-zeigt.2156.de.html?dram:article_id=385131, Zugriff: 18.07.2021)

Muslime auf, der die symbolischen Grenzen festigt und die allseitige, desintegrative Verunsicherung vertieft. Nicht selten wandelt sich der Verdacht zur Handlungsanleitung, infolge dessen sich die soziale Ungleichheit verfestigt. So leiden die muslimischen Akteure unter einem enormen sozialpsychologischen Druck und sind übermäßig und auf kräftezehrende Weise damit beschäftigt, gegen die Stigmatisierung und Blockierung ihrer Partizipation am gesellschaftlichen Geschehen vorzugehen, bevor sie überhaupt ihre integrative Leistung erbringen können. Offensichtlich ist die Integration *des* Islam nach weitverbreiteter Auffassung alleiniger Selbstzweck, der sich lediglich durch die Integrationswilligkeit und die Anpassungsleistung von Muslimen bewahrheiten muss. Die über den rechtlichen Rahmen hinausgehende, kulturell-normative Überladung der Anpassung beabsichtige, so die immer wiederkehrende muslimische Äußerung, die Züchtung eines verfremdeten Muslimseins und damit die völlige Assimilation der Muslime. Die muslimische Irritation, dass die Integration zulasten der muslimischen Identität geht, führt nicht selten zur Selbstisolierung.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, dass die Integration nicht auf eine einseitige Bringschuld begrenzt werden darf und die Reformbedürftigkeit des Islam keine spezifische Frage der Integrationsfähigkeit der Muslime ist. Konträre religiöse Wertvorstellungen sind ohne Zweifel vorhanden. Ihre Infragestellung ist wie etwa bei der Akzeptanz der Rechtsordnung, der religiösen Toleranz oder der Gleichberechtigung und Rollen der Geschlechter durchaus berechtigt. Die Regulierung solcher Problemfälle bedarf jedoch nicht zwingend einer Reform. Auf die betreffenden Lösungen kann übrigens so lange gewartet werden, bis sich eine Reform in konkreten Lebenswelten durchsetzt. Sowohl die islamische Tradition als auch die muslimische Migrationsgeschichte liefern eindrucksvolle Beispiele der faktisch-pragmatischen Anpassung an die Gegebenheiten in unterschiedlichen kulturellen und sozialen Räumen. Außerdem sind Ambivalenzen keine Eigentümlichkeiten des Islam. Sie betreffen insgesamt alle Religionen und Kulturen, so dass die Sonderbehandlung des Islam trügerisch ist. Es tut dringend not, insgesamt über die gesellschaftliche Funktion der Religion zu diskutieren. Vor diesem Hintergrund muss die erste Frage lauten: Kann die Integration durch eine Religion fördernd oder hemmend beeinflusst werden? Insgesamt ist die Rolle der Religion weiterhin ein ungeklärter und diskursbedürftiger Sachverhalt. Fest steht, dass die Prozesse der Integration oder Desintegration keine monokausalen Erklärungen zulassen, weshalb der religiöse Einfluss im Zusammenhang mit den wirtschaftlichen, politischen, sozialen, kulturellen

Dimensionen multikausal analysiert werden muss. Die ganze Problematik bekommt zusätzlich durch die postsäkulare Aufwertung der Religion neue Brisanz und wird noch komplizierter.

Der Haupttenor des folgenden Abschnitts liegt darin, dass eine Religion an sich weder als integrationsfördernd noch als integrationshemmend anzusehen ist. Sie ist eine amorphe Größe in großer Vielfalt. Sicherlich hat sie einen großen Reichtum an Ressourcen und Motivationen. Diese müssen jedoch erst im menschlichen, persönlichen und sozialen Handeln realitätswirksam aktiviert werden. Das religiöse Handeln nimmt erst in der Verflechtung mit anderen Einflussfaktoren individuelle und kollektive Gestalt an. Selbst diejenigen, die die Religion – den Islam – als eine unveränderbare und unverhandelbare Einheit sehen, verstehen und handeln im begrenzten, subjektiven Horizont ihres menschlichen Denk- und Wahrnehmungsvermögens. Deshalb ist es entscheidend, den Fokus auf die vielfältigen Spielarten der internalisierten Religion – der Religiosität – zu richten. Gerade die islamischen Quellen können so unterschiedlich interpretiert werden, dass sich dieselben Stellen gleichermaßen als Ressource oder Hemmnis deuten lassen.

Integrationsfördernde Ressourcen des Islam

Die empirischen Studien in Deutschland zeigen neben dem zunehmend negativen Islambild auch eine sinkende Bereitschaft der Mehrheitsgesellschaft, den Islam als gleichberechtigten Bestandteil und Bereicherung anzusehen. Entgegen der öffentlich-medialen Vorstellung, der Islam sei mit den Werten Europas nicht vereinbar und muslimische Religiosität führe zur Integrationsverweigerung, stellen die aktuellen empirischen Studien fest, dass die große Mehrheit der Muslime in Deutschland die zentralen gesellschaftlichen Grundwerte teilt und Nichtmuslimen und der deutschen Gesellschaft insgesamt offen gegenübersteht. Bemerkenswert ist ferner die Feststellung, dass die Integration eindeutig voranschreitet und die lebensweltliche Realität kaum mit den pauschal angenommenen und vielfach angeprangerten Parallelgesellschaften und Gettoisierungen der Muslime einhergeht.⁹ Stellt man die paradoxen Ergebnisse einander gegenüber, wird die Kluft zwischen dem gesellschaftlich verfestigten und normativ überladenen Integrationsverständnis einerseits und der Faktizität der vielfältigen muslimischen Lebenswelten

⁹ Diese Befunde gehen aus einer Studie der Bertelsmann-Stiftung von 2015 hervor; siehe deren Ergebnisse in: Stephan Vopel, Yasemin El-Menouar, *Religionsmonitor – Sonderauswertung Islam 2015*, Gütersloh 2015; Dirk Halm, Martina Sauer, *Lebenswelten deutscher Muslime*, Gütersloh 2015.

andererseits einmal mehr offenkundig. Noch brisanter ist der Befund, dass sich selbst bei Muslimen mit neofundamentalistischer Orientierung keineswegs zwingend ein Zusammenhang mit gesellschaftlicher Desintegration bzw. mangelnder Sozialintegration empirisch belegen lässt. Die Muster sozialer Integration bei Neofundamentalisten sind vielschichtiger und komplexer als bisher angenommen.¹⁰

Die empirisch nachgewiesenen Integrationsfortschritte weisen auf weitere Paradoxien hin: (1) Auch die Kluft zwischen den normativen Aufladungen der Integrationsbegriffe wird größer. Je mehr der strukturelle oder politisch-rechtliche Aspekt der Integration hervorgehoben wird, desto flüchtiger wird die kulturelle oder identifikatorische Integration. Das bedeutet also, dass eine stark kulturalistische Begriffsdeutung von Integration auf die strikte Einhaltung der demokratischen Werte verzichten müsste. Trotz dieses offenkundigen Widerspruchs geben sich die Befürworter der kulturellen und identifikatorischen Integration mit den Befunden der Bertelsmann-Studie solange nicht zufrieden, bis die islamisch-religiösen Symbole – sei es das Kopftuch, seien es die bärtigen Männer oder die Moscheen – aus dem öffentlichen Raum verschwinden. Eine Integrationspolitik, die diese Symbole verbietet und eine Leitkultur restriktiv durchsetzen wollte, wäre hingegen auf die völlige Assimilation ausgerichtet und mit der liberal-pluralistischen Demokratie nicht vereinbar. (2) Die fortschreitende Integration des Islam lässt durchaus vermuten, dass sich dessen eigene religiöse, kulturelle oder ethnische Ressourcen trotz gegenteiliger Behauptungen zum integrativen Vorteil wenden lassen. Dies lässt den Schluss zu, dass kulturalistische Kausalitätskonstrukte – bspw. wo der Islam ist, kann es keine Demokratie geben – schwer möglich sind. (3) Hinsichtlich der essentialistischen Religionsauffassungen der Muslime bedeutet dies, dass sich die Kraft des Faktischen gegenüber den normativ-dogmatisch überladenen Islamauffassungen einmal mehr behaupten kann. Die letzte Vermutung impliziert, dass der Islam wie jede andere Religion ambig ist und die islamischen Quellen so unterschiedlich interpretiert werden können, dass sich dieselben Überlieferungen und Narrative sowohl als Ressource wie auch als Hemmnis aktivieren lassen.

Aus diesen Gründen sollten die Verquickungen, aber auch die Inkonsistenzen zwischen den Dimensionen der Integration deutlich mehr Beachtung finden; zugleich sollte von der muslimischen Religiosität in ihrer komplexen

¹⁰ Yasemin El-Menouar, *Muslimische Religiosität: Problem oder Ressource?*, in: Peter Antes, Rauf Ceylan (Hg.), *Muslimen in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, Wiesbaden 2017, S. 225-264.

Vielfalt anstelle von *dem* Islam gesprochen werden. Nur auf dieser Grundlage kann erst festgestellt und differenziert diskutiert werden, welche Potenziale der Islam aufweist und wie diese – ob konstruktiv oder destruktiv – in die Realität transferiert werden.

Die verbreiteten problematischen Islam-Frames sowie die manifesten und latenten Stereotype, die als Integrationshemmnis wahrgenommen werden, sind bereits oben mehrfach herausgestellt worden. Im Folgenden sollen diejenigen Potenziale besprochen werden, in denen integrative Stützen zu finden sind.

An erster Stelle sind die ethischen Stützen zu nennen, die das affirmative Handeln der gesellschaftlichen Anbindung elementar fördern können. Die Glaubensgrundlagen des Islam, z. B. die Attribute Gottes, stellen umfassende schöpferische- und moraltheologische und sozialetische Handlungsmaximen bereit. Zu diesen gehören Barmherzigkeit, Menschenwürde, Nächstenliebe, Gerechtigkeit, Friedfertigkeit, Gemeinwohl, Solidarität, Bewahrung der Schöpfung und des Lebens, Aufrichtigkeit, Fairness, Anstand, Ehrlichkeit, Gastfreundschaft u. v. m. Bereits die erstgenannten ethisch-moralischen Werte sprechen ausdrücklich für ein weltumspannendes, humanistisches Ethos, in dem die gesamte Menschheit als Umma Gottes verstanden werden kann. Unterstützt wird diese Auffassung dadurch, dass aus dem Koran und der Sunna entgegen den weit verbreiteten Wahrnehmungen eines islamischen Exklusivismus sehr wohl pluralistische und dialogische Impulse herausgelesen werden können und sollten.¹¹ Als Anreiz für friedliches und solidarisches Miteinander dürfte bereits die islamische Version der Nächstenliebe ausreichen, die den Mystiker Yunus Emre zu folgendem Satz bewegte: „Liebe das Geschöpf um des Schöpfers willen“. Weitere, keineswegs spärliche Affirmationen stehen für einen pluralistischen Umgang mit anderen Kulturen und Religionen. Die erste muslimische Auswanderung (*hiğra*) erfolgte im Jahre 615 ins christliche Äthiopien und ist ein beredtes Exempel des Vertrauens und der respektvollen Begegnung mit der Christenheit. Der vom Propheten um das Jahr 622 geschlossene Vertrag von Medina lässt sich auch sehr wohl als praktiziertes und bejahendes Miteinander in religiöser Vielfalt interpretieren. Er zeigt Handlungsoptionen für den sozialen Frieden und den interreligiösen und -kulturellen Dialog auf. Will man im

¹¹ Vor allem lassen sich die Verse des Korans 5:48 und 49:13 in dieser Hinsicht interpretieren; siehe dazu Ertugrul Sahin, *Der muslimische Umgang mit Pluralität. Religionstheologische Überlegungen*, in: André Ritter, Werner Höbsch (Hg.), *Reformation und Islam. Ein Diskurs*, Leipzig 2019, S. 190-219.

Übrigen die gemeinsame, islamisch-europäische Geschichte nicht einfach auf Konfrontationen und Konflikte reduzieren, wird man viele Beispiele des gelungenen strukturellen und sozialen Zusammenhalts von Muslimen und Nicht-Muslimen in Spanien, Polen-Litauen und Russland sowie auf dem Balkan finden. Die dialogische Handlungsmaxime kann hierbei der Koran 5:48 liefern: „Wetteifert nun nach den guten Dingen!“

Ihrer Grundbotschaft nach lassen sich der Koran durchaus als Ethikbuch und die Sunna als ethische Praxis verstehen, wenn man sich ohne ideologische Voreingenommenheit undogmatisch an sie wendet. Nicht umsonst konnten die muslimischen Gelehrten eine Lehre der Moral und Ethik (‘ilm al-aḥlāq) entwickeln. Auf derselben Grundlage konnten sie über Ziele und Zwecke der Scharia (*maqāṣid aš-šarī‘a*) erschöpfend nachdenken und rechtsphilosophische Ansätze entwerfen. Dass dabei der historische und lokale Kontext immer mitbedacht wurde, ist auch für die gegenwärtige Kontextualisierung ausschlaggebend. Sucht man nach Anreizen für eine islamische Sozialethik, die für die Artikulation und Kommunizierbarkeit der religiösen Rede in säkularen Politik- und Gesellschaftsformationen nötig wäre, wird man zahlreiche Impulse in den Primärquellen und in der Wissenschaftstradition finden.¹² Der im Koran verwendete Kalifbegriff (*ḥalīfa*), der den Menschen zum Statthalter Gottes auf Erden im Sinne des Mahners und Schützers erklärt, liefert bereits ein geeignetes Fundament. Mit Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit verbunden, ergeben sich beste Anstöße für ein umfassendes Nachhaltigkeitsdenken. Nichts hinderte den Muslim daran, energisch für den Schutz des Menschen anvertrauten Guts, nämlich der Umwelt und der Ökologie, einzutreten. Er kann aus diesen Prinzipien heraus für soziale Gerechtigkeit oder gerechte (Um-)Verteilung des Reichtums plädieren und diese ohne weiteres mit seinen Pflichten der Armenabgabe (*zakāh*, *ṣadaqa*) oder der Sparsamkeit in Einklang bringen. Mit Genugtuung kann man feststellen, dass eine solide theologische Grundlage und eine reichhaltige Wissenschafts- und Erfahrungstradition vorhanden sind, die das nötige Potenzial bereitstellt, diskurs- und vermittlungsfähige Ethikangebote – beispielsweise eine Ethik des Zusammenlebens sowie eine Friedens-, Umwelt-, Wirtschafts-, Medizin- oder Arbeitsethik auszuarbeiten. Auf dieser Grundlage stünde für die Muslime nichts im Wege, eine (post)moderne Orientierung zu finden, Mitmenschlichkeit, Toleranz, Loyalität und Friedfertigkeit zu üben sowie

¹² Siehe zu den Ansätzen zeitgenössischer muslimischer Denker Hansjörg Schmid, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg i. Br. 2012.

Vielfalt zu würdigen und so ein Muslimsein im säkular-pluralistisch-liberalen Umfeld zu gestalten.

Unverbesserliche Islamkritiker oder buchstabengetreue muslimische Apologeten werden mit diesen Ausführungen weder einverstanden noch zufrieden sein. Die Realität des Migrantendaseins spricht auch nicht voll und ganz für die Erkennung und Ausschöpfung der aufgezeigten Potenziale. Abwehrhaltung, Abgrenzung, Feindseligkeit, Kriminalität, Fanatismus, Radikalismus, Gettoisierung und Ähnliches mehr gehören auch zur muslimischen Realität. Doch diese sind kein genügender Anlass, vom islamischen Sonderfall zu sprechen und weiter pessimistisch zu bleiben. Ähnliche negative Erscheinungen sind ebenso ein Teil der Lebenswirklichkeiten anderer Religionen, Kulturen, Ethnien und Bevölkerungsgruppen. Zu den genannten empirischen Befunden der gelungenen Integration lassen sich noch weitere Beobachtungen, Erfahrungen und Fortschritte hinzufügen. Nicht zu übersehen ist beispielsweise eine gut ausgebildete, deutsche, muslimische Mittelschicht aus der zweiten und dritten Generation der Einwanderer, die vor allem die strukturelle Integration vorantreibt. Das entstandene Unternehmertum, das eine nicht zu vernachlässigende ökonomische Größe geworden ist, hunderttausenden Menschen Beschäftigung ermöglicht und jährlich Umsätze in Milliardenhöhe erwirtschaftet, ist ein weiteres gutes Beispiel. Die muslimisch-zivilgesellschaftlichen Organisationen, Netzwerke und Initiativen, die in unüberschaubarer Anzahl in vielen gesellschaftlichen Sektoren, in Radikalismusprävention, Wohlfahrt, Sozial-, Jugend- und Flüchtlingsarbeit, Armenhilfe usw. tätig sind, bringen anerkanntswerte strukturelle, soziale und kulturelle Integrationsleistungen hervor. Wenn man sich nicht auf eine assimilatatorische Leitkultur festlegt, kann man sich der kulturellen Bereicherung erfreuen, die in Stadtfesten, Festivals, Musik, Film, Sport, Küche und Kunst entsteht, und diese als kulturelle Integration lobpreisen.

Sehr zu würdigen sind die Sozialleistungen der Moscheevereine, die den Gläubigen und Hilfsbedürftigen seit Jahrzehnten fast ausschließlich ehrenamtlich Halt und Geborgenheit bieten und dadurch die fehlende oder nicht vorgesehene staatliche und gesellschaftliche Unterstützung rekompensieren. Sie fungieren nicht selten als erste Anlaufstelle für Migranten, Arbeits- und Wohnungssuchende. Sie sind Orte der Bewältigung persönlicher Krisen durch die heilsamen Kräfte der Religion und zugleich Erfahrungsstätten psychologischer, kultureller und sozialer Ressourcen des Islam. Die Kritiker der Religionsgemeinschaften sollten auch daran denken, was aus den haltlosen und zerrissenen Menschen, vor allem aus der Jugend, geworden

wäre, wenn sie keinen Rückhalt in Moscheen gefunden hätten.¹³ In diesem Zusammenhang lässt die sichtbare Verwandlung von Hinterhofmoscheen in halbwegs repräsentative und funktionsgerechte Gebethäuser hoffen, dass das soziale Engagement, das integrative Angebot sowie die interkulturelle Kommunikations- und Vermittlungskompetenz zunehmend professioneller werden.

Abschließend ist ein kurzer Blick auf den interreligiösen Dialog angebracht, dem eine zentrale integrative Funktion zugesprochen werden kann. Er ist die bestmögliche Methode der Begegnung und Verständigung. Aus islamischer Sicht lassen sich seine religiösen Stützen bis auf die Lebenszeit Mohammeds im 7. Jahrhundert zurückverfolgen. Will man die gemeinsame Geschichte nicht einzig auf das gegnerische Konflikt- und Kriegsnarrativ reduzieren und den konstruierten Gegensatz von Islam und Christentum aufbrechen, stößt die Geschichtsschreibung auf den fruchtbaren Boden der dialogischen Begegnungen.¹⁴ Die nachfolgenden nahöstlichen und andalusischen Dialoge waren zwar nicht gänzlich frei von apologetisch-polemischen Charakter, konnten jedoch einen theologisch-philosophischen Austausch vollziehen, der die europäische Geistesgeschichte mitprägen sollte.

Mehrere gegenwärtige Initiativen greifen diese Tradition auf und vernetzen sich in Zusammenkünften wie etwa in sog. Abrahamischen Foren. Der Dialog erfährt insgesamt erfreulicherweise eine Intensivierung, die sich auf drei Ebenen beobachten lässt: Der Metadiskurs über den Dialog, die theologisch-religiösen Grundlagen und Kriterien des Dialogs in einzelnen Religionen und die Dialogpraxis. Zu beobachten ist eine große Bandbreite an interreligiösen und intertheologischen Dialoginitiativen und -formaten. Der interkulturelle und interreligiöse Dialog wird auf privater und öffentlicher, auf zivilgesellschaftlicher, religionsgemeinschaftlicher und politischer, auf ehrenamtlicher und dienstlicher Ebene praktiziert. Dementsprechend sind die Gesprächsthemen des Dialogs vielfältig. Es gibt kaum ein Thema, welches nicht ins Gespräch gebracht wird: Von Essenskulturen

¹³ Christel Gärtner, Linda Hennig, *Religion als Ressource zur Krisenbewältigung unter Bedingungen von Migration*, in: Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Religion(en) in der Einwanderungsgesellschaft. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 58. Band, 2017, S. 91–113.

¹⁴ Aufschlussreich ist hierfür die sogenannte *mağlis*-Literatur, die Diskussionen und Themen protokolliert, welche die muslimischen Herrscher mit den Angehörigen anderer Religionen, vor allem mit Christen und Juden führten. Siehe dazu Hava Lazarus-Yafeh (Hg.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, Wiesbaden 1999. Als ein bekanntes und viel diskutiertes Beispiel gelten die theologischen Diskussionen zwischen Theodor Abū Qurra und Johannes von Damaskus.

und Alltagsgewohnheiten, von der Kunst und Musik, Medizin, Ökologie, Astronomie über Erziehung, Religionspraxis, Sozialethik, politische Ordnung, gesellschaftlichen Zusammenhalt bis hin zu tiefgründigen moralischen, ethischen und theologischen Fragen. Man kann zugleich feststellen, dass der dialogische Austausch (noch) nicht herrschaftsfrei auf Augenhöhe stattfindet. Durch die Etablierung der islamisch-theologischen Studien in Deutschland wurde jedoch eine gute Basis dafür geschaffen, dass eine theologische Fundierung, Versachlichung, Intensivierung und Qualitätssteigerung des wissenschaftlichen und zivilgesellschaftlichen Dialogs erfolgt und fortgesetzt wird. Die bisherigen Ergebnisse des letzten Jahrzehnts nach ihrer Einführung im Jahre 2010 können sich sehen lassen. Gerade diese Erfolgsgeschichte der universitären Institutionalisierung der islamischen Theologie gibt ein Paradebeispiel für die Wirkkraft des dialogischen Vorgehens ab, auf die bei einer komplexen Integration im Sinne gegenseitiger Anpassung weiter aufgebaut werden kann. Ein herrschaftsfreier Dialog auf Augenhöhe bietet sich als die beste Aushandlungsform an, die dringend nötig ist, den europäischen Islam von normativ überspitzten Konflikten zu befreien und zukunftsträchtig gedeihen zu lassen.

Fazit

Die (post)säkulare Aufwertung der Religion billigt der Religion nicht nur zu, sich im öffentlichen Raum artikulieren zu dürfen. Die Berechtigung der religiösen Rede wird dadurch gestärkt, dass die Religion eine wesentliche Quelle von Werten und Normen ist, die zur Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Zusammenhalts, auf den die demokratische Ordnung angewiesen ist, beitragen. Dies gilt nicht nur für eine „landeseigene“ Religion. Vielmehr ist die religiöse Pluralität öffentlichkeitswirksam anzuerkennen. Die noch weit verbreitete politisch-öffentliche Verweigerung dieser Pluralität kann und darf nicht länger mit der angeblich fehlenden Integrationsbereitschaft und -fähigkeit begründet und legitimiert werden. Zum einen widerspricht es der pluralistischen und rechtsstaatlichen Demokratie, sich der religiösen Pluralität aus (leit-)kulturalistischen Gründen zu verweigern. Zum anderen ist der soziale Ausgleich zwischen Muslimen und anderen gesellschaftlichen Gruppen möglichst rasch zu bewerkstelligen, um den Zusammenhalt der Gesellschaft nicht zu gefährden.

Die obigen Ausführungen lassen folgende Schlussfolgerungen zu: (1) Die Rolle des Islam für die Integration wird generell übertrieben und durch die Islamismusdebatte maßlos negativ wahrgenommen. Eine Religion an

sich ist weder friedlich noch gewalttätig. Der mehrdimensionale Integrationsbegriff lässt eindimensionale Kausalerklärungen nicht zu. (2) Der entstandene Generalverdacht gegenüber dem Islam und den Muslimen legt mehr Stolpersteine in den Integrationsweg als die muslimische Religiosität selbst. (3) Alle Religionen sind ambivalent, der Islam auch. Er lässt jedoch eine große Ambiguitätstoleranz zu, die seine integrationsfördernden Ressourcen aktivieren und desintegrative Potenziale ausschalten lässt. (4) Die Muslime sind aufgerufen, ihre Religiosität und die Quellen ihrer Religion unaufhörlich zu reflektieren. Der Islam wird ihnen nicht abhanden kommen. Die nötige Gelassenheit können sie reichlich in den Quellen selbst und in der Tradition finden. (5) Die Mehrheitsgesellschaft ist dazu aufgerufen, etwaiges Nachsinnen über eine Domestizierung des Islam aufzugeben. Die Gesellschaft wird an der islam(ist)ischen Herausforderung nicht zusammenbrechen. Der *demokratische* Rechtsstaat hat größeres Potenzial als es der Gesellschaft bewusst ist. (6) Die Kraft des Faktischen wird die Integration voranbringen. Es ist mehr als angebracht, diese Kraft durch dialogische Aushandlungen auf Augenhöhe gedeihen zu lassen. Es sollte künftig viel mehr darum gehen, die demokratischen und religiösen Potenziale gemeinsam und unermüdlich zu beackern und für den (post-)säkularen Zeitgeist fruchtbar zu machen.



Prinzipien des interreligiösen Dialogs

In diesem Kapitel beschreiben wir:

- *welche Herausforderungen die monotheistischen Religionen gemeinsam meistern können,*
- *welche Erfahrungen sie aus dem ökumenischen und interreligiösen Dialog für das gesellschaftliche und politische Leben fruchtbar machen können,*
- *für welche Bereiche diese Erfahrungen besonders gut anwendbar oder gar notwendig wären.*

ÜBER DIE RELEVANZ UND PRINZIPIEN DES INTERRELIGIÖSEN DIALOGS. EIN PROBLEMMUMRISS

Das religiöse Paradox der heutigen Welt

Zu den im 20. und 21. Jahrhundert in Europa verstärkt auftretenden gesellschaftlichen Phänomenen gehört der Laizisierungsprozess – verstanden als Bedeutungsschwund von Religion in der Gesellschaft und im Bewusstsein des Einzelnen. Säkularisierungsprozesse betreffen alle Lebensbereiche des gesellschaftlichen Lebens in Europa, angefangen von der Trennung von Kirche und Staat über die „Säkularisierung des individuellen Bewusstseins“ bis hin zu Veränderungen innerhalb religiöser Institutionen und der Geisteshaltung derjenigen Menschen, die ihrer jeweiligen religiösen Tradition treu geblieben sind¹. Wissenschaft, Kultur, Recht oder Bildung werden heute nicht mehr unter dem Gesichtspunkt einer Konfession definiert. Religiöse Autoritäten haben angesichts einer wachsenden Religionsindifferenz und der sich ausbreitenden antiklerikalen Einstellungen in den Gesellschaften Europas inzwischen erheblich an Bedeutung verloren. Was die religiösen Institutionen selbst angeht, so haben die Säkularisierungsprozesse zur Entwicklung eines Werteppluralismus sowie zu größerer Akzeptanz für andere Konfessionen und Religionen und *last but not least* auch zur Übernahme säkularer Handlungsweisen im Rahmen eben dieser Strukturen beigetragen. Der Prozess der Laizisierung europäischer Gesellschaften zeigt sich unmittelbar im deutlichen Rückgang geistlicher Berufungen und in der schwindenden Teilnahme der Gläubigen an verschiedenen Formen des religiösen Kultes sowie in der sinkenden Bedeutung von Dogmen, die sich immer schwerer mit dem heutigen Wissensstand vereinbaren lassen. Die Doktrin von Fegefeuer, Hölle, Teufel oder der Auferstehung der Toten wird immer häufiger metaphorisch und nicht wortwörtlich aufgefasst. Selbst zentrale Grundannahmen der Religion werden heute nicht selten vom subjektiven Bewusstsein des Menschen betrachtet und umgedeutet. So ist es nicht verwunderlich, dass Gott vielfach als

¹ Irena Borowik, *Socjologia Religii Petera L. Bergera*, in: Peter Berger, *Święty Baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, übers. v. Włodzimierz Kurdziel, Kraków 2005, S. 3-16, hier S. 9; siehe Originalausgabe: Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967.

eine unpersönliche Kraft verstanden wird und die Kirche in der öffentlichen Wahrnehmung als eine rein soziale Institution erscheint – analog zu anderen gesellschaftlichen Körperschaften oder Organisationen².

Nach Erhebungen des Eurobarometers aus dem Jahr 2019³ bezeichnen sich im Durchschnitt 10% der Bürger der Europäischen Union als Atheisten und 17% als Nichtgläubige bzw. Agnostiker. Daraus ergibt sich ein Mittelwert von 27% aller EU-Bürger, die Religion in ihrem persönlichen Leben ablehnen. Diese Zahlen lassen sich auf die einzelnen EU-Länder auf unterschiedliche Weise übertragen. In Zypern beispielsweise deklarieren sich gerade einmal 2% der Bürger als Atheisten oder Agnostiker. In Tschechien leben hingegen 22% erklärte Atheisten und 34% Agnostiker. Nichtgläubige Menschen machen somit insgesamt 56% der Bürger dieses Landes aus. Kaum geringere Werte lieferte die Erhebung in den Niederlanden (52%), Schweden (50%) oder Frankreich (40%)⁴.

Der Säkularisierungsprozess mag sich in den EU-Ländern unterschiedlich entwickeln. In globaler Hinsicht stellt sich aber die religiöse Wirklichkeit gänzlich anders dar. So geben nahezu 90% der gesamten Menschheit an, auf irgendeine Art persönlich religiös zu sein, und 84% verweisen dabei auf ihre Zugehörigkeit zu bestimmten institutionalisierten Religionen, Konfessionen oder Glaubensgruppen⁵. Den Erhebungen von World Christian Database und World Religion Database⁶ zufolge bezeichnen sich knapp 11% der Weltbevölkerung als nichtgläubig (Atheisten und Agnostiker). Geht man

² Peter Berger, *Święty Baldachim, Elementy socjologicznej teorii religii*, übers. v. Włodzimierz Kurdziel, Kraków 2005, S. 102-166.

³ European Commission, Eurobarometer: <https://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/SPECIAL/surveyKy/2251> (Zugriff: 18.12.2020).

⁴ Vgl. Erhebungen zur gesellschaftlichen Religiosität des Pew Research Center von 2018: <https://www.pewforum.org/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/> (Zugriff: 02.12.2020) sowie Erhebungen des Meinungsforschungsinstituts CBOS zur Religiosität unter Jugendlichen in Polen „Jugend 2018“: <https://www.cinn.gov.pl/portal?id=1475772> (Zugriff: 10.11.2020).

⁵ Pew Research Center, *Pew-Templeton Global Religious Futures Project 2016*: http://www.globalreligiousfutures.org/explorer#/?subtopic=15&chartType=bar&year=2050&data_type=percentage&religious_affiliation=all&destination=to&countries=Worldwide&age_group=all&pdfMode=false&gender=all (Zugriff: 26.12.2020).

⁶ Todd M. Johnson, Brian J. Grim (Hrsg.), *World Religion Database*, Leiden-Boston 2020: <https://www.worldreligiondatabase.org/> (Zugriff: 18.12.2020); Todd M. Johnson, Gina A. Zurlo (Hrsg.), *World Christian Database*, Leiden-Boston 2020: <https://worldchristiandatabase.org/> (Zugriff: 18.12.2020).

jedoch davon aus, dass – laut diesen Erhebungen – der Zuwachs an Gläubigen institutionalisierter Religionen im Weltmaßstab durchschnittlich bei 1,33% pro Jahr liegt und die Weltbevölkerung jährlich um 1,21% zunimmt, wird es 2050 weltweit – so die Prognose – rund 8,5% Menschen geben, die sich als Nichtgläubige bezeichnen, und der Anteil der Gläubigen wird auf über 91% steigen⁷. Offenkundig ist Religiosität also sowohl als individuelles Bewusstsein als auch in Form einer institutionellen Zugehörigkeit tief in den gesellschaftlichen Strukturen der heutigen Welt verwurzelt. Das Phänomen der breite gesellschaftliche Kreise erfassenden Laizisierung spielt zwar in Europa eine sehr bedeutende Rolle, geht aber global nicht über die Schwelle von 11% der Weltbevölkerung hinaus, wobei das Ausmaß der Laizisierung in den folgenden Jahrzehnten eher geringer zu werden scheint.

Zudem muss angemerkt werden, dass sich Globalisierung und Migrationsbewegungen in der heutigen Welt wesentlich auf deren *religiöse Pluralisierung* auswirken. Nach Angaben des UNO-Hochkommissars für Flüchtlinge erreichte die Zahl der Zwangsumsiedlungen im Jahr 2019 ein Höchstniveau von über 79 Mio. Menschen. Das heißt, bei 1% der Menschheit handelt es sich um Zwangsmigranten⁸. Die Internationale Organisation für Migration (IOM) weist darauf hin, dass diese Zahl auf 272 Mio., d.h. auf 3,5% der Weltbevölkerung steigt, wenn zu den erzwungenen Umsiedlungen weitere Migrationskategorien hinzugezählt werden, darunter Erwerbsmigration⁹. Dies bedeutet, dass ungefähr jede/r Dreißigste auf der Welt zu irgendeiner Art von Migranten gehört und nicht in ihrem/seinem Heimatland wohnt. Infolge der Migration haben Religionen und Konfessionen eine unbegrenzte geographische und kulturelle Reichweite, die sich nicht nur auf die kosmopolitischen urbanen Ballungsgebieten der USA, Australiens oder Westeuropas erstreckt, wo verschiedene christliche Glaubensrichtungen seit Generationen mit jüdischen, muslimischen oder hinduistischen Strömungen koexistieren.

⁷ Gina A. Zurlo, Todd M. Johnson, Peter F. Crossing, *Christianity 2019: What's Missing? A Call for Further Research*, in: International Bulletin of Mission Research 2019, S. 1-11: <https://www.gordonconwell.edu/wp-content/uploads/sites/13/2019/04/ZurloG2-Christianity-2019-fromSage10-01-2018.pdf> (Zugriff: 03.12.2020, S. 3-7 (Zugriff: 03.12.2020); Brian J. Grim, Todd M. Johnson, Vegard Skirbekk, Gina A. Zurlo, in: *Yearbook of International Religious Demography 2018*, Leiden 2018, S. 13-17.

⁸ UNHCR, *Global Trends: Forced Displacement in 2019*, United Nations High Commissioner for Refugees 2019: <https://www.unhcr.org/globaltrends2019/> (Zugriff: 28.12.2020).

⁹ Marie McAuliffe, Binod Khadria (Hrsg.), *World Migration Report 2020*, International Organization for Migration, Geneva 2020: https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2020.pdf?language=en (Zugriff: 27.12.2020).

Bedeutung des interreligiösen Dialogs

Die Bedeutung von Religion für den Einzelnen und die Gesellschaft sowie das enge Miteinander verschiedener Konfessionen in der heutigen, globalisierten Welt sind wichtige Faktoren, die auf die Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs sowohl auf lokaler Ebene als auch weltweit zwischen Gesellschaften und Völkern hindeuten. Die in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext lebenden Glaubensgemeinschaften müssen sich natürlich mit gemeinsamen Herausforderungen auseinandersetzen, vor denen die jeweilige Gemeinschaft, z.B. einer Stadt, eines Viertels oder einer Straße, steht. Es ist gut, wenn diese Communities dabei gemeinsam zugunsten einer größeren Gemeinschaft, deren Teil sie bilden, handeln und so deren Lebensqualität erhöhen. Die Herausforderungen, mit denen Nationen und die gesamte Menschheit heute konfrontiert sind, betreffen auch die Religionen, zumindest in deren organisatorisch-sozialer Dimension. Klimaveränderungen, demographische Probleme, bewaffnete Konflikte, ökonomische Spaltung der Menschheit¹⁰ oder Migrationsbewegungen¹¹ sind nur einige wenige Beispiele für die Herausforderungen, denen sich die Menschheit im 21. Jahrhundert stellen muss. Dies sind Probleme, gegenüber denen die Religionen als wesentliche Komponenten der menschlichen Existenz sowie als enorm wichtige gesellschaftliche Organisationsstrukturen der Menschheit nicht gleichgültig sein dürfen.

So wie ein integriertes Vorgehen von Gemeinschaften auf der Ebene von Städten oder Bezirken dabei hilft, die vor lokalen Communities stehenden Herausforderungen erfolgreich zu bewältigen, so sollte auch der globale Dialog zwischen Religionen dazu führen, das Potential aller Menschen zur Lösung der die gesamte Menschheit betreffenden Probleme besser zu nutzen. In diesem Zusammenhang gewinnen die berühmten Worte von Hans Küng besondere Bedeutung: „Es wird keinen Frieden zwischen den Völkern ohne Frieden zwischen den Religionen geben. Es wird keinen Frieden zwischen den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen geben. Es wird keinen Dialog zwischen den Religionen ohne Grundlagenforschung in den Religionen geben“¹². Küng ist ein Initiator des internationalen Projekts *Global Ethic Movement*, dessen Ziel u.a. darin besteht, auf fundamentale Werte hinzuweisen,

¹⁰ Oxfam International, *Extreme inequality and essential services*: <https://www.oxfam.org/en/what-we-do/issues/extreme-inequality-and-essential-services> (Zugriff: 28.12.2020).

¹¹ UNHCR, „*Figures at the glance*.“ *United Nations High Commissioner for Refugees 2019*: <https://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html> (Zugriff: 28.12.2020).

¹² Hans Küng, *A Global Ethics for Global Politics and Economics*, Oxford 1998, S. 78, 305.

die allen Weltreligionen und philosophischen Systemen gemein sind und die die Grundlage für „eine globale Ethik einer zunehmend globalisierten Welt“ und den Dialog zwischen unterschiedlichen Weltanschauungen bilden sollten¹³. Ein Ergebnis der Arbeit Küngs bildet die Erklärung *Toward a Global Ethic*, die 1993 vom Parlament der Weltreligionen angenommen wurde¹⁴.

Das Wesen des interreligiösen Dialogs

In vorliegendem Artikel folge ich dem allgemeinen Verständnis von Dialog als einer Interaktion mit dem/der Anderen, der/die anders erlebt und anders denkt als ich, damit wir einander besser verstehen, besser erleben und uns in die gemeinsame Wirklichkeit besser einbringen können¹⁵. In diesem Sinne kann der interreligiöse Dialog als ein Prozess verstanden werden, der zum gegenseitigen Verständnis von Personen und Institutionen trotz der von ihnen vertretenen unterschiedlichen religiösen Überzeugungen führt und es ihnen erlaubt, miteinander zu leben und zusammenzuarbeiten. Unter dem Begriff „Dialog“ als solchen verstehe ich dabei nicht nur jede Form von verbaler Kommunikation, sondern auch sämtliche Arten von positiven Interaktionen, Beziehungen und Kooperationen zwischen Menschen unterschiedlicher religiöser Traditionen – sowohl auf personeller als auch institutioneller Ebene. Dabei bleibt jede Seite ihrer Tradition treu, respektiert aber zugleich die Freiheit der Überzeugungen des jeweiligen Dialogpartners. So gesehen lässt sich innerhalb des interreligiösen Dialogs folgende Differenzierung vornehmen:

- *einen Dialog des Kopfes* – eine Ebene der Ratio, auf der wir intellektuell zu denen neigen, die sich von uns unterscheiden, um von ihnen zu lernen,
- *einen Dialog der Hände* – eine praktische Ebene, auf der wir zusammenarbeiten, um die Welt, in der wir alle leben, zu einem besseren Ort zu machen,
- *einen Dialog des Herzens* – eine emotionale Ebene, auf der wir unsere gefühlsmäßigen Erfahrungen mit denjenigen austauschen, die sich von uns unterscheiden,

¹³ The Global Ethic Project: <https://www.global-ethic.org/the-global-ethic-project/> (Zugriff: 29.12.2020).

¹⁴ *Declaration Toward a Global Ethic*, Parliament of the World's Religions 1993: <https://cloudlogin02.world4you.com/index.php/s/2A1vP2p6nrJzxZe> (Zugriff: 17.12.2020); *Towards a Global Ethic: An Initial Declaration of the Parliament of the World's Religions*, Parliament of the World's Religions 2005: https://www.global-ethic.org/wp-content/uploads/2020/12/WEW_2018.pdf (Zugriff: 17.12.2020).

¹⁵ Leonard Swidler, *Dialogue for Interreligious Understanding*, New York 2014, S. 19-34.

- *einen Dialog des Geistes* – eine kontemplative Ebene, auf der wir uns gemeinsam, z.B. durch Meditieren, in das vertiefen, was unausgesprochen, intuitiv und absolut ist¹⁶.

Ein so verstandener interreligiöser Dialog setzt sich nicht zum Ziel, Überzeugungen zu vereinheitlichen, die sich unterscheidenden Religionstraditionen aufzuheben oder eine Tradition der anderen unterzuordnen und die jeweilige Religion gleichsam zu kolonisieren. Er will vielmehr eine gemeinsame Existenz aufbauen und zu einer gemeinsamen Entfaltung verschiedener religiöser Strömungen unter Wahrung ihrer Eigenständigkeit beitragen. Ausdruck einer so begriffenen *Gemeinschaft in der Vielfalt* können gegenseitiges Verständnis und Empathie sein, die von der Achtung unterschiedlicher Traditionen und deren weltanschaulichen Grundlagen bzw. religiösen Praktiken begleitet werden. Eine so verstandene Einheit kann sich auch in gemeinsamen sozialen, kulturellen oder humanitären Aktivitäten äußern, die zum Aufbau einer Zivilgesellschaft¹⁷ oder – breiter gefasst – zur Schaffung eines globalen Friedens führen. Ein so begriffener Dialog kann sich schließlich auch insofern positiv auswirken, als eine Gemeinschaft höherer Ordnung erreicht wird – die Überzeugung von der allen Religionstraditionen zugrundeliegenden *metaphysischen* Einheit.

Auf eine solche fundamentale Einheit zwischen den vielfältigen Religionstraditionen machte u.a. Friedrich Schleiermacher im 19. Jahrhundert aufmerksam. In seiner Abhandlung *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* definiert er den Kern der Religion per se als allgemeines Intuitionsgefühl der Vereinigung mit dem Absoluten – als Bewusstwerdung dessen, dass der Mensch in seiner Endlichkeit einen integralen Teil des Ganzen – des Gottuniversums – darstellt: „[...] Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, [...] von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen.“¹⁸ Eine so verstandene

¹⁶ Swidler, *Dialogue for Interreligious Understanding*, S. 19.

¹⁷ Wojciech Szczerba, *Protestantyzm ewangelikalny a społeczeństwo obywatelskie. Oblicza Reformacji*, in: *Theologica Wratislaviensia*, Bd.12 (2017) S. 143-159.

¹⁸ Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 1958, S.36: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Schleiermacher,+Friedrich/%C3%9Cber+die+Religion/2.+%C3%9Cber+das+Wesen+der+Religion> (Zugriff: 02.04.2021).

Religion lässt sich in verschiedene Lehrtraditionen einreihen und in verschiedene gesellschaftliche Strukturen einfügen, deren Formen vom jeweiligen kulturellen Kontext abhängig sind. Traditionelle Religionen exemplifizieren einen bestimmten geschichtlichen Augenblick, in dem sie geformt und geprägt wurden, sowie eine konventionelle Sprache, in der sie ausgesprochen wurden. Darauf sind auch die formal-theologischen Unterschiede zwischen dem Judentum, dem Christentum oder dem Islam zurückzuführen. Obgleich die konfessionelle Wirklichkeit in der Welt differenziert ist, liegt ihr nach Schleiermachers Überzeugung eine endgültige universale Wahrheit – ein gemeinsamer Nenner unterschiedlicher Religionstraditionen als Grundlage für die Einheit der Menschheit zugrunde. Schleiermachers Konzeptionen wurden u.a. von Rudolf Otto, John Hick, Hans Küng, John Cobb, Leonard Swidler oder Catherine Cornille weiterentwickelt¹⁹.

Der vorab skizzierte interreligiöse Dialog kann als eine Vorstufe eines umfassenderen Dialogs zwischen unterschiedlichen – nicht unbedingt religiösen – Weltanschauungen und Traditionen betrachtet werden. Dieser umfassendere Dialog stützt sich auf die Kommunikation, die durch gegenseitige Akzeptanz und eine auf das Wohl der gesamten Menschheit ausgerichtete Zusammenarbeit zum Verständnis der Weltanschauungen und Kulturen anderer Menschen führt. Der Europarat bezeichnete 2008 – im Jahr des Interkulturellen Dialogs – diesen Dialog als

„offenen Meinungs austausch, der auf der Grundlage von Achtung und gegenseitigem Verständnis zwischen Einzelnen und Gruppen mit unterschiedlicher Herkunft, unterschiedlichem ethnischen, kulturellen, religiösen und sprachlichen Erbe geführt wird. [...] Ziel des interkulturellen Dialogs ist es, die verschiedenen Zugangs- und Sichtweisen der Welt besser verständlich zu machen, Zusammenarbeit und Teilhabe (bzw. die Entscheidungsfreiheit) zu stärken, es den Menschen zu gestatten, sich zu entwickeln und zu verändern, und Toleranz und Achtung des anderen zu fördern.“²⁰

¹⁹ Harry Oldmeadow, *Rudolf Otto, The East and Religious Inclusivism*, in: Carole M. Cusack, Christopher Hartney (Hrsg.), *Religion and Retributive Logic: Essays in Honor of Professor Garry W. Trompf*, Leiden 2010, S. 229-244; John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven 2004; Hans Küng, *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, Garden City 1986; John Cobb, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia 1982; Leonard Swidler, *After the Absolute, The dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 2000; Catherine Cornille, *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, New York 2008.

²⁰ Europarat, *Weißbuch zum Interkulturellen Dialog. „Gleichberechtigt in Würde zusammenleben“*, Straßburg 2008, S. 17: <https://rm.coe.int/09000016804ec0e2> (Zugriff: 04.04.2021).

Den breiten interkulturellen Dialog bezeichne ich auch als einen Dialog unter den Weltanschauungen – also einen Dialog, bei dem der andere Mensch ungeachtet seiner Weltanschauung respektiert wird. Ein solcher Dialog gewährt nicht nur allen Religionen, sondern auch allen areligiösen Weltanschauungen uneingeschränkte Meinungsfreiheit. Dieser Dialog bekehrt nicht, beurteilt nicht, diskreditiert nicht, sondern behandelt jeden Menschen mit Würde und als ebenbürtigen Dialogpartner. Er führt zum gegenseitigen Verständnis, zur gegenseitigen Akzeptanz und zu gemeinsamen – dem Gemeinwohl dienenden – Initiativen. Ein so verstandener Dialog ist einem zunehmend säkularisierten Europa, wo sich nahezu 30% aller Bürger als Atheisten oder Agnostiker bezeichnen, überaus bedeutsam.

Nach Auffassung von Zofia Wilk-Woś ist der interkulturelle Dialog auch ein sehr wichtiges Instrument im Prozess des gegenseitigen Verstehens, insbesondere vor dem Hintergrund von Konflikten, Missverständnissen oder unfairen Stereotypen kultureller oder weltanschaulicher Art. Integrationsprozesse von Migranten in den einzelnen europäischen Ländern können als gutes Beispiel für Situationen dienen, in denen der interkulturelle Dialog eines der Hauptinstrumente ist, mit denen potentiellen Konflikten vorgebeugt und Frieden gestiftet werden kann – durch Vertiefung des gegenseitigen Verständnisses zwischen Menschen unterschiedlicher Traditionen, Religionen oder Weltanschauungen²¹.

Prinzipien des interreligiösen Dialogs

Catherine Cornille macht in ihrem Artikel „Conditions for Inter-Religious Dialogue“²² auf fünf Grundvoraussetzungen für einen konstruktiven interreligiösen Dialog aufmerksam. Als erstes nennt die Autorin die *Demut*, die dem Menschen dabei hilft, die Begrenztheit seiner eigenen Religion, die die unendliche Wahrheit auf „endliche“ Art und Weise erfasst, anzuerkennen sowie Respekt für andere Religionen, die sich auf dieselbe endgültige Wirklichkeit beziehen, zu entwickeln. Als zweites weist Cornille auf das *Engagement* für die eigene Religionstradition als Voraussetzung für einen interreligiösen Dialog hin. Diese Hingabe erlaubt es, den echten Dialog zwischen den Religionen von der „Erforschung der Religion zum Zwecke der

²¹ Zofia Wilk-Woś, *The Role of Intercultural Dialogue in the EU Policy*, in: Journal of Intercultural Management, Bd.2 Nr.1 (2010) S. 78-84.

²² Catherine Cornille, *Conditions for Inter-Religious Dialogue*, in: dies. (Hrsg.), *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*, Chichester 2013, S. 20-34.

persönlichen Entfaltung”²³ zu trennen. Ein derartiges Engagement bewirkt, dass der Mensch seine eigene Religion verantwortungsvoll repräsentiert, zugleich aber auch andere Religionstraditionen respektiert, die von ebenso engagierten Personen vertreten werden. Drittens liegt dem Dialog zwischen den Religionen die Annahme von der *gegenseitigen Verbindung* von Religionen zugrunde, die per definitionem als diesseitige Widerspiegelungen der endgültigen Wirklichkeit fungieren, gemeinsame existentielle Fragen des Menschen aufgreifen und mit identischen, praktischen Herausforderungen des Lebens, wie z.B. die familiäre Versöhnung oder Kindererziehung, ringen. Als vierte Regel für den interreligiösen Dialog nennt Cornille die *Empathie*, die es der einen Seite des Dialogs ermöglicht, die Religion der anderen Seite aus der Sicht deren Anhänger zu verstehen. Ein konstruktiver Dialog erfordert eine gewisse Bereitschaft, wenigstens ansatzweise über die Kategorien der eigenen Religion hinauszugehen und auf Lehre und Praxis der anderen Religion gleichsam von innen zu blicken. Eine fünfte unerlässliche Voraussetzung für den interreligiösen Dialog ist nach Ansicht von Cornille die *Gastfreundschaft*, für die das Zelt des biblischen Abraham stehen kann, das nach allen vier Seiten hin – als Zeichen der Hospitalität für jeden Fremden – offen war. Der interreligiöse Dialog verlangt nach Gastfreundschaft, um mit Sympathie auf den Menschen, der sich zu einer anderen Religion bekennt, zu schauen. Eine solche Einstellung befähigt dazu, Wahrheiten, die die andere Religion lehrt und die der Dialogpartner vertritt, nachzuvollziehen und wertzuschätzen.

Ähnlich fasst der ehemalige US-Präsident Barack Obama die Praxis des interreligiösen Dialogs auf, was in seinen zwei berühmten Reden von 2016 im Islamzentrum in Baltimore²⁴ und seinen Beiträgen zum National Prayer Breakfast²⁵ zutage trat. Dabei verwies Präsident Obama auf die Notwendigkeit, (1) *einander zu besuchen*, (2) *die Geschichte* der jeweiligen Dialogpartner *kennenzulernen* und (3) deren Rolle in der Gesellschaft *wertzuschätzen*. Zugleich betonte er, dass es nötig sei, (4) *einander die Wahrheit zu sagen*, und (5) *im Einklang mit fundamentalen Werten der eigenen Religionstradition zu leben*. Erst auf dieser Grundlage sei es möglich, (6) *seine „Feinde“ klar*

²³ Cornille, *Conditions for Inter-Religious Dialogue*, S. 23.

²⁴ *The President Speaks at the Islamic Society of Baltimore*: <https://youtu.be/LRRVdVqJ-dw> (Zugriff: 3.12.2020).

²⁵ *President Obama Speaks at the National Prayer Breakfast*: <https://youtu.be/MxB-dzH66wZo> (Zugriff: 3.12.2020).

zu verstehen, wobei im Umgang mit ihnen (7) die *Angst verschwinde* und im Gegenzug (8) *ein Gefühl der Solidarität* entstehe²⁶.

Aus den vorab skizzierten Grundlagen für den interreligiösen Dialog lassen sich einige weitere allgemeine Grundsätze ableiten. Erstens gilt es aufzuzeigen, dass der interreligiöse Dialog *nicht dazu da ist, die Religion zu verteidigen* – weder die eigene Konfession noch die Religion als solche. Sein Ziel ist nicht, Apologetik zu betreiben. Und wenn der Dialog zur gesellschaftlichen Stärkung der Religion führt, so ist dies gewissermaßen ein Nebeneffekt des interreligiösen Dialogs.

Zweitens baut der interreligiöse Dialog auf *dem gegenseitigen Respekt* der Beteiligten auf, die eine Interaktion nach dem Prinzip der *Gleichheit* eingehen. Der interreligiöse Dialog darf nicht auf der Überlegenheit einer Seite gegenüber der anderen basieren. Er darf nicht darauf ausgerichtet sein, dass eine Religion durch eine andere aufgesaugt wird. Der interreligiöse Dialog darf in der Konsequenz nicht dem Proselytismus dienen, obwohl sich ein Religionswechsel einzelner Dialogteilnehmer – unter der Grundannahme, dass der Mensch frei ist und der Argumentation seines Gesprächspartners voll und ganz zustimmen kann –, nicht ausschließen lässt.

Drittens sollte der interreligiöse Dialog auf der *Offenheit* seiner Teilnehmer beruhen. Die am Dialog beteiligten Personen sollten die Freiheit haben, die für ihre Religionstraditionen fundamentalen Überzeugungen zum Ausdruck zu bringen – im Wissen, dass ihnen dabei Respekt entgegengebracht wird. Gleichzeitig sollten sich die Dialogteilnehmer frei fühlen, subjektive, tiefe religiöse Überzeugungen zu offenbaren, selbst wenn diese den orthodoxen Ansichten innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft nicht unbedingt entsprechen. Auf diese Weise kann der interreligiöse Dialog seinen authentischen Charakter wahren und die Dialogpartner dazu befähigen, einen offenen, tiefgründigen Meinungs austausch zu pflegen.

Viertens kann der interreligiöse Dialog sowohl auf der akademischen und hierarchischen als auch der praktischen Ebene dazu führen (und er sollte es auch tun), *eine Überzeugungsgemeinschaft zu schaffen* – trotz aller Unterschiede in den Positionen der einzelnen Dialogpartner. Jede Überzeugungsgemeinschaft kann dabei den Charakter praktischer Haltungen, weltanschaulicher Überzeugungen oder religiöser Konzeptionen aufweisen. Die *Abrahamitischen Religionen* – Judentum, Christentum und

²⁶ Shanta D. Premawardhana, *8 Principles of Interfaith Relations from President Obama*, „Parliament of the World’s Religions“: <https://parliamentofreligions.org/articles/8-principles-interfaith-relations-president-obama> (Zugriff: 28.12.2020).

Islam – können einander im gegenseitigen Verständnis der Heiligen Schriften oder in Hinblick auf das vertretene Gottes- bzw. Menschenbild immer wieder näher kommen. Vertreter unterschiedlicher Religionen können sich für die gesellschaftliche Wertschätzung anderer Religionen einsetzen. Die Dialogpartner können gemeinsame Entscheidungen treffen – zugunsten der Gesellschaft, deren Teil sie sind.

Handelt es sich beim interreligiösen Dialog definitionsgemäß um einen Friedensprozess, so sollte er *zur Festigung oder Stiftung des Friedens*, zum Verständnis und Respekt zwischen den Religionen führen, die zwar die diesseitige Wirklichkeit auf unterschiedliche Weise deuten, aber zugleich den Anspruch erheben, Verkünder der endgültigen Wahrheit zu sein. Dieser Friede, dieses Verständnis und diese Wertschätzung zwischen den Religionen sollten sich auf den Frieden, das Verständnis und die Wertschätzung in der Gesellschaft übertragen, deren integralen Bestandteil die Religionen darstellen.

Berücksichtigt man schließlich die dynamischen Veränderungen in der heutigen pluralistischen, globalisierten Welt, die sich mit weltweiten Herausforderungen wie Klimawandel, demographische Transformation oder Industrierevolution 4.0 auseinandersetzen muss, so sollte der interreligiöse Dialog *aufrechterhalten, erneuert und wiederhergestellt* werden. Das ist wichtig, um aus Fehlern zu lernen und damit neue Generationen im Dialog an die Stelle der scheidenden treten können. Denn erst so stellt sich der interreligiöse Dialog den Herausforderungen der Religionen im 21. Jahrhundert, in denen sich die Hoffnungen, Wünsche und Sorgen von Milliarden von Menschen in der heutigen Welt manifestieren.

Der Dialog in der Praxis

Lassen sich aber derartige Forderungen auf die Wirklichkeit des Menschen im 21. Jahrhundert übertragen? Gehört der interreligiöse Dialog zum Alltag von Gemeinschaften in einer globalisierten Welt? *Koexistenz und praktischer Dialog* von in lokalen Gemeinschaften lebenden Menschen unterschiedlicher Konfessionen und Religionstraditionen wecken zumindest in Westeuropa grundsätzlich – auch wenn sie von Spannungen geprägt sind – keine größeren Zweifel. Menschen verschiedener Religionen besuchen dieselben Schulen, gehen in dieselben Läden oder zu denselben Behörden. Sie zahlen gemeinsam Steuern, und in lokalen Communities sind sie zum Wohle einer größeren Gemeinschaft tätig, deren Teil sie sind. Nicht selten nehmen sie an interreligiösen gesellschaftlich-kulturellen Initiativen teil. In Polen sind

die Aktivitäten des Breslauer Viertels des Gegenseitigen Respekts der vier Konfessionen ein gelungenes Beispiel für diesen praxisorientierten Dialog²⁷.

Die *akademische Dimension des interreligiösen Dialogs* scheint sich ebenfalls in der heutigen westlichen Welt zu bewähren. Wissenschaftler unterschiedlicher Konfessionen kommen auf zahlreichen Symposien und Konferenzen zusammen, um ihre Forschungsergebnisse zu präsentieren. Zu den Ergebnissen dieser Aktivitäten gehören u.a. gemeinsame Studien zu theologischen Themen, die aus verschiedenen religiösen bzw. weltanschaulichen Perspektiven erstellt werden. Viele Universitäten regen diese Art des intensiven Meinungsaustausches von Vertretern verschiedener Wissenschaftsdisziplinen auf speziellen Foren und Plattformen an. In Polen bilden die Aktivitäten der Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung²⁸ oder der Evangelischen Hochschule für Theologie²⁹ gute Beispiele für solche Tätigkeiten, durch die der akademische interreligiöse Dialog gefördert wird. Die praktischen Früchte dieser Tätigkeiten bestehen aus Publikationen³⁰, Tagungen³¹, Festivals³² und interreligiösen Kongressen³³.

Wie gestaltet sich vor diesem Hintergrund der interreligiöse Dialog auf höchster Ebene – auf der *Ebene der Hierarchie* – der einzelnen Konfessionen und Religionen? Initiieren die hierarchischen Amtsträger einen Dialog, an dem sie nach dem Prinzip der Gleichheit, Achtung und Offenheit teilnehmen? Es ist zu hoffen, dass die bisherigen Animositäten durch Initiativen wie die Gebetstage in Assisi³⁴ oder die Aktivitäten des Weltkirchenrates schrittweise überwunden werden können und sich die hierarchischen Vertreter der

²⁷ Breslauer Stiftung „Viertel des Gegenseitigen Respekts der vier Konfessionen“: <http://www.fundacja4wyznan.pl/n/> (Zugriff: 15.03.2021).

²⁸ Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung: <https://www.krzyzowa.org.pl/pl/> (Zugriff: 15.03.2021).

²⁹ Evangelische Hochschule für Theologie: <https://www.ewst.pl/> (Zugriff: 15.03.2021).

³⁰ Z.B. Wojciech Szczerba, Mariusz Turowski, Jacek Zieliński (Hrsg.), *Teologia bliźniego. Obraz bliźniego a obraz Boga w religiach monoteistycznych*, Białystok 2010.

³¹ Z. B. Konferenz *Theologie des Nächsten*. Das Bild des Nächsten und das Gottesbild in den drei monotheistischen Religionen – dem Judentum, dem Christentum und dem Islam: <http://isni.pl/teologia-blizniego-2/> (Zugriff: 15.03.2021); Diskussionspanel *Bonhoeffer und der interreligiöse Dialog*: <https://www.ewst.pl/2015/04/bonhoeffer-a-dialog-miedzyreligijny/> (Zugriff: 15.03.2021).

³² www.fkp.wroclaw.pl (Zugriff: 15.03.2021).

³³ Z. B. Zweiter Breslauer Kongress für Interreligiösen Dialog: <https://www.youtube.com/watch?v=3t4o3t1B15g> (Zugriff: 15.03.2021).

³⁴ Stanley J. Samartha, *One Christ – Many Religions*, Oregon 2015, S. 14-19.

Kirchen und Religionsgemeinschaften dadurch näher kommen. Dennoch führen Aussagen wie die Erklärung „*Dominus Iesus*“ über die *Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* (IV, 17) der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre³⁵, die die Bedeutung anderer Religionen und Konfessionen gegenüber der römisch-katholischen Kirche abzuwerten scheinen, eher dazu, dass die Wirksamkeit des *hierarchischen* Dialogs weiterhin fraglich bleibt.

Der heutige ökumenische und interreligiöse Dialog entwickelt sich bereits seit über hundert Jahren³⁶. Seine Errungenschaften sind beachtlich, zumindest auf europäischem Boden. Dennoch hat dieser Dialog noch einen langen Weg vor sich, der von lehramtlichen Differenzen, einer schwierigen Geschichte und einer partikulären Politik kirchlicher oder kirchlich-politischer Einrichtungen gekennzeichnet ist³⁷. Zudem stehen einem erfolgreichen interreligiösen Dialog häufig ungelöste innere Probleme der jeweiligen Konfession im Wege, die deren Glaubwürdigkeit in den Augen der öffentlichen Meinung in Zweifel ziehen oder gar infrage stellen. Terrorakte fundamentalistischer religiöser Splittergruppen, Kollaboration hierarchischer Amtsträger mit politischen Regimen, Finanzskandale in Religionsgemeinschaften oder Sexualdelikte – all das sind nur wenige, aber aussagekräftige Beispiele aus den letzten Jahrzehnten. Es bleibt zu hoffen, dass diese Probleme in den kommenden Jahren zunehmend gelöst werden und der sich fortentwickelnde interreligiöse Dialog auf der Basis gegenseitiger Partnerschaft, Aufgeschlossenheit, Aufrichtigkeit und Lauterkeit der Absichten nicht an Dynamik verliert.

³⁵ Kongregation für Glaubenslehre, *Erklärung „Dominus Iesus“ über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* (06.08.2000): http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_pl.html (Zugriff: 15.03.2021).

³⁶ Huibert van Beek (Hrsg.), *A Handbook of Churches and Councils: Profiles of Ecumenical Relationships*, World Council of Churches, Geneva 2006; Walter Kasper, *Ecumenical Movement in the 21st century*, World Council of Churches 2005: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/jwg-rcc-wcc/the-ecumenical-movement-in-the-21st-century> (Zugriff: 01.12.2020).

³⁷ Samuel Kobia, *Challenges Facing the Ecumenical Movement in the 21st Century*, World Council of Churches 2005: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/ecumenical-movement-in-the-21st-century/foundational-texts/challenges-facing-the-ecumenical-movement-in-the-21st-century> (Zugriff: 15.12.2020); Walter Kasper, *Current Problems in Ecumenical Theology*, The Holy See 2003: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20030227_ecumenical-theology_en.html (Zugriff: 01.12.2020).

GRUNDSÄTZE DES INTERRELIGIÖSEN DIALOGS AUS DER SICHT DES JUDENTUMS

Die gegenwärtige Diskussion innerhalb des Judentums bezieht sich u.a. auf die Möglichkeiten des Dialogs mit anderen Religionen und den diese repräsentierenden Gemeinschaften. Die Gründe für die Anknüpfung des interreligiösen Dialogs sind vielfältig – von der Idee der Ökumene über von außen kommende Initiativen bis hin zum Versuch der Verbesserung der sozialen Beziehungen sowie der Prävention von Antisemitismus und anderer Formen der Diskriminierung. Wie in anderen europäischen Ländern erfüllen die Dialoginitiativen auch in Polen eine wichtige Rolle, denn sie gestalten die gesellschaftlichen und religiösen Beziehungen und nehmen die Diskussion über die Geschichte der Juden und ihrer Vernichtung im Zweiten Weltkrieg auf. Im heutigen Israel haben die Dialoginitiativen das bessere Kennenlernen und die friedliche Koexistenz verschiedener religiöser Gruppen zum Ziel – vor allem der jüdischen, muslimischen und christlichen Bevölkerung, aber auch anderer Gruppen sowohl auf israelischem Staatsgebiet als auch in den Grenzgebieten und Nachbarländern. Die Identifizierung der Dialoginitiativen und ihrer Grundsätze aus der Sicht des Judentums und der jüdischen Gemeinschaft bedarf also einer Darstellung der Geschichte dieser Beziehungen und einer ganzen Palette von Elementen, die eine Anknüpfung und Fortsetzung des Dialogs auf sehr verschiedenen Ebenen ermöglichen.

Der Aufbau des Dialogs

Der in Australien lebende Rabbiner Fred Morgan hat vor einigen Jahren in einem Text, der den fünfzigjährigen Zeitraum seit der Konzilserklärung *Nostra Aetate* zusammenfasst, auf die wichtige Tatsache hingewiesen, dass die christlich-jüdischen Beziehungen – darunter der interreligiöse Dialog – in den vergangenen fünf Jahrzehnten zwar zu einem der dominierenden Diskussionsthemen der jüdischen Theologen geworden sei, was aber nicht bedeute, dass diese Themen nicht schon früher im Diskurs präsent gewesen waren¹. Seit dem Altertum betrafen die Interpretationen religiöser Schriften

¹ Fred Morgan, *Jewish Perspectives on Jewish-Christian Dialogue over Five Decades*, in: „European Judaism: A Journal for the New Europe“ 48, 2 (2015), S. 3–22.

auch die Beziehungen zu anderen Religionen, konzentrierten sich aber auf die Analyse religiöser Dogmen sowie auf die Wahrnehmung anderer Religionen im Kontext der Tora und des jüdischen Religionsrechts.

Die meisten Texte zum christlich-jüdischen Dialog nennen das Jahr 1965 als wegweisendes Datum – natürlich in Zusammenhang mit der vom Zweiten Vatikanischen Konzil verkündeten Erklärung *Nostra Aetate* vom 28. Oktober 1965. Dieses Dokument „leitete eine völlig neue Ära in den katholisch-jüdischen Beziehungen ein, die sich durch größere Offenheit und Erneuerung auszeichnete (...)“² – diese Worte des Rabbiners Elliot N. Dorff aus Los Angeles stehen stellvertretend für zahlreiche ähnliche Einschätzungen. Über die Reaktionen der jüdischen Seite auf die Fortschritte der Beratungen des Konzils schrieb unter anderem der Rabbiner Daniel F. Polish in *Dialog aus jüdischer Sicht*, wobei er die Evolution der Haltung der Kirche auch unter dem Einfluss von Hinweisen führender Persönlichkeiten der jüdischen Gemeinschaft hervorhob³. Die Veränderungen betrafen Schlüsselfragen, die in der Erklärung des Konzils in endgültiger Form formuliert wurden, sowie generell die Denkweise in Hinblick auf die Juden – nicht nur in Kategorien der Vergangenheit, sondern auch mit Blick auf die gegenwärtige Lage, zu der auch der 1948 gegründete Staat Israel gehört. In den folgenden Jahren entstanden zahlreiche Initiativen, die allgemein als dialogfördernd aufgefasst wurden und einen offeneren und kritischeren Blick auf die Vergangenheit sowie eine Diskussion über die Zukunft der gegenseitigen Beziehungen und die Koexistenz dieser beiden Religionen in vielen Regionen der Welt beinhalteten.

Ein wesentlicher Baustein des interreligiösen Dialogs waren für die jüdische Gemeinschaft und ihre Anführer neben den internen Diskussionen vor allen Dingen die Verlautbarungen des Heiligen Stuhls, die eine Ebene des Dialogs formten, eine Veränderung des Verhältnisses zu den Anhängern des Judentums und der jüdischen Gemeinschaft insgesamt ermöglichten (also einer Gruppe, die sich nicht nur durch ihre Religion definiert, sondern auch durch ihre Staatsangehörigkeit bzw. Volkszugehörigkeit). Als außerordentlich

² Elliot N. Dorff, *Watykańskie dokumenty na temat dialogu z perspektywy żydowskiej* [Vatikanische Dokumente zum Thema Dialog aus jüdischer Sicht], in: W. Chrostowski (Hg.), *Żydzi i chrześcijaństwo w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie-Tyńcu 24-27 IV 1988* [Juden und Christen im Dialog. Materialien des Internationalen Theologischen Kolloquiums in Krakau-Tyńiec], Warszawa 1992, S. 85–106, hier S. 86.

³ Daniel F. Polish, *Dialog z perspektywy żydowskiej* [Dialog aus jüdischer Sicht], in: W. Chrostowski (Hg.), *Żydzi i chrześcijaństwo w dialogu* [Juden und Christen im Dialog ...], S. 42–56.

notwendigen und positiven Schritt auf dem Weg zu einer Normalisierung der gegenseitigen Beziehungen wurde die offizielle Stellungnahme des Vatikans in der Erklärung *Nostra Aetate* aufgenommen, die in den Folgejahren um zwei Dokumente ergänzt wurde, die ihre praktische Umsetzung unterstützen sollten: *Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung „Nostra Aetate“ Nr. 4*, herausgegeben 1974 von der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, und die Arbeitshilfe *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*, veröffentlicht 1985 von derselben Kommission. Beide Texte waren vor allem an Prediger und Katecheten adressiert. Insbesondere in letzterer fanden sich Hinweise bezüglich der kirchlichen Lehre über Juden und den Judentum sowie die richtige Auffassung und Vermittlung des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament, die Betonung der jüdischen Wurzeln des Christentums, Erörterungen über das Bild der Juden im Neuen Testament und ein vertieftes Nachdenken über die Zukunft des christlich-jüdischen Verhältnisses.

Die vorab genannten Dokumente, die auf christlicher Seite einen über die allgemein wahrgenommenen positiven Grundaussagen hinausgehenden Dialog initiierten, weckten mit der Zeit jedoch Zweifel bezüglich verschiedener Einzelheiten. Für die jüdische Gemeinschaft waren folgende Aspekte von wesentlicher Bedeutung: der kritische Blick der katholischen Kirche auf ihre Einstellung gegenüber den Juden in den vergangenen Jahrhunderten samt den daraus zu ziehenden Schlussfolgerungen, das Abgehen von alten Wahrnehmungsmustern und die Verurteilung jeglicher Formen von Diskriminierung – dies war die in der Erklärung *Nostra Aetate* enthaltene allgemeine Anweisung, die in den darauffolgenden Instruktionen bezüglich ihrer Auslegung präzisiert wurde. Infolge der christlich-jüdischen Diskussionen und zahlreichen Begegnungen auf unterschiedlichen Ebenen erblickten die offiziellen Vertreter den dringenden Bedarf, alles zu unterlassen, was Merkmale einer „Lehre der Verachtung“ gegenüber Juden und dem Judentum aufwies oder aufweisen konnte, und versuchten zugleich, eine neue Sprache der Zusammenarbeit und gegenseitigen Achtung zu entwickeln.

Die Beratungen des Konzils in den 1960er Jahren und die Gründung weiterer Institutionen zur Entfaltung des Dialogs mit nichtchristlichen Religionen, darunter dem Judentum, durch Papst Paul VI. (u.a. das Sekretariat für die Nichtchristen und die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum) bewirkten die Verknüpfung des Dialogs der Kirche mit Juden und Judentum und dem innerchristlichen Ökumenismus. Diese Maßnahmen

führten auch zu Reaktionen auf jüdischer Seite, insbesondere zur Gründung des Internationalen Jüdischen Komitees für interreligiöse Konsultationen (International Jewish Committee for Interreligious Consultations, IJCIC) mit Sitz in New York und Genf. Diesem Gremium gehören Vertreter der weltweit wichtigsten jüdischen Organisationen an: Amerikanisch-Jüdisches Komitee (American Jewish Committee, AJC), Anti-Diffamierungs-Liga (Anti-Defamation League, ADL), Vereinigung B'nai B'rith International (BBI), Zentralkonferenz amerikanischer Rabbiner (Central Conference of American Rabbis, CCAR), Jüdischer Rat Israels für interreligiöse Beziehungen (Israel Jewish Council on Interreligious Relations, IJCIR), Rabbinische Versammlung (Rabbinical Assembly, RA), Rabbinischer Rat von Amerika (Rabbinical Council of America, RCA), Union für Reformjudentum (Union for Reform Judaism, URJ), Orthodox Union (Union of Orthodox Jewish Congregations of America, OU), Vereinigte Synagoge des konservativen Judentums (United Synagogue of Conservative Judaism, USCJ) und Jüdischer Weltkongress (World Jewish Congress, WJC). Die Aufzählung aller dieser an der Arbeit des Komitees beteiligten Organisationen zeigt nicht nur die Differenziertheit der jüdischen Gesellschaft, sondern macht auch die völlig anderen Entscheidungsstrukturen in Hinblick auf die Mechanismen der Anknüpfung eines Dialogs auf jüdischer Seite deutlich, insbesondere das Fehlen der etwa für den Katholizismus kennzeichnenden Zentralisierung, in deren Rahmen Grundsätze und Prioritäten – auch für den interreligiösen Dialog – von oben vorgegeben werden. In die Ausweitung des Dialogs, der nominell als religiös bezeichnet wird, sind nicht nur die verschiedenen Zweige des Judentums repräsentierenden Organisationen eingebunden, sondern auch gesellschaftliche und politische Institutionen. Die Interaktion mit der christlichen Welt bedeutet für viele Juden nicht nur Kontakt mit Mitgliedern von Kirchen und Glaubensgemeinschaften sowie deren offiziellen Vertretern, sondern auch mit Behörden, Bürgern und Institutionen in Ländern, die allgemein als christlich geprägt gelten (mit deutlicher christlicher Bevölkerungsmehrheit, die im Staat dominiert) und in denen viele Juden weiterhin leben und arbeiten. Auffallend ist außerdem, dass das Engagement für einen umfassender verstandenen Ökumenismus, aber auch für den jüdisch-christlichen Dialog, unter den orthodoxen Juden deutlich geringer ausfällt. Vertreter der liberaleren Strömungen des Judentums nehmen in weitaus höherem Maße an diesem Dialog teil, der für sie auch eine gesellschaftlich-geschichtliche Dimension aufweist und – wie Jerzy Kichler, einer der aktiven Mitglieder der Jüdischen Glaubensgemeinschaft in Breslau, bemerkt – eine konkrete

Art der Verbesserung der heutigen Welt darstellt, eine praktische Umsetzung der jüdischen Idee des *Tikkun Olam*.

Vertreter des Internationalen Jüdischen Komitees für interreligiöse Konsultationen (International Jewish Committee for Interreligious Consultations, IJCIC) nahmen erstmals im Dezember 1970 in Rom an einem Arbeitstreffen mit der katholischen Seite, vertreten durch die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, teil, bei dem ein „Memorandum“⁴ verabschiedet wurde, das den Dialog als wichtigstes Instrument des gegenseitigen Verhältnisses aufzeigt. Infolge dieser bahnbrechenden Begegnung wurde auch das Internationale Katholisch-Jüdische Verbindungskomitee (International Catholic-Jewish Liaison Committee, ICJLC) ins Leben gerufen, dessen erste Zusammenkunft 1971 in Paris stattfand. Seither trifft sich das Komitee alljährlich, um ausgewählte Aspekte der katholisch-jüdischen Beziehungen zu erörtern. Unterbrochen wurden diese interreligiösen Begegnungen auf höchster Ebene nur einmal zu Beginn der 1990er Jahre angesichts des zugespitzten Konflikts um das Karmelitinnenkloster in Oświęcim/Auschwitz.

Dialog im Kontext der schmerzlichen Vergangenheit

Die Diskussion über die Präsenz des Klosters auf einem Gelände, das zur Infrastruktur des ehemaligen nationalsozialistischen Konzentrations- und Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau gehört, war eine der Herausforderungen für den erfolgreich fortgesetzten Dialog. Die Angelegenheit zog wesentlich breitere Kreise und umfasste die generelle Präsenz religiöser Symbole an Schauplätzen der Judenvernichtung und die Frage des Gedenkens aus jüdischer und polnischer Sicht. Der Konflikt wurde letztlich beigelegt und das Kloster an einen Standort außerhalb der ehemaligen Lagerstrukturen in unmittelbarer Nachbarschaft des in Übereinkunft mit jüdischen Organisationen und Bischofskonferenzen aus ganz Europa eingerichteten Zentrums für Dialog und Gebet verlegt⁵. Die in Zusammenhang mit dem Konflikt ausgebrochene Diskussion geht jedoch weiter, auch wenn sich die Aspekte, auf die diese sich konzentriert, ändern. Von wesentlicher Bedeutung ist weiterhin das Kennenlernen der Geschichte, zuweilen deren Verifizierung, wie auch – bereits auf spiritueller und emotionaler Ebene – die Markierung der Sphäre des Sakralen an den Orten der Shoah. Parallel zum christlich-jüdischen Dialog wurde und wird die Bildungsarbeit über die gemeinsame Geschichte

⁴ International Catholic-Jewish Liaison Committee, *A Memorandum of Understanding*, <https://www.cjlr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/interreligious/ilc/ilc1970> [Zugriff: 31.07.2021]

⁵ Centrum Dialogu i Modlitwy: <https://cdim.pl/> [Zugriff: 31.07.2021].

weiter fortgesetzt, insbesondere über das Ausmaß der Verbrechen und deren Begleitumstände im Zweiten Weltkrieg und danach. Die zahlreichen Debatten über die Erinnerung an Auschwitz und andere Orte der Massenvernichtung von Juden und Nichtjuden – darunter Christen – boten in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt Gelegenheit zu Gesprächen und Zusammenarbeit. Von wesentlicher Bedeutung ist dabei die Thematisierung – in Kirchen und Synagogen – der beiderseitigen Wahrnehmung der Vergangenheit und der Veränderungen, die sich in beiden Gemeinschaften vollzogen haben, vor allem aber das gegenseitig Kennenlernen – von den Grundlagen der Religionen bis zu den Einzelheiten des Lebens dieser Glaubensgemeinschaften in der Welt von heute.

Bogdan Białek, ein Initiator ökumenischer Projekte in Polen und des Dialogs im Kontext der gesellschaftlichen Folgen des Traumas des Pogroms von Kielce, hat wiederholt auf die Notwendigkeit des Gesprächs als der grundlegenden Form der unmittelbaren Kommunikation, die zu gegenseitigem Verständnis und Versöhnung führen kann, hingewiesen:

Durch seine Natürlichkeit, Spontanität, Dynamik und Expressivität und schließlich – *nomen omen* – seine *Oralität* ist uns das Gespräch das wichtigste Bedürfnis. Uns Katholiken. Denn in den christlich-jüdischen Beziehungen brauchen wir vor allem das katholisch-katholische Gespräch.⁶

Ein solches Gespräch entfaltete sich auf jüdischer Seite und war auch hier notwendig, um die Postulate des Dialogs wirksam realisieren zu können – nicht nur im Kontext der schweren gemeinsamen Vergangenheit, sondern auch im Rahmen des Kennenlernens der heutigen christlichen Gemeinschaften. Von eben solchen internen Gesprächen sprach Prof. Stanisław Krajewski, Vertreter des Judentums und stellvertretender Vorsitzender des Polnischen Rats der Christen und Juden, in Zusammenhang mit dem „Tag des Judentums“ in der katholischen Kirche:

Wenn sie den Katholiken ein besseres Verständnis für den unvergänglichen Wert des Judentums ermöglichen, das einen Bezug zur tiefsten Wahrheit über die Welt enthält, werden auch wir Juden zufrieden sein. Wenn sie ein weiteres Verständnis dafür bringen, warum Johannes Paul II. gesagt hat, „Antisemitismus ist Sünde“, werden wir ganz einfach dankbar sein.⁷

⁶ Bogdan Białek, *Najpierw rozmowa, potem (być może) dialog. Opis doświadczenia kieleckiego* [Erst das Gespräch, dann (vielleicht) der Dialog. Beschreibung der Erfahrung des Pogroms von Kielce], in: G. Ignatowski (Hg.), *Dialog chrześcijańsko-żydowski w Polsce* [Der christlich-jüdische Dialog in Polen], Katowice 2008, S. 117–121, hier S. 118.

⁷ Ebenda.

Zweifelsohne ist das Gespräch innerhalb einer Religionsgruppe für den Aufbau des Dialogs notwendig. Darüber hinaus besitzt es auch einen Wert als Inspiration und Motivation für andere Gruppen.

Ende der 1980er Jahre sprach Elliot N. Dorff, einer der Rabbiner, die sich persönlich für den christlich-jüdischen Dialog einsetzten, auf einer Konferenz in Polen Worte, die essenziell für die jüdische Wahrnehmung der Verbesserung interkonfessioneller Beziehungen sind:

Wir müssen den dialogbereiten Katholiken aufrichtig sagen, dass die Wunden noch nicht verheilt sind, dass die Juden über die heutigen Bemühungen der Kirche zur Verbesserung der gegenseitigen Beziehungen erfreut und immer noch überrascht sind, dass sie ihnen aber wahrscheinlich noch lange Zeit reserviert gegenüberstehen werden. Das ist kein Trost, aber ich hoffe, dass unsere katholischen Freunde Verständnis für unsere erhöhte Sensibilität gegenüber christlichen Äußerungen und Handlungen haben, denn diese Sensibilität ist das Ergebnis jahrhundertelanger Missstände und zahlreicher Beispiele aus dem Leben früherer Generationen.⁸

Diese Haltung auf jüdischer Seite entspringt nicht nur einer erfahrungsbedingten Skepsis, sondern auch der nach wie vor stattfindenden Konfrontation mit Relikten der ehemaligen Politik der Kirche gegenüber den Juden. Daher zeigte sich dieses Gemisch aus Dankbarkeit einerseits und Empfindlichkeit oder sogar Überempfindlichkeit andererseits auch in den weiteren Diskussionen über die schwierige Vergangenheit, die für eine auf die Zukunft ausgerichtete Zusammenarbeit notwendig sind. Der innerchristliche Dialog über die Einstellung gegenüber den Juden, sowohl im Kleinen als auch im Großen, wird die Vergangenheitsbewältigung nicht umgehen können, denn das Geschehene wird immer wieder zurückkehren wie ein Bumerang, wenn wir nicht imstande sind, darüber zu sprechen und uns insbesondere mit den schmerzlichen Erfahrungen auseinanderzusetzen. Zu einer solchen retrospektiven Diskussion über die Geschichte bedarf es jedoch guten Willens und eines Instruments der sozialen Kommunikation.

Dialog in Polen

Die christlich-jüdischen Beziehungen, insbesondere die katholisch-jüdischen, gingen über viele Jahre nicht über das Stadium des Monologs hinaus. Eine Schlüsselrolle für die Entwicklung eines Dialogs hatten erst die in den 1980er Jahren beginnenden Diskussionen zwei Dekaden nach der bahnbrechenden Erklärung *Nostra Aetate*. Diese Diskussionen betrafen die Vergangenheit

⁸ Dorff, *Watykańskie dokumenty na temat dialogu z perspektywy żydowskiej* [Vatikanische Dokumente zum Thema Dialog aus jüdischer Sicht], S. 89.

(insbesondere die Zeit des Zweiten Weltkriegs und im weiteren Sinne die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts). Sie betrafen aber auch die christliche und die jüdische Identität im Kontext der Totalitarismen und Herausforderungen, die diese für beide Glaubensgemeinschaften mit sich gebracht hatten. Diese ersten Diskussionen, die zumeist in den Zeitschriften „Tygodnik Powszechny“ [poln. *Allgemeine Wochenzeitung*], „Znak“ [poln. *Zeichen*] und „Więź“ [poln. *Bindung*] sowie im Rahmen unmittelbarer, unter anderem von Vertretern der katholischen Intelligenzia in Polen initiiertes, Begegnungen stattfanden, wurden später zum Fundament eines bewussten und häufig auch institutionalisierten Dialogs.

In Polen finden seit Jahren christlich-jüdische Begegnungen statt. Seit 1989 besteht der Polnische Rat der Christen und Juden, seit 2008 der Klub der Christen und Juden „Przymierze“ [poln. *Bund*], der den Stanisław-Musiał-Preis in zwei Kategorien verleiht: für künstlerisches Schaffen im Geist des christlich-jüdischen und jüdisch-christlichen Dialogs und der Zusammenarbeit sowie für gesellschaftliche Initiativen für den christlich-jüdischen und jüdisch-christlichen Dialog und die beiderseitige Zusammenarbeit. Jedes Jahr findet in der katholischen Kirche ein „Tag des Judentums“ statt. Innerhalb der polnischen Bischofskonferenz ist ein Komitee für den Dialog mit dem Judentum tätig. Alle diese Maßnahmen haben in den vergangenen Jahren vergleichsweise großes Interesse auf beiden Seiten – der christlichen und jüdischen – geweckt. Darüber hinaus wurden und werden immer mehr von örtlichen Gemeinschaften und informellen Gruppen initiierte gesellschaftliche Begegnungen organisiert, was auf ein an der Basis bestehendes Bedürfnis nach Dialog hinweist. Eine dieser Formen ist in Polen der Wiederaufbau der jüdischen Kultur, vor allem auf Initiative und durch das Engagement von Nichtjuden, die zumindest teilweise mit der katholischen Kirche verbunden sind. Dieser ein besseres Verständnis der Juden ermöglichende Prozess verlief parallel zum Wiederaufbau des jüdischen Lebens in Polen und schuf freundschaftlichere Rahmenbedingungen, unter anderem zum Entdecken der jüdischen Identität und Kennenlernen der Grundlagen des Judentums sowie allgemein für kulturelle und religiöse Bildungsarbeit. Durch die Erinnerung an die Geschichte und Kultur der polnischen Juden, die durch den Holocaust, aber auch durch Vorgänge in der Nachkriegszeit aus dem öffentlichen Raum beseitigt wurden, schuf dieser Prozess gewissermaßen einen Nährboden für die Rückkehr der verbliebenen Juden zu ihren alltäglichen Aktivitäten und ihrer Präsenz in der polnischen Gesellschaft. Die Erinnerung an die jüdische Kultur und ihre Wiedergeburt erleichterten

den allmählichen Wiederaufbau des jüdischen Lebens und infolgedessen die Festigung der Organisationsstrukturen der jüdischen Gemeinschaft und schufen eine entsprechende Repräsentanz für Gespräche mit der Regierung und den katholischen Bischöfen.

Im Großen Jubeljahr 2000 verkündete der polnische Episkopat einen von dem in seinen Strukturen tätigen Rat für den religiösen Dialog vorbereiteten Hirtenbrief über Vergebung und Versöhnung, in dem unter anderem folgende Mahnung laut wurde:

Im Geiste der Sühne im Jubeljahr müssen wir uns bewusst machen, dass es neben den edlen Taten der Rettung zahlreicher jüdischer Menschenleben durch Polen auch unsere Sünden aus der Zeit des Holocausts gibt: Gleichgültigkeit oder Feindseligkeit gegenüber Juden. Es muss alles getan werden, um die christliche Solidarität mit dem Volk Israel wiederaufzubauen und zu vertiefen, damit sich eine ähnliche Katastrophe niemals und nirgendwo mehr ereignen kann. Alle Erscheinungsformen von Judenfeindlichkeit, Antijudaismus (also Abneigung, die aus einem falschen Verständnis der kirchlichen Lehre erwächst) und Antisemitismus (das heißt Hass aus nationalistischen oder rassistischen Motiven), die es unter Christen gab und gibt, müssen ebenso wirksam überwunden werden. Wir erwarten, dass mit gleicher Entschlossenheit auch der Antipolonismus überwunden wird.⁹

Auch wenn diese Botschaft in erster Linie an die Gläubigen der Kirche gerichtet war, fand der letzte Satz auch in den jüdischen Gemeinschaften in Polen und den in den Dialogprozess involvierten sozialen Umfeldern im Ausland starkes Gehör. In den Folgejahren gab es Beispiele eines aktiven Kampfes gegen den Antipolonismus – sowohl auf lokaler Ebene (etwa durch Vertreter der jüdischen Glaubensgemeinschaften in Polen oder durch das Jüdische Gemeindezentrum in Krakau, JCC Kraków) als auch im internationalen Rahmen (z.B. durch das Amerikanisch-Jüdische Komitee, AJC).

Im Kontext des heutigen Staates Israel

Ein sehr wichtiger Ort des heutigen christlich-jüdischen Dialogs ist das heutige Israel mit seiner jüdischen und christlichen Gesellschaft und ihren Stätten der religiösen Verehrung – darunter auch solcher, die beiden Religionen gemein sind. Deshalb waren die Besuche von Päpsten und höheren kirchlichen Würdenträgern sowie deren Wiederhall in den jüdischen Gemeinschaften

⁹ *List Rady Episkopatu Polski ds. Dialogu Międzyreligijnego z okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000: Dialog u podstaw ewangelizacji* [Brief des Rates des Episkopats Polens über den Interreligiösen Dialog aus Anlass des Großen Jubeljahres 2000: Dialog als Grundlage der Evangelisierung], in: „Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej“ Nr. 440, 2000, S. 9–10. Der Inhalt des Briefes ist auch online zugänglich – u. a.: <https://prchiz.pl/prchizwypKoscListWlkJubpopup> [Zugriff: 13.08.2021].

von so großer Bedeutung. Zu den wichtigsten gehören mit Sicherheit die Pilgerreise von Johannes Paul II. nach Israel, Jordanien und in die palästinensischen Autonomiegebiete im März 2000 und die Worte, die aus diesem Anlass gesprochen oder geschrieben wurden – insbesondere die Rede in der Gedenkstätte Yad Vashem und das Gebet an der Klagemauer erschütterten zumindest einen Teil der jüdischen Weltgemeinschaft. Eine Gruppe von Juden, unter ihnen viele Rabbiner, verkündete am 10. September 2000 die *Jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum* „*Dabru emet*“ (hebr. *Redet Wahrheit!*). Darin heißt es unter anderem:

In den vergangenen Jahren hat sich ein dramatischer und beispielloser Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen vollzogen. Während des fast zwei Jahrtausende andauernden jüdischen Exils haben Christen das Judentum zumeist als eine gescheiterte Religion oder bestenfalls als eine Vorläuferreligion charakterisiert, die dem Christentum den Weg bereitete und in ihm zur Erfüllung gekommen sei. In den Jahrzehnten nach dem Holocaust hat sich die Christenheit jedoch dramatisch verändert. Eine wachsende Zahl kirchlicher Gremien, unter ihnen sowohl römisch-katholische als auch protestantische, haben in öffentlichen Stellungnahmen ihre Reue über die christliche Mißhandlung von Juden und Judentum ausgedrückt. Diese Stellungnahmen haben zudem erklärt, daß christliche Lehre und Predigt reformiert werden können und müssen, um den unverändert gültigen Bund Gottes mit dem jüdischen Volk anzuerkennen und den Beitrag des Judentums zur Weltkultur und zum christlichen Glauben selbst zu würdigen. (...) Juden und Christen müssen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen. Juden und Christen erkennen, ein jeder auf seine Weise, die Unerlöstheit der Welt, wie sie sich in andauernder Verfolgung, Armut, menschlicher Entwürdigung und Not manifestiert. Obgleich Gerechtigkeit und Frieden letztlich in Gottes Hand liegen, werden unsere gemeinsamen Anstrengungen zusammen mit denen anderer Glaubensgemeinschaften helfen, das Königreich Gottes, auf das wir hoffen und nach dem wir uns sehnen, herbei zu führen. Getrennt und vereint müssen wir daran arbeiten, unserer Welt Gerechtigkeit und Frieden zu bringen. In dieser Bemühung leitet uns die Vision der Propheten Israels.¹⁰

Dabru emet wurde zu einer der wichtigsten Dialogerklärungen, auch angesichts der Herausforderungen, vor denen das heutige Israel und seine Religionsgemeinschaften – auch die der Minderheiten – stehen. Die Bedeutung dieser Deklaration ist jedoch universaler: Sie stellt eine Grundlage für die Lehre im Geist des interreligiösen Dialogs in den jüdischen Gemeinschaften der Welt dar. Sie nimmt Bezug auf viele heikle Fragen, darunter den Prozess der Evangelisierung und Konversion unter Juden. Sie zeigt gemeinsame Eigenschaften und Ziele beider religiösen Traditionen auf und mindert die frühere Überzeugung von einer zwischen ihnen bestehenden Feindschaft.

¹⁰ *Dabru emet. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum*, https://www.zentrum-oekumene.de/fileadmin/redaktion/Religionen/Dabru_Emet_-_dt.pdf [Zugriff: 23.08.2021].

Herausforderungen für die Zukunft

Der in Buenos Aires lebende Rabbiner Abraham Skorka, dessen Familie aus Polen stammt, hat in den vergangenen Jahren mehrfach das Land seiner Vorfahren besucht. Einer der Gründe für diese Reisen war der christlich-jüdische Dialog, für den sich der Rabbiner seit vielen Jahren einsetzt. Nach der Wahl seines Freundes und Partners im christlich-jüdischen Dialog, des Erzbischofs von Buenos Aires Jorge Bergoglio, zum Papst wurde Skorka auf internationaler Ebene noch präsenter und aktiver. Mit Papst Franziskus arbeitet er laufend zusammen und berät ihn in Fragen des christlich-jüdischen Dialogs.

Bei einem Vortrag im Dialogzentrum von Lodz während eines dieser Besuche in Polen erzählte Skorka unter anderem von der Faszination, die auf ihn der aus Polen stammende Rabbiner und Philosoph Abraham Joshua Heschel ausübt. Er erinnerte auch an die große Bedeutung der Konzils-erklärung *Nostra Aetate* in Bezug auf die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs und stellte fest, dass wir durch den Dialog mit anderen Menschen bemerken, dass auch sie menschliche Wesen sind (nicht wie die Nazis, die in ihrer Ideologie Juden und Polen als Untermenschen betrachteten). Der Rabbiner betonte die Kraft des Dialogs, Wände zu bauen, symbolische Dämme gegen Kriege, Vorurteile und Hass. Damit dies aber möglich werde, dürfe der Dialog nicht oberflächlich geführt werden¹¹. Von wesentlicher Bedeutung seien deshalb Diskussionen und Begegnungen, vor allem aber Bildungsarbeit. Bevor sich Abraham Skorka – oft gemeinsam mit Polens Oberrabbiner Michael Schudrich – an Dialoginitiativen in Polen beteiligte, studierte er aufmerksam nicht nur die Geschichte der polnischen Juden (darunter auch seiner Familie), sondern auch die Geschichte Polens und seiner nichtjüdischen Bewohner. Dank seiner Offenheit und seines Wissens fand er rasch eine Ebene der Verständigung, und zwar nicht nur mit der polnischen jüdischen Gemeinschaft, sondern vor allem auch mit den polnischen Katholiken, die sich für seine Freundschaft mit Papst Franziskus, sein Judentum und seine familiären Bindungen zu Polen interessierten. Gemeinsamkeiten wurden auch hier zum Ausgangspunkt des Dialogs.

Eine Herausforderung und zugleich Aufgabe für den christlich-jüdischen Dialog ist das Finden eben solcher gemeinsamer Punkte, die Begegnung ermöglichen sowie Anknüpfung und Fortsetzung von Diskussionen – insbesondere

¹¹ Matylda Witkowska, *Przyjaźni się z papieżem, ale wciąż pamięta o bałuckich korzeniach* [Er ist mit dem Papst befreundet, erinnert sich aber immer noch an seine Wurzeln in Łódź-Bałuty], in: „Dziennik Łódzki“, 01.02.2017, <https://plus.dzienniklodzki.pl/przyjazni-sie-z-papiezem-ale-wciaz-pamieta-o-baluckich-korzeniach/ar/11745919> [Zugriff: 30.07.2021].

in solchen Umgebungen, in denen es noch keine aktiven Dialoginitiativen gab oder diese nicht in relevanter Weise fortgesetzt wurden. Begegnung, Gespräch und gemeinsames Handeln erfordern Engagement auf beiden Seiten und den Willen zur Vertiefung von Wissen und Verständnis. Das bedeutet auch, auf der anderen Seite den Menschen zu erkennen, intellektuelle und emotionale Bindungen sowie eine echte gegenseitige Achtung und Wertschätzung aufzubauen. Auf diese Weise vermeiden wir die Oberflächlichkeit der Beziehungen, vor denen Rabbi Skorka gewarnt hat. Nur dann wird der Dialog zu einer wirksamen Methode zur Schaffung einer besseren Welt im Sinne der bereits angesprochenen jüdischen Idee *Tikkun Olam* und einer fortwährenden gemeinsamen Arbeit, um die Welt besser und sicherer zu machen.

PRINZIPIEN DES INTERRELIGIÖSEN DIALOGS. DIE PERSPEKTIVE DES ISLAM

Dialog zwischen den Religionen wird schon seit langem von Einzelpersonen gepflegt und von Institutionen getragen. Die Vorstellung, dass mit der Säkularisierung ein Bedeutungsverlust bzw. ein Verschwinden der Religion in der Moderne einhergeht, hat sich nicht bewahrheitet. Nach dem 11. September 2001 wuchs das Interesse am interreligiösen Dialog rapide, wobei neue interreligiöse Initiativen entstanden. Man sprach teilweise auch von einer „Rückkehr der Religion“ in den öffentlichen Raum¹. Unter „Rückkehr der Religion“ ist nicht nur der Fundamentalismus zu verstehen, sondern gerade auch der große Zuspruch, den der interreligiöse Dialog international genoss – genau im Sinne des Leitgedankens Hans Küngs: „Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen.“ Über die Prinzipien, was interreligiösen Dialog ausmacht und wie er zu führen ist, bestehen unterschiedliche Meinungen. Genügt ein gelegentliches Gespräch oder sollen bestimmte Ziele erreicht werden? Wo soll man anfangen und wo sind die Grenzen eines interreligiösen Gesprächs? Auch über die Ziele lässt sich streiten: Die Einen wollen Vertrauen aufbauen und gegenseitiges Interesse, Kennenlernen, Zusammenleben fördern, die Anderen versuchen mit den Initiativen des interreligiösen Dialogs bestehenden Konflikten entgegenzuwirken. In diesem Zusammenhang stellen sich die Fragen nach dem Zusammenleben von Religionen und unterschiedlichen Weltanschauungen sowie nach der Wahrheit und dem Wahrheitsanspruch. Gerade in modernen Gesellschaften, die zunehmend durch eine Pluralität von Religionen, religiösen Gemeinschaften und kulturellen Lebensformen geprägt sind, sind diese Fragen dringlicher denn je. In diesem Beitrag möchte ich diesen Fragen aus islamischer Perspektive nachgehen. Folgende Leitfragen werden hier diskutiert: Ist der Islam heterogenitätsfähig? Wie steht der Islam zu Glaubensfreiheit und zu Andersgläubigen? Welche Prinzipien und Grundlagen gelten für den

¹ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004; Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München 2000.

interreligiösen Dialog und welche Konzepte lassen sich für eine „Theologie des Zusammenlebens“² aus islamischer Sicht herausarbeiten?

Ist der Islam heterogenitätsfähig?

Der Islam sieht in allem – einzig Gott bildet hier eine Ausnahme – eine Pluralität gegeben. Der Koran machte schon vor 1400 Jahren die Menschen darauf aufmerksam, dass das Universum plural aufgebaut und dass diese Pluralität ein Teil des Menschseins sei. Die Menschen leben auf unterschiedliche Art und Weise, sie sprechen verschiedene Sprachen, werden mit unterschiedlichen Hautfarben geboren, aber auch der soziale und kulturelle Kontext beeinflusst unser Leben unterschiedlich. Wir alle erleben heute genauso, wie multikulturell und interreligiös unsere Gesellschaft geprägt ist. Die Menschen kleiden sich unterschiedlich und drücken ihre Ansichten und Überzeugungen auf unterschiedliche Art und Weise aus; ihre Bildung und Hobbys, ihre Karrieren haben unterschiedliche Ausprägungen. So weisen zahlreiche Koranverse auf diese Pluralität hin und fordern die Menschen zum Nachdenken auf. Sure 30:22 hält sogar fest, dass diese Vielfalt ein Zeichen Gottes ist, deswegen ist im Islam das Ausblenden oder Unterdrücken dieser Vielfalt verpönt: „Und zu Seinen Zeichen gehört die Erschaffung der Himmel und der Erde und (auch) die Verschiedenheit eurer Sprachen und Farben.“

Diese Würdigung der gesellschaftlichen, profanen Pluralität wirft natürlich Fragen nach der Einstellung des Islam gegenüber den vielfältigen Formen des Glaubens und der Gottesbeziehung sowie nach dem Verhältnis des Islam zu Andersgläubigen auf. Auch diese Fragen lassen sich positiv beantworten. Die unterschiedlichen Wege zu Gott, die verschiedenen Religionen und Weltanschauungen des Menschen gilt es nicht nur zu tolerieren, sondern sie sind auch von Gott ausdrücklich gewollt: „Und wenn dein Herr wollte, hätte Er die Menschen wahrlich zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber sie bleiben doch uneinig“ (Sure 11:118). Die religiöse, kulturelle Pluralität und Wertepluralität bezieht sich auch auf die Muslime in ihrem Glauben. So sind mit der Zeit unterschiedliche Konfessionen (u.a. Sunniten, Schiiten, Ahmadiyya), Denkschulen (Aschariten, Mutaziliten, Maturiden) und mystische Orden (*turuq şūfīya*) und Rechtsschulen (u.a. Hanifiten, Malikiten, Schafiten und Hanbaliten) entstanden, die alle miteinander gediehen und sich

² Mahmoud Abdallah, *Theologie des Zusammenlebens: Von der Glaubensorientierung zum interaktiven Miteinander? Eine islamische Perspektive*, in: Bernd Jochen Hilberath, Mahmoud Abdallah (Hg.), *Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg*, Ostfildern 2017, S. 215-240.

gegenseitig zu bereichern pflegten. Diese Bereicherung setzt den Dialog auf gleicher Augenhöhe voraus. Das ist einfach alternativlos. Daher besitzt die Frage nach dem islamischen Konzept des Zusammenlebens dieser Vielfalt besondere Relevanz.

Prinzipien des interreligiösen Dialogs im Islam

Der interreligiöse Dialog ist in der pluralistischen Gesellschaft kein Luxusgut mehr – er gilt als Zukunftsvision des Miteinanders, bereichert die eigene Erfahrung und erweitert den Blickwinkel auf die eigene Religion. Daher muss er zu einem festen Bestandteil der Ausbildungsprogramme und der Erwachsenenbildung werden. Bei der Erörterung der Prinzipien des interreligiösen Dialogs im Islam ist zunächst der Frage nach der Beziehung der Muslime zu Andersgläubigen systematisch nachzugehen. Diese Beziehung erscheint ambivalent – Literatur und Geschichte des Islam kennen Phasen der Freundlichkeit sowie der Feindseligkeit, auch wenn für letztere ungerne die Religion verantwortlich gemacht wird. So erscheinen die Einstellungen mancher Muslime zum interreligiösen Dialog teilweise widersprüchlich³, obwohl wir sehr positive Positionen im Koran und in den prophetischen Überlieferungen finden. So legt Sure 5:5 den Muslimen nahe, sich auf ein dauerhaftes und wertschätzendes Miteinander einzustellen, und dies nur einige Monate vor dem Tod Moḥammeds, also zu einer Zeit, in der die Muslime bereits die Macht und Oberhand in der Region hatten:

Heute sind euch alle guten Dinge erlaubt. Und die Speise derer, denen die Schrift gegeben wurde [Juden und Christen], ist euch erlaubt, wie auch eure Speise ihnen erlaubt ist. Und ehrbare gläubige Frauen und ehrbare Frauen unter den Leuten, denen vor euch die Schrift gegeben wurde, wenn ihr ihnen die Brautgabe gebt als tugendhafte Ehemänner.

Für dieses dauerhafte Miteinander ist der Dialog notwendig. Dialog meint allerdings weder, dass man die eigene Glaubensüberzeugung fahrlässig zur Disposition stellt, so dass der interreligiöse Dialog auf entkonfessionalisierte Theologie(n) oder Position(en) hinausläuft, noch, dass man am eigenen Wahrheitsanspruch festhält und allen Anderen den Wahrheitsgehalt abspricht. Der interreligiöse Dialog soll zum Kennenlernen, Vertrauen und Vertrautsein, zur Offenheit, zu einem angemessenen Umgang mit der Wahrheitsfrage und nicht zuletzt zu einer reflektierten Haltung gegenüber der eigenen und den

³ Vgl. Mahmoud Abdallah, *Das Verständnis von Pluralität an der al-Azhar anhand von den Positionen der Großscheiche al-Marāgī und aṭ-Ṭaiyib* (Arabisch), in: Aḥmad ‘Abd as-Salām / Muḥammad Ḥelmī (Hg.): *Siġālāt šarqīya ġarbīya*, Kairo, S. 118-136.

anderen Religionen befähigen. Im Grunde kann man im Islam den Prinzipien des interreligiösen Dialogs, die Hans Küng in seinem Projekt „Weltethos“ formuliert hat, zustimmen und sie befolgen, nämlich keine Festungsstrategie, keine Verharmlosungsstrategie und keine Umarmungsstrategie zu verfolgen. Eine solche Haltung erfordert ein hohes Maß an Offenheit sowie neue Formen und Begegnungsräume für Toleranz, die von gegenseitigem Respekt und gegenseitiger Wertschätzung getragen ist. Unter interreligiösem Dialog ist somit mehr als ein bloßes Nebeneinander zu verstehen; ihm liegt eine tolerierende, anerkennende und wertschätzende Haltung zugrunde, die die Werte- und Religionspluralität feiert. Dementsprechend gelten folgende Aspekte als wichtige Prinzipien des interreligiösen Dialogs im Islam: Menschenwürde, Toleranz, Anerkennung, Wertschätzung und Respekt.

Toleranz

Die Vielfalt in unserer Gesellschaft darf nicht auf die Religion, Konfession, Hautfarbe, Ethnie, Sprache oder Nationalität beschränkt bleiben, sie umfasst vor allem – und das ist hier entscheidend – Glaubensorientierung, Gotteserfahrung, Gottesbeziehung und Glaubenspraxis; in dieser Hinsicht sind die Menschen nicht statisch, sondern dynamisch. Verschiedenheit und Vielfalt sind laut den Grundsätzen des Islam nicht nur zu tolerieren, sondern auch als ein Ausdruck der göttlichen Allmacht und Zeichen für die Existenz Gottes zu verstehen und Ihn darin zu erkennen: „Zu seinen Zeichen gehört die Erschaffung der Himmel und der Erde, und auch die Verschiedenheit eurer Sprachen und Arten. Darin sind Zeichen für die Wissenden“ (Sure 30:22). Diese Verschiedenheit betrifft vor allem religiöse Überzeugungen, denn der Alleinvertretungsanspruch führt zwangsläufig zu Intoleranz, Ausgrenzung, Unterdrückung und womöglich Verfolgung Andersgläubiger. Eine bewusste Erziehung zum Dialog, zur konstruktiven Toleranz und zur reflektierten Auseinandersetzung mit der eigenen und fremden Religiosität soll die gesellschaftliche Toleranz fördern. Daher hat der Islam ein besonderes Verständnis von Toleranz: Sie ist keine Angelegenheit, die nur auf Gegenseitigkeit beruht, nach dem Motto „Du tolerierst mich und ich toleriere dich“, sondern auch einseitig zu üben ist. Diesen Gedanken unterstreicht der Koran mehrmals. So fordert Sure 5:8 unmissverständlich dazu auf, den Anderen trotz persönlicher Abneigung zu tolerieren und gerecht zu behandeln: „Oh, die ihr glaubt, tretet für Gott ein und legt Zeugnis für die Gerechtigkeit ab! Und die Abneigung einer Gemeinschaft gegenüber darf euch nicht dazu veranlassen, ungerecht zu sein.“ In diesem Sinne warnt auch der bekannte

tunesische Gelehrte Ibn ‘Ašūr davor, wegen schlechter Erfahrungen mit Menschen auf Toleranz zu verzichten⁴.

Menschenwürde und gegenseitige Wahrnehmung

Der interreligiöse Dialog hat seinen Ursprung und sein Ziel in der Menschenwürde. Wir sind alle Menschen und gehen alle – ethnisch gesehen – auf ein und dieselbe Person zurück, nämlich Adam. Alle Menschen sind Geschöpfe Gottes. Gott hat sie aus einer Quelle, aus Adam und Eva, in verschiedensten Gestalten geschaffen. Die im Koran verankerte Wertschätzung Adams als Kalif (= Stellvertreter) Gottes auf Erden gilt in gleichem Maß für die Kinder Adams, für uns. So betont der Koran, um ein mögliches Missverständnis zu verhindern, diese Wahrheit in Sure 17:70 wörtlich: „Und Wir haben ja die Kinder Adams geehrt.“ Die Sure zeigt, dass die Würde des Menschen unabhängig von seinem Glauben unantastbar ist. Dementsprechend ist im interreligiösen Dialog ein Menschenbild zu vermitteln, in dem jede Meinung, jeder Glaube, jede Überzeugung, jede persönliche Erfahrung und jede Kultur ihren Platz und ihre Stellung innerhalb der Menschheit hat. Dies basiert auf dem islamischen Prinzip der Menschenwürde und der Gewissens- und Glaubensfreiheit, die der Koran an mehreren Stellen thematisiert: „Und wenn dein Herr wollte, hätte Er die Menschen wahrlich zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber sie bleiben doch uneinig“ (Sure 11:118). Hinzu kommt der koranische Diskurs darüber, wie andere menschliche Gemeinschaften (Volk, Sippe, Familie usw.) dargestellt werden⁵. Insbesondere in Bezug auf Juden und Christen trifft man auf Koranstellen, die diese als Schriftreligionen wertschätzen und zu einem gemäßigten Ton in der Auseinandersetzung mit ihnen auffordern (Sure 3:3; 29:46). Eine weitere Koranstelle (Sure 3:113-114) schreibt den Juden und Christen die gleichen Eigenschaften wie den Muslimen zu, welche die Muslime als die beste Gemeinschaft erscheinen lassen. So beschreibt Sure 3:110 die muslimische Glaubengemeinschaft *umma* als die beste, weil sie das Gute gebietet und das Verwerfliche verbietet und an Gott glaubt: „Ihr seid die beste Gemeinschaft, die für die Menschen hervorgebracht worden ist. Ihr gebietet das Rechte und verbietet das Verwerfliche und glaubt an Gott“. Sure 3:113-114 stellt dasselbe in Bezug auf Juden und Christen fest:

Unter den Leuten der Schrift ist eine standhafte Gemeinschaft, die Allahs Zeichen zu Stunden der Nacht verliest und sich (im Gebet) niederwirft. (113) Sie glauben an

⁴ Vgl. at-Ṭāhir ibn ‘Āšūr, *Uṣūl an-nizām al-iğtimā’ī fī al-Islām*, Tunis 1964, S. 227 ff.

⁵ Mahmoud Abdallah, *Gemeinschaft im Koran zwischen dogmatischer Homogenität und kultureller Vielfalt*, in: *Theologische Quartalschrift* 197/2017, S. 155-181.

Gott und den Jüngsten Tag und gebieten das Rechte und verbieten das Verwerfliche und beeilen sich mit den guten Dingen.

Somit entwickelt sich aus dem Diskurs im Koran über Wertschätzung das islamische Gebot der Gleichheit aller Menschen.

Kennenlernen und gegenseitiger Respekt

Toleranz und gegenseitige Wahrnehmung setzen das Kennenlernen voraus und sollen in die Anerkennung des Fremden in seiner Fremdheit münden. Demzufolge darf die Verschiedenheit der menschlichen Existenz und Glaubensorientierung uns nicht davon abhalten, fremde Menschen näher kennen zu lernen und ihnen die nötige Toleranz zu gewähren, denn dies gehört zum Auftrag Gottes an den Menschen und zur Aufgabe des Menschen als Stellvertreter Gottes auf Erden. Die Bereitschaft, der Interreligiösität und Interkulturalität mit positiver Einstellung zu begegnen, ist somit im Islam tief verankert. Der Koran sagt hierzu: „O ihr Menschen, Wir haben euch ja von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernen“ (Sure 49:13).

Der Koran möchte mit diesem Vers die Grenzen der religiösen Sphäre überschreiten und die Menschen zu einem neuen, den sozialen Bedingungen angemessenen ethischen Basiskonsens erziehen, der sich über die kulturellen Unterschiede und religiösen Welt- und Menschenbilder hinweg an gemeinsamen Werten und Zielen orientiert. So hat schon der Prophet Moḥammed zu seiner Zeit den Kontakt und den Dialog mit den Völkern seines Umfeldes (Juden, Christen und Polytheisten) gepflegt und mit allen Seiten Gespräche geführt. Im Dialog sah er den einen und einzigen Weg des Kennenlernens und Miteinanders. Auch der Koran knüpft in seinem Dialog mit anderen Schriftreligionen an das Gemeinsame an. So erkennt er nicht nur das Alte und Neue Testament als heilige Schriften oder den prophetischen Auftrag von Moses und Jesus an, sondern erinnert auch Juden und Christen an den einen gemeinsamen Gott: „O Leute der Schrift, kommt herbei zu einem gleichen Wort zwischen uns und euch“ (Sure 3:63)⁶. Diese Strategie soll eines Tages in eine neue, reichere gemeinsame Kultur der persönlichen und vorurteilsfreien Begegnung münden, auch wenn durchaus eine kritische Haltung gegenüber der eigenen Religion und der Religion des Anderen geboten ist.

⁶ Vgl. ausführlich dazu <https://www.acommonword.com/> (Zugriff 8.7.2021).

Anerkennung und Wertschätzung

Im interreligiösen Dialog muss man sich über die eigenen Wertvorstellungen und Grundannahmen bewusst sein, damit man die Weltanschauung anderer Menschen wertschätzen kann, ohne deren Legitimität infrage zu stellen. Denn die Wahrnehmung der „uns umgebenden Menschen mit ihren jeweiligen kulturellen Lebenswelten mit dem gleichen Ernst (...), mit dem wir selbst wahrgenommen werden wollen“⁷, ist entscheidend. Trotz all dieser Unterschiede haben die Menschen eine grundsätzliche Gemeinsamkeit: Sie sind alle Menschen.

Aus der Notwendigkeit, dass die Menschen, ungeachtet ihrer Verschiedenheit und vielleicht gerade ihretwegen, einander kennenlernen, ruft der Islam zu einem freundlichen, neutralen und vorurteilsfreien Dialog der Religionen auf:

Rufe zum Weg deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung, und streite [d.h. disputiere] mit ihnen auf die beste Art. Wahrlich, dein Herr weiß besser, wer von Seinem Wege abgeirrt ist; und Er kennt jene besser, die der Rechtleitung folgen. (Sure 16:125).

Diese Vorgehensweise kann nur auf dem Prinzip der gegenseitigen Wertschätzung und Bejahung des – religiösen, politischen und kulturellen – Andersseins aufgebaut werden. Muslimsein bedeutet also mehr als einfaches Festhalten an einem bestimmten religiösen Weltanschauungssystem oder ein Fürwahrhalten von bestimmten Dogmen und Lehren. Gläubigsein heißt auch aktiv daran zu arbeiten, Konzepte für ein wertschätzendes, gemeinsames und dialogisches Lernen von Menschen und mit Menschen unterschiedlichen Glaubens, verschiedener Kulturen, Herkunft und politischer Weltbilder zu entwickeln. Dieses Konzept nenne ich Theologie des Zusammenlebens. Diese möchte ich im Folgenden kurz darstellen.

Theologie des Zusammenlebens

Der Koran spricht, wie oben kurz angerissen worden ist, an vielen Stellen von den Werten des Dialogs, der Toleranz, von Wertschätzung und Anerkennung. Der Begriff „Dialog führen“ (*hiwār*) kommt nicht nur drei Mal wörtlich im Koran vor (Sure 18:34.37, 51:1), sondern zahlreiche Erzählungen des Koran berichten auch von geführten Dialogen – etwa zwischen Moses und Gott, Gott und Jesus, Qārūn und Moses, David, Noah, Abraham u. a. Des Weiteren sind im Koran folgende Konzepte zu finden: Kennenlernen

⁷ Albrecht Grözinger, *Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft. Ein Essay*, Waltrop 1995, S. 24.

und Wertschätzen von Unterschieden (Sure 49:13), Gewissens- und Glaubensfreiheit und Selbstbestimmung (Sure 2:256), Gerechtigkeit (Sure 5:8), Pluralität (Sure 11:118), Betonung von Gemeinsamkeiten (Sure 3:64), Geschwisterlichkeit (4:1), Frieden (Sure 8:61), Miteinander (Sure 5:2) und Nebeneinander (Sure 109:6). Diese unterschiedlichen Konzepte lassen sich meiner Meinung nach im Konzept einer „Theologie des Zusammenlebens“ bündeln⁸. Mit „Zusammenleben“ möchte ich betonen, dass der interreligiöse Dialog nicht als reine Sache von Experten gesehen oder darauf beschränkt werden darf. Er muss vor allem überall da stattfinden, wo Menschen im Alltag mit Andersgläubigen zusammenkommen: in der Bahn, in der Gemeinde, in der Schule, am Arbeitsplatz, in der Nachbarschaft oder beim Spaziergang. Ihnen gilt es zu helfen, die Angst vor dem/den Anderen zu überwinden und das, was von der eigenen Religion her fremd ist, als Bereicherung wahr- und anzunehmen. Eine Theologie des Zusammenlebens umfasst in ihrem Grundriss vier Hauptbereiche des Lebens, die aufeinander aufbauen und sich gegenseitig ergänzen und bereichern: den dogmatischen, relationalen, wirtschaftlichen und politischen Bereich.

Dogmatischer Bereich

Als Gespräch im religiösen Kontext, auch wenn er vornehmlich mit gesellschaftspolitischen Themen zu tun hat, verlangt der interreligiöse Dialog „offenbar ein eindeutiges Glaubensbekenntnis, das die Grundlage der religiösen Identität ist“⁹. So kann der interreligiöse Dialog nicht (erfolgreich) funktionieren, ohne dass die Glaubensfreiheit gesichert ist. Eine Theologie des Zusammenlebens hat daher zu klären, wie der Islam zu diesem Thema steht, um Missverständnissen vorzubeugen. Der Koran spricht von der Glaubensfreiheit an mehr als 100 Stellen, darunter ist Sure 2:256 kurz näher zu betrachten. Die genannte Koranstelle erklärt die Glaubensfreiheit per se für gültig, um jeden Missbrauch einzudämmen: „Es gibt keinen Zwang im Glauben“, so lautet die Formulierung des Koran diesbezüglich in der umfangreichsten Sure, dem sogenannten Herzen des Koran, und führt damit dessen Rezipienten das Recht des Menschen auf Selbstbestimmung vor Augen. Diese

⁸ Mahmoud Abdallah, *Theologie des Zusammenlebens: Von der Glaubensorientierung zum interaktiven Miteinander? Eine islamische Perspektive*, in: Bernd Jochen Hilberath, Mahmoud Abdallah (Hg.), *Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg*, Ostfildern 2017, S. 215-240.

⁹ Vgl. Levent Tezcan, *Interreligiöser Dialog und politische Religionen*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28-29/2006, S. 26-32, hier S. 31.

Koranstelle verbietet nicht nur, andere zum islamischen Glauben zu zwingen, sondern lässt sich auch nach innen interpretieren, d. h. als Warnung davor, dass ein Muslim seinen Mitgläubigen zur Glaubenspraktizierung zwingt. Dementsprechend darf der interreligiöse Dialog nicht in ein Monopol auf Wahrheit münden, aber durchaus in ein Bekenntnis zur eigenen Wahrheit. Das Urteil über Andere ist dem Herrn allein zu überlassen, wie Sure 22:17 besagt:

Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die Juden sind, und die Sabäer und die Christen und die Magier und diejenigen, die Polytheisten sind – siehe, Gott wird am Tag der Auferstehung zwischen ihnen entscheiden. Gott ist ja Zeuge über alle Dinge.

Die Wahrheit der anderen Religion wird damit zur Quelle eines besseren Wahrheitsverständnisses auch innerhalb der eigenen religiösen Tradition, denn ein Dialog aus der Position der Verachtung oder Überlegenheit heraus ist kein Dialog.

Sozialer Bereich

Der Islam sieht in der Gesellschaft eine Gemeinschaft, die sich gegenseitig ergänzt, unterstützt, stärkt und Rückendeckung bietet. Geht es einem Mitglied nicht gut, sehen sich die Anderen in der Verantwortung, ihm zu helfen. Dieses umfassende Verständnis des Füreinander bestätigt der Koran an mehreren Stellen, u. a. in Sure 5, Vers 2: „Helft einander zur Güte und Gottesfurcht, aber helft einander nicht zur Sünde und feindseligem Vorgehen.“ Auch prophetische Überlieferungen bestätigen dies.¹⁰

Diese Praxis geht aus dem sogenannten „Vertrag von Medina“ zwischen den Muslimen und den Juden deutlich hervor. Als der Prophet Medina betrat, schloss er mit den dort lebenden Juden diesen Vertrag. Darin bildeten Muslime und Juden eine Gemeinschaft, unter ihnen herrschte Rat und Treue ohne Verrat.

Der interreligiöse Dialog bewegt sich auf einer theologischen und einer praktischen gesellschaftspolitischen Ebene. Beide stehen in einem gegenseitigen ergänzenden Verhältnis zueinander. Eine Theologie des Zusammenlebens darf somit die gesellschaftlich-soziale Ebene nicht außer Acht lassen. Sie soll Vertrauen aufbauen, vermehren und erhalten. Gelingt es dem interreligiösen Dialog nicht, auf sozialer Ebene eine aufmerksame, respektvolle und verantwortungsbewusste Wahrnehmung zu entwickeln, entstehen verhärtete Fronten, die auf Kollisionen mit den Andersgläubigen hinauslaufen.

¹⁰ Vgl. Abū al-Qāsim Muḥammad ibn Aḥmad at-Tabrānī, *al-Muḥam al-awsaṭ*, hg. von Tāriq ibn ‘Awaḍ Allah u. ‘Abd al-Muḥsin al-Ḥusaynī, Kairo 1995, Bd. 3, S. 139, Nr. 6026.

Wirtschaftlicher Bereich

Die Theologie des Zusammenlebens bedeutet auf wirtschaftlicher Ebene weder dass die Religionen wirtschaftliche Konzepte zu entwickeln haben noch dass sich der interreligiöse Dialog mit wirtschaftlichen Herausforderungen zu beschäftigen hat. Es bedeutet vielmehr, dass die Theologie des Zusammenlebens gegen die Probleme, die wegen der Kategorisierung des Menschen nach Hautfarbe, Bekleidung etc. entstehen, vorgeht, – ungeachtet von Mehrheits- oder Minderheitsstatus. Sie soll dafür sensibilisieren, dass Religiosität und religiöse Zugehörigkeit weder eine Kompetenz noch einen Ausschlussfaktor auf dem Arbeitsmarkt darstellen. Sie soll die Unterdrückung und Diskriminierung aufgrund von Herkunft, Hautfarbe, Ethnie und religiöser Zugehörigkeit bekämpfen. Durch den Aufbau von Vertrauen und – im Sinne von Sure 4:1 – durch Verpflichtungen auf die Zukunft der Menschheit und auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau arbeitet der interreligiöse Dialog darauf hin, dass alle Bürgerinnen und Bürger in der Gesellschaft Zugang zu und Anspruch auf staatliche und natürliche Ressourcen und das Recht auf ein Leben (und Sterben) in Würde haben. Zugleich macht die Theologie des Zusammenlebens auf der wirtschaftlichen Ebene den Dialogpartnern bewusst, wie sie für die Schöpfung und den Umweltschutz im Sinne der Lehre des Koran in Sure 7:31 eintreten sollen: „O Kinder Adams, legt euren Schmuck bei jeder Moschee an, und eßt und trinkt, aber seid nicht maßlos. Er liebt ja die Maßlosen nicht.“

Politischer Bereich

Mit dem politischen Bereich ist hier nicht gemeint, dass sich die Religion in die Politik einmischt. Eine Theologie des Zusammenlebens auf politischer Ebene bedeutet, dass der interreligiöse Dialog zum friedlichen Miteinander beitragen kann, was die Politik in ihrem Anliegen der Bekämpfung von Gewalt und Terror unterstützen kann. Der interreligiöse Dialog kann andererseits dem weltweit zunehmenden Missbrauch von Religion für politische Zwecke und der religiösen Rechtfertigung von Gewalt nicht den Rücken zudrehen. Er muss sich damit auseinandersetzen und Gegenkonzepte entwickeln. Durch den interreligiösen Dialog soll auch das immense Friedenspotenzial der Religionen entdeckt und bewusst gemacht werden. Im Jahr 1977 besuchte der ehemalige deutsche Bundeskanzler Helmut Schmidt den ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sadat. Während einer gemeinsamen Nilkreuzfahrt berichtete Sadat von seinem Erstaunen darüber, warum Muslime und Juden, trotz ihrer Verwandtschaft und der großen Reihe an religiösen Gemeinsamkeiten, dermaßen verfeindet seien. Für Sadat war die

Religion die Triebkraft in seinem Bemühen um einen Friedensvertrag mit Israel. Für Helmut Schmidt, der nicht gerade religiös interessiert war, war diese Information ein Sprung ins kalte Wasser. Ihm wurde zum ersten Mal bewusst, welch wichtigen Beitrag zum internationalen Frieden und gesellschaftlichen Zusammenleben Religionen leisten können, und er begann seit dieser Reise, sich dafür zu engagieren. Diese Geschichte, so Schmidt, sei die Triebkraft für sein Engagement für ein Weltethos und für das Parlament der Weltreligionen gewesen¹¹. Eine Theologie des Zusammenlebens bedeutet in einfachen Worten: entschiedene Arbeit für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung auf der ganzen Erde: „Und es soll aus euch eine Gemeinschaft werden, die zum Guten aufruft, das Rechte gebietet und das Verwerfliche verbietet. Jene sind es, denen es wohl ergeht“ (Sure 3:104).

Fazit

Der Islam geht von der Pluralität der menschlichen Existenz in der Welt aus, er sieht in diesem Pluralismus Zeichen der Existenz und Macht Gottes und fordert die Muslime zum Nachdenken und zur wertschätzenden Wahrnehmung auf. Erster und wichtiger Baustein in diesem Prozess ist das Kennenlernen, ja das Entdecken des Anderen, welches in Sure 49:13 als ein Ziel der Schöpfung deklariert ist. Dafür ist der interreligiöse Dialog von besonderer Bedeutung: Zum einen trägt er zur Entdeckung des Anderen als Bereicherung, zum anderen zum besseren Kennenlernen des eigenen religiösen und kulturellen Kontextes bei. Der interreligiöse Dialog muss letztendlich in eine Theologie des Zusammenlebens münden und zu ihr hinführen. Sie umfasst die oben beschriebenen vier Hauptbereiche unseres Alltags: den dogmatischen, den zwischenmenschlichen, den wirtschaftlichen und den politischen. Damit eine Theologie des Zusammenlebens funktioniert, sollten wir uns in Zusammenhang mit dem interreligiösen Dialog der Tatsache bewusst werden, dass – so der große muslimische Gelehrte und Mystiker al-Ġazālī –

diese irdische Welt eine Karawanenreise auf dem Wege zu Gott ist. Alle Menschen finden sich in ihr als Reisegenossen zusammen. Da sie aber alle nach demselben Ziel wandern und gleichsam eine Karawane bilden, so müssen sie Frieden und Eintracht miteinander halten und einander helfen und ein jeder die Rechte des anderen achten¹².

¹¹ Vgl. Mahmoud Abdallah, *as-Sadat – Schmidt: Ḥiwār al-azamāt* [Dialog der Krise], Kairo 2021.

¹² Abu Ḥāmid al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit. Aus den persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen von Hellmut Ritter*, München ⁵1993, S. 75.



Aufgaben und Herausforderungen im Kontext von Bildung im Bereich interreligiöser Begegnungen

Dieses Kapitel liefert Informationen:

- *über Bildungskontexte und -methoden im interreligiösen Bereich,*
- *über Herausforderungen und Hindernisse, mit denen man sich dabei auseinandersetzen muss,*
- *über existierende Bildungsprojekte und -materialien, an denen Sie selbst direkt teilnehmen bzw. die Sie online nutzen können.*

BILDUNG IM BEREICH INTERRELIGIÖSER BEGEGNUNGEN IN DER SCHULE. FALLBEISPIEL: POLEN

Bildung und Spiritualität sind überaus wichtige Lebenssphären. Dies gilt für alle Menschen. Jeder erlebt sie auf seine ganz eigene Art und Weise. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, sich darüber zu verständigen, wie wir mit unserer Vielfalt umgehen und wie wir miteinander leben sollten, ungeachtet der Erfahrung der Andersartigkeit und Eigenständigkeit des Anderen. Ohne einen entsprechenden Dialog aufzunehmen, der zum Kennenlernen, Verstehen und Akzeptieren des Unbekannten führt, ist das nicht möglich. Dieser Dialog reiht sich in die schulischen Bildungsziele auf natürliche Art ein. Er ist auch unentbehrlich, wenn es um eine authentische Begegnung von Vertretern verschiedener Religionen geht. Ohne ihn ist gegenseitiger Respekt in vielen Bereichen zwischenmenschlicher Beziehungen undenkbar.

In den nachfolgenden Überlegungen möchte ich aufzeigen, welche Werte, Möglichkeiten und Herausforderungen für den interreligiösen Dialog in der Bildungspraxis der polnischen Schule aufzeigen. Dabei ist anzumerken, dass diese Betrachtung nicht frei von einer gewissen Subjektivität ist, die sich aus der Besonderheit meines Arbeitsumfeldes bzw. meiner Berufserfahrungen ergibt.

Ich bin stellvertretender Direktor einer ländlichen Grundschule in der Nähe von Krakau. Es handelt sich dabei um ein konfessionell recht homogenes Milieu mit einem dominierenden Einfluss der römisch-katholischen Konfession. So besuchen praktisch gesehen alle Schüler meiner Schule den Religionsunterricht, wobei ein großer Teil der lokalen Gemeinschaft auch erwartet, dass christlichen Werten und Traditionen in der Tätigkeit der Schule Rechnung getragen wird.

Den Schwerpunkt meiner nachfolgenden Ausführungen bilden praktische Fragen, die sich ein Schulleiter stellen kann, der neben etlichen rechtlich festgelegten Pflichten auch noch interreligiöse Begegnungen als weitere Verpflichtung berücksichtigen muss. Es sei darauf hingewiesen, dass es sich bei diesem Schulleiter um keine konkrete Einzelperson, sondern eher um ein allgemeines Modell handelt. Das bedeutet, dass der von mir beschriebene Prozess der Fragestellung bei konkreten Schulleitern ganz unterschiedlich verlaufen oder gar nicht erst eintreten.

Beim Versuch einer Antwort werde ich sowohl auf meine eigenen über zehnjährigen Erfahrungen in der Schulverwaltung, als auch auf Informationen von Direktoren und Lehrern aus ganz Polen zurückgreifen, mit denen ich im Rahmen meiner beruflichen Aktivitäten in Kontakt trete. Ich möchte auch betonen, dass mein Wissen auf dem hier zu besprechenden Gebiet vor allem aus der langjährigen beruflichen Praxis und nicht aus breit angelegten Forschungsmaßnahmen resultiert.

Im Folgenden ist zu überlegen, welche Fragen sich ein Schulleiter beim Thema „Bildung“ in den Bereichen Religion und interreligiöser Dialog stellen kann bzw. stellen müsste.

Muss ich das tun?

Antworten sind in den geltenden Vorschriften des polnischen Bildungswesens zu suchen. Als erstes werden wir uns auf das in diesem Zusammenhang grundlegende Dokument – das Bildungsgesetz (*Prawo Oświatowe*) – beziehen. In Art. 30a werden Lehrer darin verpflichtet, Angaben zu religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen von Schülern vertraulich zu behandeln. Und laut Art. 98 beinhaltet die Schulsatzung „Ziele und Aufgaben der Schule, die sich aus den Rechtsvorschriften ergeben, sowie die Art und Weise, wie sie umgesetzt werden, darunter im Bereich (...) der Ermöglichung der Aufrechterhaltung eines Gefühls der nationalen, ethnischen, sprachlichen und religiösen Identität“. In Art. 6 der Lehrercharta (*Karta Nauczyciela*) heißt es dazu wie folgt:

„Der Lehrer ist dazu verpflichtet: (...)

4) die Jugendlichen in Liebe zum Vaterland, in Hochachtung vor der Verfassung der Republik Polen, in einer Atmosphäre der Gewissensfreiheit und des Respekts für jeden Menschen zu bilden und zu erziehen;

5) dafür Sorge zu tragen, dass sich bei den Schülern moralische und zivilgesellschaftliche Haltungen im Einklang mit der Idee der Demokratie, des Friedens und der Freundschaft zwischen den Menschen verschiedener Völker, Rassen und Weltanschauungen entwickeln“ [Unterstreichung – M.B.].

In der *Verordnung des Ministers für Nationale Bildung über die Voraussetzungen und die Art der Durchführung des Religionsunterrichts an öffentlichen Kindergärten und Schulen* wird in § 10 darauf hingewiesen, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften bestrebt sein sollten, einen gemeinsamen Termin für Besinnungstage in der Fastenzeit zu vereinbaren. Und in § 12 heißt es:

„In Schulräumen darf ein Kreuz angebracht werden. In der Schule darf auch ein Gebet vor und nach dem Unterricht gesprochen werden. Ein Gebet in der Schule zu sprechen, sollte Ausdruck eines gemeinsamen Strebens von Schülern sowie des Taktgefühls und der Rücksicht seitens der Lehrer und Erzieher sein“ [Unterstreichung – M.B.]

Nach der Programmgrundlage für die allgemeine Bildung (*Podstawa programowa kształcenia ogólnego*)

„zielt die allgemeine Bildung an der Grundschule darauf ab:

1. Schüler in die Welt der Werte hineinzuführen, darunter Opferbereitschaft, Zusammenarbeit, Solidarität, Altruismus, Patriotismus und Wertschätzung für die Tradition, Verhaltensmuster aufzuzeigen und soziale Beziehungen aufzubauen, die einer sicheren Entfaltung des Schülers förderlich sind (Familie, Freunde);
2. das Gefühl der individuellen, kulturellen, nationalen, regionalen und ethnischen Identität zu stärken; (...)
11. eine gegenüber der Welt und den Mitmenschen offene Haltung, Aktivität im gesellschaftlichen Leben sowie Verantwortungsbewusstsein für die Gemeinschaft zu entwickeln; (...)
13. den Schüler auf Werte hin zu orientieren.

Zu den wichtigsten im Rahmen der allgemeinen Bildung an der Grundschule geförderten Fähigkeiten gehören: (...)

7. aktive Teilnahme am kulturellen Leben der Schule, des lokalen Umfeldes sowie des Landes.“ [Unterstreichung – M.B.]

In den hier vorgestellten Dokumenten finden wir keinen direkten Verweis auf die Pflicht, interreligiöse Begegnungen anzubieten. Es sei aber betont, dass derartige Treffen die Verwirklichung der vorab zitierten Bestimmungen darstellen können. Aus Schülersicht kann dies ansprechender sein, als im Unterricht trockene Fakten präsentiert zu bekommen.

In den fachspezifischen Inhalten der Programmgrundlage, insbesondere in den Fächern Polnisch, Geschichte und Sozialkunde, wird vereinzelt Bezug auf Religionsfragen genommen. In großem Maße werden sie aber als rein historisch-kulturelle Fragen betrachtet, und werden sicherlich in den meisten Fällen auch so umgesetzt. Somit stellen sie keine echte interreligiöse Begegnung dar.

Nach der Analyse der wichtigsten Bildungsdokumente stelle ich fest: Ein Direktor muss nach meiner Überzeugung die Idee interreligiöser Begegnungen nicht aufgreifen. Er muss sie nicht veranstalten. Erwägt er aber bestimmte Aktivitäten in diesem Bereich, sollte er sich mit weiteren Fragen auseinandersetzen.

Besteht wirklich ein Bedarf an interreligiösen Begegnungen in der Schule? Welche Erwartungen haben hierbei schulische Interessengruppen?

Interreligiöser Dialog ist in der heutigen Welt zweifellos nötig. Die Frage ist aber, ob man es dabei mit einem wirklichen Bedarf, mit einer spürbaren Nachfrage in der jeweiligen Bildungseinrichtung, zu tun hat. Die Antwort ist hier, davon bin ich überzeugt, nicht ganz einfach. In religiös homogenen schulischen Gemeinschaften herrscht wohl eher ein gleichgültiges Verhältnis zum interreligiösen Dialog, weil sich dieser dort nicht auf alltägliche, zwischenmenschliche Angelegenheiten auswirkt.

Es gibt auch Situationen, in denen das Thema anderer Religionen oder Kulturen geradezu unerwünscht ist und auf ziemlich großen Widerstand stößt, der häufig von religiösen Ansichten der jeweiligen Gruppe stark motiviert wird. Als Beispiel mag der Vorfall in Dobczyce¹ dienen. 2019 wurde dort ein Disziplinarverfahren gegen eine Schuldirektorin eröffnet, nachdem an ihrer Schule Veranstaltungen im Rahmen des AIESEC-Programms von freiwilligen Studenten aus Algerien geleitet worden waren. Die Hauptursache für die Elternproteste lag darin, dass die Schüler dabei lernten, ihre Vornamen in arabischer Sprache zu schreiben.

Ähnliche Beweggründe sind auch dann zu beobachten, wenn die Auswahl von Schullektüren infrage gestellt wird. So bezweifeln manche Eltern aufgrund ihrer religiösen Überzeugungen, ob es richtig ist, ihre Kinder Fantasy-Bücher lesen zu lassen. Zuweilen gehen sie dabei so weit, dass sie Lehrer der Verbreitung von Okkultismus bezichtigen. So etwas kommt selbst dann vor, wenn der Buchautor ein engagierter Christ ist und sich in dem Buchinhalt biblische Inspirationen wiederfinden lassen, die im Einklang mit den Prinzipien der Inkulturation und der literarischen Freiheit präsentiert werden, etwa in der Romanreihe *Fablehaven* von Brandon Mull.

Einwände gegen religiös gefärbte, von Lehrern unternommene Aktivitäten werden auch von religiös indifferenten oder allen Religiositätsformen feindlich gegenüberstehenden Personen vorgebracht. Dabei kann die Ablehnung aus dem in letzter Zeit immer stärker akzentuierten Grundsatz der Laizität der Schule resultieren, wonach auf dem Gelände einer öffentlichen Schule keine religiösen Aktivitäten stattfinden sollten.

Postulate und Proteste der Eltern sind aus schulpragmatischer Sicht überaus wichtig, wird doch den Schulen vom polnischen Bildungsgesetz die Pflicht auferlegt, die Meinung der Eltern insbesondere in allen Erziehungsbereichen

¹ Kleinstadt in der Nähe von Krakau [Anmerkung der Herausgeberin].

zu berücksichtigen. Dies eröffnet reale Möglichkeiten, sämtliche Schulaktivitäten zu blockieren, die auch nur von einem Teil der Eltern für unvereinbar mit ihren Überzeugungen gehalten werden.

Die hier beschriebenen Phänomene erlauben es, die These aufzustellen, dass an der heutigen Schule die Bereitschaft seitens der Lehrer, Eltern und lokalen Gemeinschaften, eine aufgeschlossene Haltung einzunehmen, einen wichtigen Faktor und zugleich eine Herausforderung darstellt. Ohne diese Aufgeschlossenheit ist es nicht möglich, einem Anderen, Unbekannten und damit Fremden auf authentische Weise zu begegnen. Eine Schlüsselrolle fällt dabei den religiösen Führungspersönlichkeiten vor Ort zu. Denn gerade sie prägen die Überzeugungen ihrer Religionsgemeinschaften in hohem Maße. Die fehlende Bereitschaft zu interreligiösen Begegnungen wird mit Sicherheit deren Durchführung sowohl im sakralen Raum als auch im Bildungsbereich erschweren oder gar unmöglich machen.

Was tun wir bereits an der Schule?

Eine weitere Frage bringt den Direktor dazu, die Situation an seiner Schule zu analysieren. Eine Art Eröffnungsbilanz wird es möglich machen, neue Maßnahmen erfolgreich zu planen oder die bisherigen zu modifizieren.

An allen Schulen finden sicherlich Veranstaltungen statt, in denen Lehrer Themen rund um Kultur und religiöse Tradition durchnehmen. Auf diese Weise werden die in der Programmgrundlage enthaltenen Bestimmungen direkt verwirklicht.

Diese Inhalte werden möglichst auch bei Schulausflügen umgesetzt. So haben die Schüler meiner Schule beispielsweise die Möglichkeit, die Kultur des Judentums bei den vom Geschichtslehrer angebotenen Spaziergängen durch das Krakauer Viertel Kazimierz kennenzulernen. Die ältesten Schüler machen sich wiederum mit der Problematik des Holocaust während einer Exkursion in das nahegelegene Oświęcim und bei einem Besuch im ehemaligen nationalsozialistischen Konzentrations- und Vernichtungslager Auschwitz oder im KZ Płaszów vertraut. Die Programmgrundlage geisteswissenschaftlicher Fächer wird unter anderem so umgesetzt. Begegnungen mit einer bestimmten Kultur oder Religion haben dann aber gewissermaßen musealen Charakter, es ist keine Begegnung mit lebendiger Religionspraxis. Ich vermute, die Beschäftigung mit religiös-kulturellen Themen sieht in den meisten Fällen eben so aus. Die Merkmale einer echten interreligiösen Begegnung werden damit, wie ich glaube, nicht vollständig erfüllt.

Es ist kaum möglich, hier alle Maßnahmen zu erwähnen, die an Schulen in Zusammenhang mit dem interreligiösen Dialog ergriffen werden. Sie resultieren aus autonomen Entscheidungen einzelner Einrichtungen, langjährigen Traditionen oder Bedürfnissen lokaler, insbesondere konfessionell heterogener Gemeinschaften.

Wer und wann soll sich darum kümmern?

Aufgaben zu delegieren, ist die Grundlage eines erfolgreichen Managements. Eine weitere Frage betrifft somit die Suche nach personellen Ressourcen – nach Lehrern, die nicht nur über entsprechende Qualifikationen verfügen, sondern auch den nötigen Willen haben.

Die Aufgabe scheint in erster Linie unter die Pflichten von Religionslehrern zu fallen, sofern diese an der Schule tätig sind. Eine wichtige Unterstützung können auch Lehrer geisteswissenschaftlicher Fächer bieten, insbesondere Polnisch-, Geschichts- und Sozialkundelehrer. Es gilt dabei unbedingt, die Lehrerautonomie zu beachten, wenn es darum geht, Methoden sowie die Art und Weise zu wählen, wie die Fachinhalte vermittelt werden. Ferner darf man nicht vergessen, dass Lehrer, die man zu Maßnahmen sozusagen zwingt, diese dann möglicherweise nur scheinbar durchführen werden.

Darüber hinaus kann das Fehlen klarer, einschlägiger rechtlicher Hinweise bei Lehrern Befürchtungen wecken. Lehrer werden nämlich keine Aktivitäten unternehmen, die leicht infrage gestellt werden können. Sie werden sich nur ungern der Gefahr aussetzen, beschuldigt zu werden, Werbung für falsche Ideen zu machen oder religiöse Indoktrination zu betreiben.

Wozu braucht die Schule interreligiöse Begegnungen?

Es werden sich sicherlich wesentlich mehr Fragen ergeben, die sich ein Direktor stellen wird. Ich nehme an, es ist nicht einfach, positive Antworten auf die vorab genannten Fragen zu geben. In vielen Fällen werden Schulen wohl aufgrund der Vielzahl anderer Aufgaben sowie aus Sorge um die möglichen negativen Folgen gar nicht darangehen, interreligiöse Begegnungen durchzuführen, oder diese nur in sehr beschränktem Umfang anbieten. Ich muss gestehen, dass ich dies nach dem Workshop *Integrationspotential monotheistischer Religionen für das heutige Europa* im Rahmen des *Internationalen interreligiösen Konzeptions- und Bildungsprojekts* der Stiftung Kreisau, an dem wir am 25. und 26. November 2020 teilnahmen, als einen gewissen Verlust für die religiöse Entfaltung der Schüler ansehe. Lassen

Sie uns nun also überlegen, was Begegnungen dieser Art der Schule geben können.

Vor allen Dingen sind sie eine Gelegenheit, dem Anderen zu begegnen – einem Menschen, den es mit seinen abweichenden Überzeugungen, Traditionen und Sitten zu respektieren gilt. Es ist eine praxisorientierte Lektion in Sachen Toleranz. Vertreter anderer Religionen kennenzulernen, bietet die Möglichkeit, praktisch zu erfahren, dass uns das Angst macht, was uns unbekannt ist. Wissen in Beziehung zu einem anderen Menschen zu erwerben, hilft dabei, sich mit dem, was anders ist, vertraut zu machen und es zu akzeptieren.

Darüber hinaus bildet eine Begegnung immer einen Anlass dazu, miteinander in Dialog zu treten. Ein Gespräch mit jemandem, der ähnlich denkt, ist relativ einfach. Einen Anderen durch gegenseitige Fragen und Antworten kennenzulernen, ermöglicht es, nach dem Gemeinsamen, Verbindenden zu suchen, und führt somit zur Akzeptanz und zu einem Gefühl der Nähe. Ein aufrichtiger Dialog lässt natürlich die Unterschiede nicht außer Acht. Er erlaubt es vielmehr, ungeachtet dessen echte Beziehungen aufzubauen. Die Andersartigkeit verliert so ihre für die zwischenmenschlichen Beziehungen destruktive Rolle.

Den Anderen kennenzulernen, kann schließlich dazu beitragen, Neugier auf die Welt zu wecken, eine offene Haltung zu entwickeln und die Bereitschaft, Fragen zu stellen, zu stärken. Ein Schüler, der sich erst einmal davon überzeugt, dass „anders“ nicht „schlecht“ bedeutet, wird dieses Wissen in seinem Leben anwenden können, wenn er mit etwas konfrontiert wird, was ihm nicht bekannt ist.

Dialog führt zum gemeinsamen Handeln, der dessen vollkommene Form darstellen kann. Die Teilnahme von Schülern an interreligiösen, gemeinnützigen Werken wäre eine unschätzbare Lektion in Sachen Sensibilität, bei der zuerst der Mensch gesehen und nicht auf ausgrenzende Weise von seinen Mitmenschen unterschieden wird.

Eine interreligiöse Begegnung kann zu einer Art Workshop werden, bei dem kommunikative und ethische Kompetenzen, kritisches Denken sowie eine gegenüber der heutigen Welt – in all ihrer Vielfalt – aufgeschlossene Einstellung entwickelt werden. Diese Fähigkeiten sind in der global vernetzten Gesellschaft von heute besonders wichtig. Sie auszubauen, ist das Ziel pädagogisch-prophylaktischer Programme, die an Schulen verwirklicht werden. Der interreligiöse oder interkulturelle Dialog stellt eine wertvolle

Methode zur persönlichen Entfaltung der Schüler sowie zur Umsetzung von Erziehungszwecken einer Schule dar.

Was kann die Schule zum interreligiösen Dialog beitragen?

Wenn aber der interreligiöse Dialog nicht an Schulen geführt wird bzw. nicht geführt werden soll, können diese Einrichtungen dann einen Beitrag zu dessen Qualität und Einfluss auf die heutige Welt leisten? Nach meiner Überzeugung ist die Frage mit einem entschiedenen „Ja“ zu beantworten. Hierbei kommt das Feedback-Prinzip zum Tragen.

Alle schulischen Erziehungsmaßnahmen sollen die Fähigkeiten stärken, den Dialog zu führen, die Ansichten anderer zu respektieren und Toleranz zu üben. Somit bereiten sie auf eine Begegnung mit dem Anderen vor, darunter mit einem Menschen, der aus einer anderen Religionstradition kommt. Es muss für Schulen zwar keine Priorität sein, interreligiöse Begegnungen zu veranstalten, die Förderung der vorab genannten Kompetenzen aber außer Acht zu lassen, käme einer Verleugnung ihres Auftrags in der heutigen Welt gleich. Bildungseinrichtungen bereiten von Natur aus auf Dialog vor, darunter auf den Dialog auf interreligiöser Ebene. Die Ziele des Bildungswesens und der interkonfessionellen Begegnungen sind immer schon in gewissem Umfang identisch gewesen und werden es auch weiterhin sein.

Fazit

Aus schulpraktischer Sicht steht die Bildung im Bereich interreligiöser Begegnungen meiner Ansicht nach vor folgenden Aufgaben und Herausforderungen:

1. Es gilt, ein authentisches Bedürfnis und eine echte Bereitschaft bei Lehrern, Schülern, Eltern und lokalen Gemeinschaften, darunter Religionsgemeinschaften, zu wecken, Begegnungen dieser Art durchzuführen. Sowohl Bildungskreise als auch Glaubensgemeinschaften sollten sich darauf konzentrieren, die Vorteile aufzuzeigen, die aus solchen Treffen erwachsen, vor allem wenn sie zu einem gemeinsamen Handeln zugunsten anderer Menschen führen.
2. Es gilt, zu definieren, worum es sich bei interreligiösen Begegnungen eigentlich handelt, und was lediglich deren Ersatz darstellt. Reicht eine Exkursion zu einer Gedenkstätte oder einem Kulturzentrum aus? Oder ist die Begegnung mit einem anderen Menschen vielleicht doch wichtiger?
3. Es gilt, klare Regeln zu bestimmen, was hierbei an einer öffentlichen Schule zulässig ist und was nicht. Dies ist ein besonders wichtiger Bereich, wenn es darum geht, die Bedenken von Lehrern hinsichtlich der

- Richtigkeit ihrer eigenen Handlungen auszuräumen. Wie lässt sich ein guter Raum für Dialog in einer Welt schaffen, in der wir einerseits die Dominanz einer Religionsgemeinschaft über andere sowie deren beträchtliches Eingreifen in die öffentliche Sphäre sehen und andererseits Forderungen nach einer vollständigen Laizität der Schule erhoben werden?
4. Es gilt, für Schüler attraktive Methoden sowie einen Raum für interreligiöse Begegnungen zu schaffen. Als besonders hilfreich kann sich dabei der Einsatz von Telekommunikationstools erweisen. In gewissem Maße wurde diese Thematik bis vor Kurzem im Rahmen des Programms „Skype in the classroom“ behandelt. Die Idee bestand dabei darin, im Unterricht die Skype-App zu nutzen, um mit Menschen aus der ganzen Welt zu kommunizieren. Der religiöse Kontext kam bei diesen Begegnungen zwangsläufig zur Sprache.
 5. Es gilt, bei Schülern neben dem Wissen – und vielleicht sogar vor allen Dingen – soziale, kommunikative und ethische Kompetenzen erfolgreich auszubauen. Die Umsetzung dieser Aufgabe wird wesentlichen Einfluss auf die Zukunft der Schüler haben – darauf, zu welchen Menschen sie werden. Werden sie bereit sein, einen respektvollen Dialog mit einem Menschen aufzunehmen, der in irgendeiner Hinsicht anders ist?

Dies sind sicherlich nicht alle Herausforderungen, vor denen heute sowohl das Bildungswesen als auch die Religionsgemeinschaften stehen. In diesem Bereich sind, wie ich glaube, viele Änderungen notwendig, damit junge Menschen in Zukunft ein besseres Verständnis und eine größere Offenheit gegenüber dem anderen Menschen, dessen Lebensart, Überzeugungen oder Anschauungen anders sind, an den Tag legen. Es ist gewiss eine Binsenwahrheit zu sagen, dass jede Initiative, die zu solchen Änderungen führt, einen Weg zu einer besseren Welt darstellt. Ist dies aber nicht eine der wesentlichsten gesellschaftlichen Bestrebungen, insbesondere in einer Welt, in der sich alle möglichen Spaltungen so stark bemerkbar machen?

BILDUNG IM BEREICH INTERRELIGIÖSER BEGEGNUNGEN. FALLBEISPIEL: DEUTSCHLAND

Ich möchte ein bisschen in vergangene Erfahrungen hinein ausholen, um dann auf Ansätze vor allem in Hamburg einzugehen. Interreligiöse Begegnung im weitesten Sinne ist etwas, womit ich großgeworden bin, zunächst informell in der Schule, damals noch als einzige muslimische Schülerin, später in der Studentengemeinde, dann am Arbeitsplatz. Allmählich wurde die Gesellschaft immer pluraler, und neben der wachsenden ökumenischen Zusammenarbeit wurde auch interreligiöser Dialog formal organisiert, meist in Form von Wochenendseminaren, aber auch als intensive einwöchige Tagungen.

Muslime in Deutschland – erste Dialogansätze

Muslime kamen zuerst überwiegend als Studierende oder Kaufleute, seit den 1960er Jahren auch als Arbeiter und später als Flüchtlinge nach Deutschland. Sie kamen also weder mit einer bereits vorhandenen intellektuellen und spirituellen Infrastruktur, noch als sprachlich und kulturell homogene Gruppierung: Es gibt kaum eine islamische Rechtsschule oder theologische Tradition, die nicht unter Muslimen in Deutschland vertreten wäre. In den islamischen Zentren, die schon während der 1960er Jahre in Hamburg, Aachen und München entstanden und wo es erste Bibliotheken gab, fanden von Anfang an regelmäßig Bildungs- und Diskussionsveranstaltungen mit einzelnen Gelehrten statt. Namen wie Smail Balić, Mohammad Mojtahed Shabestari, Annemarie Schimmel, Abdoldjavad Falaturi und Seyed Mehdi Razvi sind aus dieser Zeit in Erinnerung. Diese Veranstaltungen waren keineswegs auf Muslime beschränkt. Seit den späten 1970er Jahren gibt es regelmäßige Kontakte mit den christlichen Kirchen und seit Mitte der 1980er Jahren erste Dialogansätze an einigen Universitäten. Ich muss allerdings hier schon erwähnen, dass alle diese Projekte auf muslimischer Seite (und auf der Seite anderer konfessioneller und religiöser Minderheitsgemeinschaften) auf persönlichen Initiativen beruhten und die Ressourcen sehr beschränkt waren.

Religiöse Kindererziehung und Religionsunterricht

Auf die frühen 1970er Jahre gehen auch die ersten Ansätze der muslimischen gemeindlichen Kindererziehung zurück. Zunächst fanden sich engagierte Eltern, Studenten und andere Einzelpersonen zusammen, um Materialien für Kinder in deutscher Sprache zu entwerfen und Unterricht anzubieten – zunächst noch ohne klar umrissenes Konzept, bestenfalls mit praktischen Unterrichtserfahrungen aus anderen Bereichen und ganz selbstverständlich ehrenamtlich. In den damals entstehenden türkischen Gemeinden fand dieser Unterricht in der Muttersprache statt und war sehr stark vom bildungsmäßigen Hintergrund und der ideologischen Ausrichtung der Lehrenden abhängig. Außerdem erreichten solche Angebote nur Kinder, deren Eltern mit einer Gemeinde verbunden waren. Viele waren hinsichtlich der religiösen Erziehung sich selbst überlassen. Durch die Fortentwicklung der elektronischen Medien drangen in jüngster Zeit zunehmend Quellen aus dem Internet von sehr unterschiedlicher Qualität in diese Lücke, was leider auch zur Radikalisierung der Jugendlichen beitrug. Der Wunschtraum, Imame und Lehrende vor Ort auszubilden, wurde als wenig realistisch empfunden: Muslime in Deutschland wurden bis in die späten 1980er Jahre hinein von offiziellen Stellen als temporäres und „ausländisches“ Phänomen betrachtet, erst in den 1990er Jahren war von „Integration“ die Rede.

Muslimische Kinder waren zunächst vom (katholischen und evangelischen) Religionsunterricht freigestellt, bald wurde als Alternative das Fach Ethik eingerichtet. Ansätze zum islamischen Religionsunterricht zusätzlich zum katholischen und evangelischen gibt es erst in jüngster Zeit, um Isolierung und Radikalisierung zu unterbinden. In Hamburg entwickelte sich in den frühen 1990er Jahren ein anderer Ansatz. Als der Anteil der nicht-evangelischen Kinder durch Zuzug von Familien aus anderen christlichen Konfessionen, anderen Religionen bzw. ohne religiöse Bindung zunahm und in einigen Stadtteilen Hamburgs eine Mehrheit bildete, ergriffen engagierte Lehrkräfte die Initiative, andere Religionen und Weltanschauungen stärker in den Religionsunterricht einzubeziehen – mit zunehmender Erfahrung auch durch Besuche in Moscheen, Synagogen und Tempeln oder durch Gastreferenten aus anderen Religionsgemeinschaften. Diese Initiativen fanden ein Echo an der Universität Hamburg und bildeten im Zusammenhang mit reflektierten anderen Dialogaktivitäten die Grundlage für das Konzept eines „Religionsunterrichts für alle“: Statt des konfessionell getrennten Unterrichts soll es einen „Dialog im Klassenzimmer“ ermöglichen. In Kooperation mit akademischen und staatlichen Einrichtungen sowie Fachleuten aus den

Religionsgemeinschaften (Hindus, Buddhisten, Muslime, Juden, Aleviten, Protestanten) kam es zu einem entsprechenden Gesprächsforum. In der Folgezeit arbeitete man bei der Erstellung von Unterrichtsmaterialien und Lehrplänen sowie bei Projekten der Lehrerfortbildung interreligiös zusammen. Formaljuristisch verblieb der so entstehende gemeinsame Religionsunterricht „in evangelischer Verantwortung“.

Akademische Ebene

Mit dem Entwurf zu einer „Akademie der Weltreligionen“ an der Universität Hamburg mit Judentum, Buddhismus und Islam sowie der Zusammenarbeit mit der Evangelischen Theologie nahm die Idee des gemeinsamen Lernens auf akademischer Ebene 2000 inhaltlich und organisatorisch konkrete Formen an und hätte schon innerhalb des nächsten akademischen Jahres umgesetzt werden können. Infolge des 11. September 2001 wurden diese Pläne jedoch durch die politischen Reaktionen umgestürzt. Hier bewährte sich allerdings die jahrelange erfolgreiche Zusammenarbeit durch das gegenseitige Vertrauen: Man blieb nicht nur im Gespräch, sondern suchte auch nach Alternativen. Zunächst kam ein „Interdisziplinäres Zentrum Weltreligionen im Dialog“ mit gemeinsamen Forschungsprojekten zustande. Die Akademie der Weltreligionen entstand schließlich parallel zur Gründung der Institute für Islamische Theologie an anderen deutschen Standorten, bislang mit Professuren für Islamische Theologie, einer Stiftungsprofessur für Buddhismus sowie Gastprofessuren für Judentum, Hinduismus und andere Religionen sowie mit Verbindungen zum Fachbereich Evangelische Theologie und den Instituten für Katholische Theologie und Jüdische Philosophie. In einem internationalen Forschungsprojekt wurden u.a. die gesellschaftliche Entwicklung religiöser Pluralisierung, das Verhältnis zu Säkularität, religiöse Mehrfachzugehörigkeit sowie theologische Fragen untersucht.

Erfahrungen und Zukunftsperspektiven

Neben den nicht zu verleugnenden Herausforderungen und Schwierigkeiten gibt es also wertvolle Elemente und Perspektiven, die zur Schaffung einer befriedigenden Grundlage für dialogische religiöse Bildung nutzbar gemacht werden können. Dazu gehören gedankliche Grundlagen aus den religiösen Traditionen, die zu erforschen, zu aktualisieren und in den heutigen Kontext zu übertragen sind, darunter auch der Aspekt der Beziehungen zwischen Lehrenden und Lernenden. Erziehung und Bildung ist schließlich nicht nur Informationsvermittlung, die ohne weiteres auch anonym und in individueller

Isolation oder gar Konkurrenz vonstattengehen könnte, sondern schließt auch Austausch und Zusammenarbeit in der Praxis ein. Diese Erfahrungen haben jedenfalls die Grundlage für ein Vertrauensverhältnis gelegt, auf der eine fruchtbare Weiterarbeit aufgebaut werden kann. Diversität kann so zum Katalysator für die Entstehung einer Dialogkultur werden, die auch über die sog. monotheistischen Religionen hinausgeht. Auf einer gemeinsamen Vertrauensbasis kann man schließlich auch tiefere theologische Fragen angehen, auf denen das eigene Selbstverständnis beruht. Ganz praktisch ist zu überlegen, wie weit solche vertrauensbildenden Aktivitäten auch politisch gefördert oder zumindest nicht behindert werden können und wie wir gemeinsam zu einer besseren Öffentlichkeitswirksamkeit für gelungene Dialog- und Kooperationsprojekte beitragen können.

Statt also von der Defizitwahrnehmung und den durch Diversität gegebenen Problemstellungen auszugehen, ist es durchaus möglich, Herausforderungen als Anregung und Chance zu begreifen, um voneinander zu lernen und die vorhandenen Ressourcen und Erfahrungen für die heutige Religionspädagogik fruchtbar zu machen. Dazu sind gemeinsame Forschung und eine dialogische Weiterentwicklung der vorhandenen Ansätze auf einer breiten Basis und mit guter wissenschaftlicher Verankerung erstrebenswert. Religion bedeutet schließlich nicht die Wiederherstellung einer vergangenen Welt, sondern eine konstruktive Auseinandersetzung mit der Zukunft.

INTERKONFESSIONELLE BILDUNGSARBEIT IM „VIERTEL DES GEGENSEITIGEN RESPEKTS DER VIER KONFESSIONEN“

Entstehung und Ziele

Das „Viertel des gegenseitigen Respekts der vier Konfessionen“ liegt im Zentrum von Breslau, wo sich in unmittelbarer Nähe zueinander orthodoxe, evangelische, katholische und jüdische Gotteshäuser befinden. An diesem Umstand allein wäre aber nichts Besonderes, wenn die Geistlichen dieser vier Bekenntnisse nicht seit Jahren miteinander kooperieren und gemeinsame Vorhaben umsetzen würden.

Die Entstehung des „Viertels der vier Konfessionen“ geht auf eine Begegnung des Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde, Jerzy Kichler, und des römisch-katholischen Pfarrers Jerzy Żytowiecki zurück, die zum Aufbau einer Atmosphäre der gegenseitigen Achtung und Wertschätzung sowie zur Vorbeugung von Akten von Vandalismus und Intoleranz beitragen sollte, mit denen man es in dieser Region zu schaffen hatte.

Die Gemeinden dieser vier Bekenntnisse begannen sich anlässlich der religiösen Feiertage gegenseitig in den Kirchen und der Synagoge zu besuchen. Es fanden gemeinsame Gebete statt, Chorkonzerte wurden veranstaltet, Wohltätigkeitsveranstaltungen durchgeführt. Im Jahr 1996 wurde der Rat des „Viertels des gegenseitigen Respekts der vier Konfessionen“ gegründet, dessen Tätigkeit die Zusammenarbeit weiter festigte. Ende 2004 führten die Integrationsmaßnahmen – sowohl die Bildungsprojekte als auch die religiösen Veranstaltungen – im Rahmen des „Viertels“ zu verstärkten Bemühungen um eine formelle Struktur, die diesen Initiativen noch mehr Schwung verleihen könnte. Im Januar 2005 wurde die Stiftung „Viertel des gegenseitigen Respekts der vier Konfessionen“ in Breslau als Hilfsverein gegründet. Heute gründen und realisieren die Gemeinschaften der vier Konfessionen gemeinsame Initiativen und langfristig angelegte Projekte mit religiösem, künstlerischem, erzieherischem und sozialem Charakter.

Projekte

Die wichtigsten seit Jahren verfolgten Projekte sind:

Kinder des Einen Gottes – ein Projekt, das sich die interkulturelle Erziehung von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen zum Ziel gesetzt hat. Dank der Möglichkeit der persönlichen Begegnung, gemeinsamer Workshops und der Teilnahme an religiösen Feiertagen der anderen Konfessionen können sich die Teilnehmer besser mit der Vielfalt der Kulturen der anderen Gemeinschaften auseinandersetzen und vertraut machen.

Kids – regelmäßige interkonfessionelle Theater-, Kunst- und Literatur-Workshops für Kinder, bei denen den Kindern verschiedene Religionen, Traditionen und Kulturen nähergebracht werden.

Dialogwerkstatt – ein an SchülerInnen und SeniorInnen adressiertes Programm, das auf dem Besuch der Sakralbauten des „Viertels“ zusammen mit FührerInnen, die die jeweiligen Konfessionen vertreten, basiert. Die Workshops bieten nicht nur die Möglichkeit, etwas über die Spezifik und Traditionen von Orthodoxie, Judentum, Protestantismus und Katholizismus zu erfahren, sondern auch Menschen zu begegnen, die diese Religionen Tag für Tag praktizieren.

Darüber hinaus veranstaltet die Stiftung den „Salon des gegenseitigen Respekts“, in dessen Rahmen einmal monatlich Begegnungen mit Menschen aus der Welt der Kultur, Wissenschaft und Kunst sowie Diskussionen und Vorträge zur Theologie der einzelnen Bekenntnisse und der im Stadtviertel präsenten Kulturen stattfinden.

Der Schlüssel zu jeder Kultur ist die Sprache, weshalb im „Viertel des gegenseitigen Respekts“ offene Hebräisch- und Altkirchenslawisch-Kurse veranstaltet werden. Der in Form von Workshops gehaltene Unterricht ist mit einer Einführung in den jeweiligen kulturellen Kontext verbunden.

Bildungsarbeit an Gedenkstätten – Lehrpfade

Im September 2013 wurde in Breslau auf Initiative der Bürgerrechtsbeauftragten Prof. Irena Lipowicz und des dortigen Stadtpräsidenten Rafał Dutkiewicz das Programm „Bildungsarbeit an Gedenkstätten – Lehrpfade“ ins Leben gerufen:

Ziel des Projekts ist es, der Breslauer Jugend Gedenkstättenbesuche und das Kennenlernen vielfältiger Formen des Gedenkens, die sowohl für das polnische Geschichtsbewusstsein als auch Vertreter anderer Völker, nationaler und kultureller Gruppen von Bedeutung sind, zu ermöglichen. Ein wichtiges Ziel des Projekts ist die Gestaltung einer die Geschichte reflektierenden

Haltung zu ermöglichen: Sensibilisierung für Gewalt und Ausgrenzung sowie das Aufzeigen der Folgen von Intoleranz gegenüber fremden Traditionen, Überzeugungen und Religionen¹.

Abgesehen von Fahrten zu Orten wie Groß-Rosen, Belzec, Auschwitz begannen SchülerInnen der sechsten Klassen im Rahmen des Programms auch das „Viertel des gegenseitigen Respekts“ zu besuchen.

Ursprünglich erfolgte dies jedoch auf ziemlich chaotische Weise mit Begleitung örtlicher StadtführerInnen. Die SchülerInnen hatten dabei nicht immer Zugang zu den Innenräumen der Sakralbauten der verschiedenen Konfessionen oder die Möglichkeit, kompetente VertreterInnen dieser Gemeinden zu treffen. Nach einem Jahr wurde klar, dass Schulbesuche im Viertel inhaltlich und methodisch von einer Institution koordiniert werden sollten, die in der Lage ist, laufend mit den Verwaltungen und Geistlichen der dortigen Gotteshäuser zusammenzuarbeiten. Im Jahr 2015 bereitete ich seitens des Vorstands des „Viertels des gegenseitigen Respekts“ in Zusammenarbeit mit VertreterInnen der einzelnen Bekenntnisse ein Bildungsprogramm vor, an dem im Verlauf von 5 Jahren insgesamt 212 Schulen, 435 Klassen und 10 390 Schüler an 1305 Lektionen teilgenommen haben.

Der Kern eines Schülerbesuchs im „Viertel des gegenseitigen Respekts“ besteht außer der Besichtigung der Sakralbauten und dem Kennenlernen der multikulturellen Geschichte Breslaus in einer Begegnung mit VertreterInnen der lutherischen, orthodoxen, jüdischen und katholischen Gemeinde. Kein Stadtführer, der über Religionen, Traditionen, Sitten und Gebräuche erzählt, kann eine Begegnung mit „realen Bekennern“ der jeweiligen Religion ersetzen – Menschen, für die der Glaube den Sinn ihres geistigen Lebens ausmacht. Das ist ausgesprochen wichtig, da Achtung und Wertschätzung bei der Erziehung zu Toleranz nicht nur für abstrakt verstandene Religionen, sondern vor allem für die Menschen, die diese in den realen Räumen und Umfeldern der einzelnen Konfessionen heute vertreten, von entscheidender Bedeutung ist.

Der Besuch einer Klasse im „Viertel“ umfasst ein dreistündiges Programm, bei dem die Lernenden unter Anleitung eines Koordinators / einer Koordinatorin:

- vier Sakralgebäude besuchen: die evangelisch-augsburgische Kirche der Göttlichen Vorsehung, die römisch-katholische Kirche des Hl. Antonius

¹ Wielokulturowy Wrocław – Edukacja w Miejscach Pamięci [Multikulturelles Breslau – Bildungsarbeit an Gedenkstätten]: <https://www.wielokultury.wroclaw.pl/edukacja-edukacja-w-miejscach-pamieci-emp/> [Zugriff: 9.3.2021].

von Padua, die orthodoxe Kirche der Geburt der Allerheiligsten Gottesmutter und die Synagoge zum Weißen Storch;

- VertreterInnen des Judentums, des Katholizismus, des Protestantismus und der Orthodoxie begegnen, die den SchülerInnen von den Grundsätzen der von ihnen vertretenen Religiosität, den charakteristischen Merkmalen des jeweiligen Sakralraums und liturgischen Gewänder der Geistlichen sowie der Bedeutung ihrer Konfession für das Breslauer Kulturerbe berichten;
- die Geschichte und Tätigkeit des „Viertels des gegenseitigen Respekts der vier Konfessionen“, die Zusammenarbeit in diesem Bereich sowie den interreligiösen und interkonfessionellen Dialog kennenlernen.

Bei allen vier Sakralbauten handelt es sich um wertvolle Architekturdenkmäler Breslaus.

Die Lektionen stützen sich auf die Sakralgebäude im „Viertel“ und ihre Ausstattung, während die Lernenden spezielle didaktische Materialien erhalten:

- eine Mappe, die sie mit nach Hause nehmen,
- folierte Informationsbroschüren in jedem Gebäude (zum Gebrauch vor Ort),
- Stempel mit Symbolen der vier Bekenntnisse, die sie bei der Besichtigung der einzelnen Objekte in ihren Mappen sammeln.

Ziel des Programms ist es, dass die Lernenden anschließend:

- Elemente des Wissens über die drei christlichen Konfessionen und das Judentum wiedererkennen,
- charakteristische Elemente in Zusammenhang mit den entsprechenden Riten und Gottesdiensten wiedererkennen,
- sich in jedem der Gotteshäuser angemessen verhalten können bzw. Wissen über die Bekleidungsregeln besitzen und diese verstehen,
- VertreterInnen der vier Bekenntnisse kennen,
- die Begriffe „Achtung“ und „Toleranz“ im Kontext interkonfessioneller und interkultureller Kontakte richtig interpretieren,
- wesentliche Elemente aufzeigen können, die diesen Bekenntnissen gemeinsam sind, aber sich auch der bestehenden Unterschiede bewusst sind,
- mit den wertvollen Baudenkmalern des „Viertels“ vertraut sind und die für Gotik, Barock und Neoklassizismus kennzeichnenden Architekturformen erkennen,

- den Begriff der Multikulturalität in Geschichte und Gegenwart Breslaus verstehen.

Herausforderungen

Die Umsetzung eines so breit angelegten Projekts ist zweifelsohne ein großer Erfolg, was nicht bedeutet, dass sich auf vielen Etappen keine Probleme ergeben hätten. Ich möchte diese kurz ansprechen, denn einige von ihnen können einen universelleren Charakter haben und etwas zur Diskussion über die Herausforderungen der im weiteren Sinne verstandenen multikulturellen Bildungsarbeit beitragen. Mit welchen Schwierigkeiten hatten wir es zu tun?

1. Ausgewogenheit von attraktiver Form und inhaltlicher Bedeutsamkeit

Bereits bei der Erstellung der didaktischen Materialien tauchte das Problem der Anpassung des Diskurses an Jugendliche auf. Es lag uns an einer attraktiven und kommunikativen Form. Dabei stellte sich jedoch heraus, dass den VertreterInnen der einzelnen Bekenntnisse jegliche Anknüpfungen des Themas an die heutige Umgangssprache der Jugendingenügend erschienen. Auch die Idee, dass als symbolischer Führer durch das „Viertel“ die Figur *Kot Szacun* (in etwa: Kater Respektus) auftritt, fand keine Akzeptanz. In diesem Fall mussten die grafischen Entwürfe grundlegend geändert werden.

2. Besichtigungstermine

Eine weitere Herausforderung war und ist die Festlegung eines Zeitplans für die zahlreichen Besuchergruppen. Denn dieser darf das Funktionieren der Gotteshäuser unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Feiertagszyklen nicht beeinträchtigen, was die Zahl der möglichen Termine erheblich einschränkt.

3. Implementierung eines einheitlichen Modells für die Besuche in allen Objekten

Eine weitere Herausforderung bestand darin, die VertreterInnen der einzelnen Bekenntnisse von der Notwendigkeit der Durchführung der Lektionen in einer kohärenten, methodologisch fundierten Form zu überzeugen. Beim Besuch aller Orte gibt es feste Elemente, etwa die Beschreibung der liturgischen Gewänder oder das Spiel „Finde und zeige!“, das darauf beruht, dass die FührerInnen in den Lernmaterialien Gegenstände zeigen, die sich in den einzelnen Gebäuden befinden, und die Kinder versuchen, diese als erste im realen Raum wiederzufinden. Für uns hatte die Einhaltung einer

einheitlichen Struktur der Begegnungen aufgrund der inhaltlichen Kohärenz des Projekts große Bedeutung. Dazu waren allerdings Schulungen, Diskussionen und veränderte Angewohnheiten der sich mit den Lernenden treffenden Personen erforderlich. Manche der VertreterInnen der vier Bekenntnisse haben auch in der Vergangenheit schon Jugendgruppen geführt und deshalb eigene Vorstellungen vom Verlauf eines solchen Besuchs entwickelt, die von dem von uns vorgeschlagenen kohärenten Programm abweichen. Eine große Schwierigkeit besteht auch in der Rotation des an der Durchführung des Programms beteiligten Personals. Infolgedessen erfordert das Projekt auch eine ständige Überwachung der Umsetzung und laufende Schulungen neuer TeilnehmerInnen.

4. Vorbehalte, Einstellungen von Kindern, LehrerInnen und Eltern

Negative Verhaltensweisen, Kommentare und demonstrative Abneigung kamen am häufigsten bei Besuchen in der Synagoge zum Vorschein. Es kam sogar vor, dass einzelne Schüler die Synagoge nicht betreten wollten oder Bemerkungen abgaben wie: „Hat man denn noch nicht alle diese Juden totgeschlagen?“ Erkennbar sind zumeist auch Passivität und Hilflosigkeit des Lehrpersonals gegenüber derartigen Verhaltensweisen.

Am wenigsten vertraut war sowohl den Lernenden als auch den Lehrenden in der Regel die orthodoxe Kirche. Während die meisten LehrerInnen schon einmal in der Synagoge gewesen waren, war dies hier nicht der Fall. Hier gab es auch die meisten Zweifel, wie man sich nach dem Betreten des Gotteshauses verhalten oder einen orthodoxen Geistlichen ansprechen soll, etc.

5. Rücksichtnahme auf die Weltanschauung von Kindern aus atheistischen Elternhäusern

Ein Besuch der Sechstklässler im „Viertel“ umfasst auch die katholische Kirche. Hier stellte sich das Problem, dass die VertreterInnen dieser Konfession von vorneherein von der Zugehörigkeit aller teilnehmenden Kinder zur römisch-katholischen Kirche ausgingen. In Zusammenhang damit wurde immer wieder das gemeinsame (katholische) Gebet vorgeschlagen. Die Rolle des Koordinators seitens der Stiftung war es, solchen Situationen vorzubeugen, die Kinder anderer Konfessionen oder konfessionslosen Familien in eine schwierige Lage versetzen würden. Die Tendenz, a priori von der Zugehörigkeit der Kinder zur katholischen Kirche auszugehen, war auch bei den VertreterInnen der anderen Bekenntnisse zu bemerken. Manchmal erklärten sie ihre Praktiken und Bräuche durch häufige Bezugnahme auf den Katholizismus. Sie

verwendeten also solche Formulierungen wie die, dass etwas „anders“ oder „seltsam“ ist. Bei den von der Stiftung durchgeführten Schulungen für die Mitwirkenden am Projekt sensibilisieren wir dafür, dies zu unterlassen. Uns ist wichtig, dass andere Konfessionen nicht als exotisch dargestellt werden, und natürlich möchten wir die Annahme vermeiden, dass alle Kinder sich auszeichnet mit katholischen religiösen Praktiken auskennen.

6. Das Finden eines gemeinsamen Diskurses für die Vertreter von Mehrheits- und Minderheitskonfessionen

Die oben beschriebenen Probleme und unsere Prämissen ändern nichts an der Tatsache, dass die meisten Kinder, die mit ihren Klassen das „Viertel“ besuchen, tatsächlich mehr oder weniger stark mit der katholischen Kirche verbunden sind. Infolgedessen zeigen sie häufig ein geringeres Interesse an einem Besuch im katholischen Gotteshaus als einem wohlbekanntem, vertrauten und dadurch weniger spannenden Ort. Eine große Herausforderung ist es, eine Form der Begegnung zu finden, bei der VertreterInnen des Katholizismus bei den Lernenden gleiches Interesse wecken können wie die Repräsentanten der anderen Bekenntnisse, die stärkere negative oder positive Emotionen erregen, wie etwa Neugier, Aufmerksamkeit oder Erstaunen.

7. Kommunikationsprobleme und unterschiedliche Auffassungen innerhalb der Stiftung

Seit 2015 hat sich die Zusammensetzung des Vorstands der Stiftung „Viertel des gegenseitigen Respekts“ und des Projektteams sukzessive verändert. Auch ich bin nicht mehr Vorstandsmitglied und habe infolgedessen nicht mehr die Möglichkeit, die Durchführung des Projekts „Bildungsarbeit an Gedenkstätten“ laufend zu verfolgen, und führe gegenwärtig auch keine Schulungen für ProjektmitarbeiterInnen durch.

Resümee: Ich bin der Ansicht, dass das im „Viertel des gegenseitigen Respekts“ umgesetzte Programm „Bildungsarbeit an Gedenkstätten – Lehrpfade“ erfolgreich ist und unter sämtlichen Maßnahmen der Stiftung dasjenige ist, das die breiteste Zielgruppe erreicht. Ein Mehrwert bei seiner Gestaltung war die Vertiefung der Beziehungen zwischen den VertreterInnen der vier Bekenntnisse. Auf der Etappe der Implementierung erforderte das Programm eine intensive Kommunikation und zahlreiche Arbeitsreffen. Nicht zu überschätzen ist auch der Effekt der Fortbildung des Lehrpersonals bereits bei den Begegnungen im „Viertel“: Viele von ihnen geben an, dass

sie dank des Projekts erstmals mit VertreterInnen des Judentums oder der orthodoxen Kirche reden konnten.

Das Projekt hat uns auch zu weiteren Maßnahmen veranlasst, da wir während seiner Umsetzung bemerkt haben, dass insbesondere die erwachsenen Begleitpersonen oft eine gewisse Unsicherheit beim Betreten von Gotteshäusern der Minderheitskonfessionen verspüren – bedingt durch die Unkenntnis der Grundsätze, was man dort tun oder lassen sollte, welches Auftreten angebracht ist und wie man sich an einen Geistlichen wendet. Deshalb wurde der Ratgeber *Międzywyznaniowy sovoir vivre* („Interkonfessionelle Benimmregeln“) erstellt, der heute auf der Website der Stiftung zu finden ist.

Vor allem meine ich aber, dass ein wesentlicher Aspekt des Projekts darin besteht, dass es auf zwischenmenschlicher Begegnung gründet. Ich denke nämlich, dass bei der Erziehung zur Toleranz die Begegnung mit Repräsentanten von Minderheiten und das Kennenlernen ihrer Andersartigkeit durch echten Dialog mit konkreten Menschen wichtiger sind als der Besuch von Gedenkstätten.

Anhang

Szenario für die Lektionen im Rahmen des Programms „Bildungsarbeit an Gedenkstätten – Lehrpfade“. Die Lektion leiten der Koordinator / die Koordinatorin seitens der Stiftung und die FührerInnen, die den einzelnen Glaubensgemeinschaften angehören.

Etappe I: Besuch in der Synagoge zum Weißen Storch (1829), 30 Min.

- Einführung / gelenktes Gespräch:

Der Koordinator der Begegnung führt die Kinder in die Synagoge hinein und bittet sie, Platz zu nehmen. Der Führer führt in die Thematik des Besuchs ein und bittet die Teilnehmer, ihre Lernmaterialien auf der Seite des „Viertels des gegenseitigen Respekts der vier Konfessionen“ mit dem Logo der Stiftung (Symbole der vier Religionen) aufzuschlagen, um Begriffe zu behandeln, die den SchülerInnen weniger geläufig sind:

Was ist Achtung (Wertschätzung) und was ist Toleranz?

Worauf beruht die Besonderheit des „Viertels des gegenseitigen Respekts der vier Konfessionen“?

Was bedeutet Religion, was Konfession?

Welche Religionen und Konfessionen sind im „Viertel“ zu finden?

Was sind die allgemeinen Verhaltensgrundsätze an einem der Ort des religiösen Kults, in einem Gotteshaus?

Der Koordinator stellt den Kindern den ersten Führer vor – den Vertreter des Judentums. Die Begegnung findet entweder in der Großen Synagoge oder in der benachbarten Kleinen Synagoge (der sog. Schule) statt. Knaben und Männer bedecken ihre Köpfe mit den am Eingang bereitliegenden Kippot – der Führer erklärt, warum das erforderlich ist.

Der Führer macht die Lernenden mit den typischen Ausstattungselementen einer Synagoge vertraut: dem Toraschrein Aron Ha-Kodesz, der Parochet (Prachtvorhang vor dem Toraschrein), der Bima (dem Ort, von dem aus die Tora verlesen wird), den Frauenräumen, der Menora (siebenarmiger Leuchter). Er zeigt den Lernenden die Torarolle und deren Bestandteile sowie den Jad (Zeigestab zum Deuten auf die jeweilige Textzeile in der Toralesung). Kurz erläutert er den Kindern die Bedeutung der Tora als Grundlage des Judentums.

Der Führer erklärt den Lernenden die Inschriften über dem Toraschrein, die Namen der fünf Bücher der Tora (wenn die Lektion in der Kleinen Synagoge stattfindet, beruft sich der Führer auf das Gebetsbuch Siddur). Er führt den Begriff der hebräischen Sprache ein. Die Kinder lernen in ihren Materialien den Buchstaben *alef* zu schreiben. Der Führer erzählt eine kurze Legende über den Buchstaben *alef*.

- Aufgaben:

„Erkenne den betenden Juden!“. Der Führer erklärt die Elemente, die für das Gewand eines betenden Juden charakteristisch sind: den Tallit (Gebetsschal, ein großes rechteckiges Tuch, in der Regel aus Wolle, an dem die Zizit befestigt sind – besondere Fransen, die auf ein Gebot der Tora zurückgehen), die Tefillin (zwei schwarze Gebetskapseln aus einem Stück Leder eines koscheren Tiers, in denen sich Rollen mit vier Fragmenten der Tora befinden, die auf Hebräisch handschriftlich von einem „Sofer“ (Schreiber) aufgeschrieben wurden; diese Kapseln werden mit einem Riemen an die Stirn und den linken Arm gebunden). Der Führer macht darauf aufmerksam, dass der Rabbiner in Breslau kein charakteristisches Gewand trägt. Ein Rabbiner ist eine Person, die über ein enormes Wissen über die Bibel und Bibelkommentare verfügt. Er fügt hinzu, dass der Rabbiner eine Ehefrau („Rebbetzin“) und Kinder haben kann.

„Finde und zeige!“. Der Führer zeigt in den Lernmaterialien einen Gegenstand, der sich in der Synagoge befindet (Davidsstern); das erste Kind, das ihn im Raum der Synagoge zeigen kann, bekommt einen kleinen Preis.

- Zeit für Fragen
- Abschluss der Besichtigung:

Alle Teilnehmenden bekommen einen Stempel auf ihren Stadtplan des „Viertels“, der ihren Besuch in der Synagoge und die aktive Teilnahme an der Lektion bestätigt.

Nach dem Verlassen der Synagoge erklärt der Koordinator die Herkunft des Namens der Synagoge und zeigt die charakteristischen Architekturelemente des neoklassizistischen Stils, in dem das Gotteshaus erbaut ist. Er spricht kurz über die Geschichte des Bauwerks. Er zeigt ein Foto, auf dem der baufällige Zustand vor der Renovierung und feierlichen Neueröffnung im Jahr 2010 zu sehen ist. Er teilt den Lernenden mit, dass sie sich an einem Ort befinden, an dem in der Zeit des Zweiten Weltkriegs Breslauer Juden in Arbeits- und Vernichtungslager deportiert wurden. Der Koordinator zeigt den Lernenden die Fenster, hinter den sich die Mikwe (rituelles Tauchbad) befindet und den Ort, an dem sich eine koschere Küche befindet. Dabei geht er kurz auf die Bedeutung des Wortes „koscher“ ein.

- Auf dem Weg zum nächsten Gotteshaus, 15 Min.

Unterwegs macht der Koordinator die Lernenden auf die Włodkowi-ca-Straße aufmerksam, die seit Jahrhunderten das Zentrum des jüdischen Lebens in der Stadt darstellte – zuerst der deutschen Juden und nach dem Krieg der polnischen Juden. Er zeigt ihnen die Gedenktafel für Jakob und Lia Rotbaum, wobei er die Bedeutung dieser Persönlichkeiten für die Geschichte Breslaus hervorhebt. Am Restaurant Steinhaus zeigt er den Kindern das Bildnis des berühmten Mathematikers Hugo Steinhaus (1887–1972), der jüdischer Herkunft und lange Zeit mit der Stadt Breslau verbunden war.

Etappe II: Besuch in der evangelisch-augsburgischen Kirche der Göttlichen Vorsehung (1750), 30 Min.

- Einführung / gelenktes Gespräch:

Der Koordinator erklärt den Lernenden kurz, dass sie sich in einer evangelischen Kirche befinden und macht sie auf deren ästhetische Werte – die vorherrschende weiße Farbe und den ovalen Innenraum – aufmerksam, dessen Besonderheit darin besteht, dass man von jeder Stelle aus den Altar sehen kann.

Der Koordinator stellt den Lernenden den nächsten Führer vor – den Vertreter der evangelischen Konfession, der die Kinder mit der Spezifik dieses Bekenntnisses und des Gotteshauses vertraut macht.

Der Führer erläutert den Lernenden die Ausstattungselemente der Kirche wie z.B. die Altarkanzel, den Taufstein, den Orgelprospekt und die Orgel, die

auf ausdrückliches königliches Geheiß im Jahr 1752 eingebaut wurde, sowie die Tafeln mit den Liednummern (zum Introitus und den während des Gottesdienstes von der Gemeinde gesungenen Liedern), Gesangbücher, Emporen und Logen. Aufgabe der Kinder ist es, die einzelnen Ausstattungselemente des Gotteshauses zu finden, sie den Abbildungen in den Lernmaterialien zuzuordnen und richtig zu beschreiben.

Außerdem verweist der Führer auf den asketischen Charakter der Ausstattung sowie auf das Fehlen von Beichtstühlen, Tabernakel und Heiligenbildern und erklärt die Ursache dafür.

Er erzählt eine kurze Geschichte von Martin Luther und der Kirche der Göttlichen Vorsehung.

- Aufgaben:

„Erkenne den Geistlichen!“: Der evangelische Führer erläutert die für das Gewand eines Pfarrers charakteristischen Elemente. Er macht die Kinder auf die Tatsache aufmerksam, dass der Pastor verheiratet sein sollte und Kinder haben kann.

„Finde und nenne!“: Der Führer zeigt in den Lernmaterialien einen Gegenstand, der sich im Gotteshaus befindet (Kanzel); das erste Kind, das ihn im Raum der Kirche zeigen kann, bekommt einen kleinen Preis.

- Zeit für Fragen
- Abschluss der Besichtigung:

Alle Teilnehmenden bekommen einen Stempel auf ihren Stadtplan des „Viertels“, der ihren Besuch in der evangelischen Kirche und die aktive Teilnahme an der Lektion bestätigt.

- Auf dem Weg zum nächsten Gotteshaus, 15 Min.

Etappe III: Besuch in der Kathedralkirche der Geburt der Allerheiligsten Gottesmutter (15./16. Jh.), 30 Min.

- Einführung / gelenktes Gespräch:

Wenn sich die Gruppe dem Gotteshaus nähert, zeigt der Koordinator den Lernenden typische Elemente der gotischen Architektur und hebt die Bedeutung des Bauwerks hervor, das die Gruppe gleich betreten wird. Er betont, dass es sich hier nicht um ein typisch orthodoxes Bauwerk handelt und erklärt, warum das so ist.

Der Koordinator stellt den Kindern den nächsten Führer vor – den Vertreter der orthodoxen Konfession. Dieser macht die Kinder mit den Ausstattungselementen der Kirche vertraut wie z.B. dem Narthex (Vorhalle), dem Naos (Gemeinderaum) und dem Altarraum sowie der Ikonostase mit dem

königlichen Tor und dem Taufstein. Ikonostase – eine Wand mit Ikonen, die den Mittelbereich der Kirche vom Altarraum abgrenzt. Solea – der um eine Stufe höher liegende Bereich vor der Ikonostase, der vom Naos durch ein Geländer getrennt ist. Erhöhter Ort – eine Stufe hinter dem Altar mit dem Bischofsthron, auf dem kein anderer Priester Platz nehmen darf. Kathedra und Kliros – der linke und rechte (nördliche und südliche) Seitenbereich der Solea, der für die Geistlichen, die Personen, die die Psalmen lesen, die Chöre, zwei verschiedene Arten von Kerzenständern und die Analogia – hölzerne Stehpulte mit schräger Pultfläche, auf die Ikonen oder die während des Gottesdienstes gelesenen Schriften gelegt werden. Aufgabe der Kinder ist es, die einzelnen Elemente der Kirchengestaltung zu finden, den Abbildungen in den Lernmaterialien zuzuordnen und richtig zu beschreiben.

Der Kirchenführer verweist auf das Fehlen von Bänken, Beichtstühlen und einer Orgel und erläutert die diesbezüglichen Ursachen. Er verweist auch auf die Verhaltensregeln in der Kirche.

Die Kinder lernen vom Führer, eine Heiligenikone zu erkennen.

Der Führer führt die Lernenden in die Symbolik der Kerze ein. Jedes Kind entzündet eine Kerze und stellt sie in einen ausgewählten Kerzenständer.

Der Führer macht die Kinder mit dem Begriff der liturgischen Sprache vertraut und zeigt einen Ausschnitt aus einem altkirchenslawischen Text. Die Kinder lernen unter Zuhilfenahme der Lernmaterialien ein paar Wörter dieser Sprache.

- Aufgaben:

„Erkenne den Geistlichen!“: Der Führer erklärt die charakteristischen Elemente des liturgischen Gewands eines orthodoxen Priesters. Er macht die Kinder auf die Tatsache aufmerksam, dass Popen Frau und Kinder haben können, aber die Eheschließung vor dem Empfang der Priesterweihe erfolgen muss.

„Finde und zeige!“: Der Führer zeigt in den Lernmaterialien einen Gegenstand, der sich in der Kirche befindet (Pankadilon – der große Deckenleuchter im Mittelbereich der Kirche); das erste Kind, das ihn im Raum der Kirche zeigen kann, bekommt einen kleinen Preis.

Der Führer macht auf die Ikone der Muttergottes von Tschentochau aufmerksam, die aus den Gebieten stammt, die vor dem Zweiten Weltkrieg zu Polen gehörten und danach an die Sowjetunion fielen, und die in der orthodoxen Kirche genauso verehrt wird wie in der katholischen Kirche Polens.

- Zeit für Fragen
- Abschluss der Besichtigung:

Alle Teilnehmenden bekommen einen Stempel auf ihren Stadtplan des „Viertels“, der ihren Besuch in der Kirche und die aktive Teilnahme an der Lektion bestätigt.

- Auf dem Weg zum nächsten Gotteshaus, 15 Min.

Etappe IV: Besuch in der römisch-katholischen Kirche des Hl. Antonius von Padua (1692), 30 Min.

- Einführung / gelenktes Gespräch:

Wenn sich die Gruppe dem Gotteshaus nähert, macht der Koordinator die Lernenden auf dessen Fassade aufmerksam. In einfachen Worten erklärt er die Unterschiede zwischen einer gotischen und barocken Kirche. Der Koordinator sagt den Lernenden, dass in dieser Kirche im Zweiten Weltkrieg Hl. Messen für Polen gehalten wurden, die zur Zwangsarbeit ins Dritte Reich verschleppt worden waren (Breslau gehörte damals zu Deutschland), und dass hier die erste Dankesmesse nach Kriegsende gefeiert wurde. Er teilt auch mit, dass die heutige Św.-Antoniego-Straße (St.-Antonius-Straße) vor dem Krieg „Hundestraße“ hieß.

Der Koordinator stellt den Kindern den nächsten Führer vor – den Vertreter der katholischen Konfession.

Der Führer macht die Kinder mit den Ausstattungselementen der Kirche vertraut wie z.B. dem Altar, Tabernakel und Beichtstuhl, der Orgel, den Heiligenbildern und dem historischen Gestühl, das schon 300 Jahre alt ist. Die Aufgabe der Kinder ist es, die einzelnen Elemente der Kirchengestaltung zu finden, den Abbildungen in den Lernmaterialien zuzuordnen und richtig zu beschreiben.

Der Führer macht die Lernenden anhand der Gemälde von Michael Willmann, die sich in der Kirche befinden, mit der Vita des Hl. Paulus von Theben bekannt, des Schutzheiligen des Pauliner-Ordens, unter deren Obhut die St.-Antonius-Kirche steht, und berichtet über das Leben der Breslauer Pauliner.

„Der kleine Helle Berg (poln. *Jasna Góra*)“ – der Führer macht die Kinder mit der Geschichte der Kopie der Madonna von Tschenschau vertraut, die sich in der Kirche befindet.

- Aufgabe:

„Erkenne den Geistlichen!“: Der Führer erklärt die Elemente des Gewands eines Paulinermonchs. Er merkt an, dass Pauliner weder Frau noch Kinder haben und geht auf den Begriff des Zölibats ein.

„Finde und zeige!“. Der Führer zeigt in den Lernmaterialien einen Gegenstand, der sich in der Kirche befindet (Pietà); das erste Kind, das ihn im Raum der Kirche zeigen kann, bekommt einen kleinen Preis.

Der Führer macht auf die Ikone des Hl. Nikolaus aufmerksam, die von einem orthodoxen Künstler angefertigt wurde und in der katholischen Kirche genauso verehrt wird wie in der orthodoxen.

- - Zeit für Fragen
- - Abschluss des Besuchs:

Alle Teilnehmenden bekommen einen Stempel auf ihren Stadtplan des „Viertels“, der ihren Besuch in der römisch-katholischen Kirche und die aktive Teilnahme an der Lektion bestätigt.

Resümee, 15 Min.

In der katholischen Kirche als dem letzten besichtigten Gotteshaus, nimmt der Koordinator die Zusammenfassung und den Abschluss des Programms vor. Er fragt die Lernenden, ob sie irgendwelche Elemente erkennen, die den besuchten Orten gemein sind, wie etwa Orte des gemeinsamen Gebets, der Glaube an den Einen Gott, das Alte Testament, das Judentum und Christentum verbindet, der gemeinsame Ursprung mit jüdischen Wurzeln (dies kann als Baum dargestellt werden, aus deren Ästen neue Religionen bzw. Konfessionen erwachsen, mit deren Entstehungsdatum).

Der Koordinator fragt die Lernenden, ob ihrer Ansicht nach die Vertreter der vier besichtigten Gotteshäuser gemeinsam beten können. Er erklärt, dass nicht jedes Gebet gemeinsam gesprochen werden kann, aber dass es auch solche gibt, bei denen das durchaus der Fall ist – etwa die Psalmen. Die Kinder lernen einen Ausschnitt aus einem Psalm, der allen vier Bekenntnissen gemein ist und in jedem der vier Gotteshäuser gesungen werden kann.

RELIGIÖSE TOLERANZ UND FRIEDEN: METHODISCHE ANSÄTZE ZUR VERMITTLUNG VON RELIGIONSGESCHICHTE AN JUGENDLICHE IN EUROPA (RETOPEA-PROJEKT)

Was ist das RETOPEA-Projekt?

Das RETOPEA-Projekt¹ ist ein internationales Forschungsprojekt, das sich mit dem Thema „Religiöse Toleranz und Frieden“ beschäftigt. RETOPEA (Akronym von „Religious Toleration and Peace“) versucht kreative Wege zu finden, um Jugendliche dazu anzuregen, sich aktiv mit Religionsgeschichte auseinanderzusetzen. RETOPEA involviert Partnerinstitutionen in acht verschiedenen europäischen Ländern und wird von der Europäischen Kommission Council im Rahmen des Horizon 2020 Forschungs- und Innovationsprogramms gefördert². Dieses Projekt läuft über vier Jahre – von 2018 bis 2022 – und wird von Prof. Patrick Pasture an der Katholischen Universität Leuven in Belgien koordiniert, in Zusammenarbeit mit Forschungsinstituten, Universitäten, Jugendgruppen, Schulen und Museen in Großbritannien, Polen, Deutschland, Finnland, Nordmazedonien, Spanien, Belgien und Estland³. Ich trage zu diesem Projekt in meiner Rolle als Dozentin für Religionswissenschaften an der Open University in Großbritannien bei.

Das RETOPEA-Projekt geht von der Erkenntnis aus, dass Europa-Vorstellungen heute oft von widersprüchlichen Ansichten über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft geprägt sind. Das zeigt sich beispielsweise in Debatten über die öffentliche Verwendung religiöser Symbole (z.B. das

¹ Webseite des Projekts: <https://retopea.eu/s/start/page/about> (Zugriff: 15.04.2021).

² European Research Council “Horizon 2020”, Finanzhilfvereinbarung 770309.

³ Folgende Partnerinstitutionen tragen zum RETOPEA-Projekt bei: Katholische Universität Leuven (Belgien), Open University (Großbritannien), Universität Helsinki (Finnland), Macedonian Center for International Cooperation and Ss. Cyril and Methodius University Skopje (Nordmazedonien), Universität Granada (Spanien), Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (Deutschland), Universität Warschau (Polen), Universität Tartu (Estland), Le Foyer vzw (Belgien) und Euro-Arab Management School (Spanien). Das Projekt arbeitet auch mit professionellen Filmproduzenten der britischen Filmproduktionsfirma Clear Focus Productions zusammen.

Aufhängen von Kruzifixen in Klassenzimmern), über die Rolle des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen oder darüber, inwieweit bestimmte religiöse Gebräuche (z.B. das Tragen von Kopftüchern) mit den Grundsätzen einer säkularen Gesellschaft und Rechtsordnung vereinbar sind. Religionsgeschichtliche Hintergründe sowie die Stimmen religiöser Menschen werden in rechtlichen und politischen Diskursen zu diesen Themen häufig vernachlässigt oder stark vereinfacht. Dies führt oft zu einer Polarisierung dieser Diskurse, wodurch bestimmte Konflikte leicht eskalieren können. Das RETOPEA-Projekt beinhaltet Forschungs- und Innovationsaktivitäten, die sich mit diesen Herausforderungen auseinandersetzen.

Das RETOPEA-Projekt unterstützt die These, dass ein besseres Verständnis von historischen Entwicklungen und Hintergründen dazu beitragen kann, Empathie und Toleranz zu fördern und Menschen dabei zu helfen, mit den Herausforderungen, die das Zusammenleben verschiedener religiöser Gruppen mit sich bringen kann, besser umzugehen. RETOPEA beschäftigt sich insbesondere mit Jugendlichen und zielt darauf ab, religiöse und historische Kompetenz zu fördern, um jungen Menschen dabei zu helfen, mit oft widersprüchlichen Informationen über verschiedene religiöse Gruppen umzugehen. Das Projekt zielt darauf ab, eine aktive Auseinandersetzung mit Ideen, Problemen, Lösungen und Prozessen aus der Vergangenheit zu fördern, um junge Menschen dazu anzuregen, nuancierter und einfühlsamer über gegenwärtige und zukünftige Formen des religiösen Zusammenlebens nachzudenken. Das Projekt versucht dadurch Toleranz zu fördern, Radikalisierung zu verhindern und zur Entwicklung einer harmonischeren Gesellschaft beizutragen.

RETOPEA kombiniert die Entwicklung von pädagogischen Ansätzen und Unterrichtsmaterialien mit historischer und sozialwissenschaftlicher Forschung, die sich insbesondere mit folgenden Fragen beschäftigt:

- Was können wir heute davon lernen, wie Friedensverträge in der Vergangenheit mit religiöser Vielfalt umgegangen sind?
- Wie werden religiöse Vielfalt und Koexistenz heute in Kultur, Politik und Medien dargestellt?
- Wie kann historische Forschung zur Entwicklung von innovativen und ansprechenden Lernmaterialien beitragen, die jungen Menschen dabei helfen, die heutigen Herausforderungen für das Zusammenleben verschiedener religiöser Gruppen besser zu verstehen?

Die geschichtliche Forschung des RETOPEA-Projekts beschäftigt sich mit religiösen Friedensverträgen, wie zum Beispiel dem Westfälischen Frieden, der Warschauer Konföderation, dem „Religions-vrede“ (dt. Religionsfrieden) in den Niederlanden, der „Verfassung“ von Medina, der Rhode Island Royal Charter, dem First Amendment to the United States Constitution, den Ashoka-Edikten in Indien und dem „Karfreitagsabkommen“ in Nordirland. Diese historische Forschung bietet Einblicke in Konfliktquellen und wirksame Strategien, die dabei geholfen haben, Konflikte zu überwinden und ein friedliches Zusammenleben verschiedener Religionen zu unterstützen.

Die sozialwissenschaftliche Forschung für das RETOPEA-Projekt setzt sich mit Darstellungen von religiöser Vielfalt und Koexistenz in Schulbüchern (im Fachbereich Geschichte), Museumsausstellungen, im Fernsehen, auf YouTube und in politischen Reden der Gegenwart auseinander. Die Erforschung zeitgenössischer Darstellungen beschäftigt sich damit, wie verschiedene Perspektiven von religiöser Vielfalt und Koexistenz heute in Kultur und Medien repräsentiert, interpretiert oder ignoriert werden. Mein eigener Forschungsbeitrag zu diesem Aspekt des RETOPEA-Projektes beschäftigt sich mit der Analyse der politischen Diskurse in Deutschland in Zusammenhang mit der Flüchtlingskrise in Syrien in den Jahren 2013-2017. Ich habe dabei eng mit Kollegen und Projektpartnern aus verschiedenen Ländern zusammengearbeitet, die sich kritisch mit politischen Diskursen in Großbritannien, Spanien und Ungarn auseinandergesetzt haben.⁴

Ich bin auch an der Entwicklung von Lernmaterialien (für Jugendliche, Lehrkräfte und Erziehungspersonal) für das RETOPEA-Projekt beteiligt. Unser pädagogischer Ansatz beinhaltet Workshops, in denen Jugendliche im Alter von 13 bis 18 Jahren kurze Dokumentarfilme zum Thema religiöse Toleranz und Frieden herstellen (sog. *Docutubes*). Das Ziel dieser Docutube-Workshops ist es, den Jugendlichen zu ermöglichen, sich auf kreative Weise mit dem Thema religiöser Toleranz und Friedens in Geschichte und Gegenwart auseinanderzusetzen. Die Open University koordiniert die Docutube-Workshops unter der Leitung von Prof. John Wolffe.

⁴ Die Ergebnisse dieser Forschung werden demnächst veröffentlicht: Laura Galian Hernandez, John Maiden, Stefanie Sinclair, Árpád Welker, *Refugees and the politics of memory: Political discourses of religious toleration and peace*, in: Elena Arigita, Riho Altnurme u. Patrick Pasture (Hrsg.), *Religious Diversity in Europe: Mediating the Past to the Young*, Oxford (in Vorbereitung).

RETOPEA-Fokusgruppen: Ansichten von Jugendlichen über religiöse Toleranz in Geschichte und Gegenwart

Um die RETOPEA-Lernmaterialien auf einem angemessenen Niveau zu entwickeln, haben wir zunächst Fokusgruppeninterviews mit Jugendlichen gehalten. Ziel dieser Interviews war es, tiefere Einblicke in die Wahrnehmungen, Erfahrungen und Kenntnisse dieser jungen Menschen über religiöse Vielfalt in Vergangenheit und Gegenwart zu gewinnen. Unsere Studie wurde in kleinen Gruppen von Jugendlichen mit maximal 16 Teilnehmern pro Gruppe durchgeführt. Einige Gruppen enthielten eine Mischung aus jungen Menschen unterschiedlichen Alters, andere bestanden aus gleichaltrigen Jugendlichen, wobei alle Teilnehmer zwischen 13 und 18 Jahre alt waren. Unsere Absicht war es nicht, einen umfassenden oder gar repräsentativen Überblick über die Ansichten junger Menschen zu diesen Themen zu erhalten, sondern eher indikative, aber relativ ausführliche Schnappschüsse zu bekommen. In den Jahren 2019-2020 nahmen an dieser Studie insgesamt 132 Jugendliche aus zwölf Schulen in sechs europäischen Ländern teil. Zu den teilnehmenden Schulen gehörten vier Schulen aus Großbritannien, drei Schulen aus Belgien, zwei Schulen aus Deutschland und jeweils eine Schule aus Finnland, Estland und Spanien. Wir hatten ursprünglich auch geplant, Gruppen aus Polen und Nordmazedonien einzubeziehen. Aber aufgrund der unerwarteten Auferlegung von Reisebeschränkungen und Schulschließungen im Zusammenhang mit der Covid-19-Pandemie konnten die Interviews mit den Fokusgruppen in diesen Ländern leider bisher nicht abgeschlossen werden.

Unsere vorläufige Analyse der Fokusgruppeninterviews führte zu folgenden Schlussfolgerungen:

- Jugendliche haben oft nur relativ begrenztes Wissen über religiöse Vielfalt in der Geschichte. Ihr historisches Bewusstsein bezieht sich überwiegend auf bestimmte geschichtliche „Wendepunkte“, die auf ihr eigenes nationales Umfeld beschränkt sind. Jugendliche verbinden Geschichte eher mit religiöser Intoleranz und Vorurteilen als mit der konstruktiven Verhandlung von religiöser Vielfalt in nationalen und lokalen Kontexten.
- Junge Menschen fanden, dass ihre Einstellung zu religiöser Vielfalt in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht in erster Linie von Fernsehserien, Filmen, Nachrichtensendungen, Zeitungen oder anderen Mainstream-Medien beeinflusst wird. Stattdessen fühlten sie sich stärker von Familie und Freunden sowie von verschiedenen Internetquellen beeinflusst. Viele Jugendliche äußerten Kritik an der Voreingenommenheit und die vor

allem im Fernsehen verbreiteten an Falschdarstellungen insbesondere über den Islam in den Medien, v.a. in den Fernschnachrichten.

- Die Ansichten junger Menschen über religiöse Vielfalt im Alltag und über Toleranz und Frieden können sehr unterschiedlich sein. Unter den Jugendlichen, die in unseren Fokusgruppeninterviews teilnahmen, bestand ein überwältigender Konsens darüber, dass religiöse Vielfalt in der Gesellschaft zu begrüßen ist. Es gab jedoch verschiedene Einstellungen dazu, wie mit religiöser Vielfalt umgegangen werden sollte (beispielsweise bezüglich der öffentlichen Verwendung religiöser Symbole, der Rolle von Religion und Religionsunterricht in der Schule) und auch einige Unklarheiten darüber, was religiöse Intoleranz konstituiert.
- Junge Menschen projizieren ihre Meinungen und Erfahrungen aus der Gegenwart oft auf die Vergangenheit.
- Trotz ihres oft begrenzten historischen Wissens können Jugendliche auf ihre Erfahrungen von der gegenwärtigen Gesellschaft zurückgreifen, um mögliche Vorurteile, falsche Darstellungen und Homogenisierungsstrategien in der Geschichte zu identifizieren.

Viele von den Jugendlichen, die an den RETOPEA-Fokusgruppeninterviews teilnahmen, begrüßten die Gelegenheit, über ihre Ansichten und Erfahrungen von religiöser Vielfalt und Toleranz sprechen zu können und sie mit anderen zu diskutieren. Sie bemerkten, dass ihnen sonst selten die Gelegenheit dazu gegeben wurde⁵.

Die RETOPEA-Clippings

Auf der Grundlage der historischen und sozialwissenschaftlichen Forschung des RETOPEA-Projekts hat das Projektteam Unterrichtsmaterialien für Jugendliche im Alter von 13 bis 18 Jahren zusammengestellt. Dabei wurden etwa 400 *Clippings* hergestellt, die auf unserer RETOPEA-Webseite zu finden sind.⁶ Jedes Clipping besteht aus einem kurzen Zitat, einem Bild oder kleinem Filmausschnitt, mit Kontextinformationen und Vorschlägen für Fragen, die den Jugendlichen dabei helfen sollen, sich kritisch mit verschiedenen Quellen

⁵ Eine ausführlichere Erläuterung der Ergebnisse dieser Fokusgruppen werden demnächst veröffentlicht: Karel von Nieuwenhuysse, John Maiden, Päivi Salmesvuori, Stefanie Sinclair, John Wolfe verfassten, *Views of the Young: Reflections on the Basis of European Pilot Studies*, in: Arigita, Altnurme, Pasture (Hrsg.), *Religious Diversity in Europe*.

⁶ <https://retopea.eu/s/en/page/clippings#>

auseinanderzusetzen und potentielle Verbindungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu knüpfen.

Die RETOPEA-Clippings sind in folgende Themengebiete aufgeteilt:

- Geschlecht und Sexualität,
- Migration, Handel und Reise,
- Propaganda, Stereotypen und Kommunikation,
- Diskriminierung und Anderssein,
- Auffassungen von Toleranz,
- Frieden und Konfliktlösung,
- Erinnerung und Kulturerbe,
- Recht, Polizei und öffentliche Ordnung,
- Religiöse Praktiken,
- Kleidung,
- Familienleben.

Die RETOPEA-Clippings stehen auf der RETOPEA-Webseite zur Zeit bereits auf Englisch zur Verfügung⁷. Übersetzungen in Polnisch, Niederländisch, Estnisch, Finnisch, Französisch, Deutsch, Mazedonisch und Spanisch werden in Kürze folgen.

An vier Beispielen sei hier die Vielfalt der verschiedenen RETOPEA-Clippings illustriert:

Warschauer Konföderation von 1573:⁸ Dieses Clipping stellt ein Bild vom Friedensvertrag der Warschauer Konföderation vor, um zu zeigen, wie ein religiöser Friedensvertrag im frühneuzeitlichen Europa aussah. Die Aufmerksamkeit wird insbesondere auf die 206 Siegel gelenkt, die an das Dokument angebracht sind und die Zustimmung der Unterzeichner des Vertrages symbolisieren.

Roger Williams und die Gründung von Rhode Island, einer Oase der Toleranz:⁹ Dieses Clipping bezieht sich auf eine im 17. Jahrhundert im Nordosten der heutigen USA gegründete Siedlung, in der uneingeschränkte Religionsfreiheit für jegliche religiöse Überzeugung herrschte. Jugendliche werden unter anderem dazu angeregt, sich mit der Frage zu beschäftigen, inwieweit die Charta von Rhode Island als Modell für die Gegenwart betrachtet werden könnte.

⁷ <https://retopea.eu/s/en/page/clippings#>

⁸ <http://retopea.eu/s/en/item/7612> (zusammengestellt von Henning P. Jürgens, IEG Mainz)

⁹ <http://retopea.eu/s/en/item/6109> (zusammengestellt von Patrick Pasture, Katholische Universität Leuven)

*Sephardisches Museum in Toledo:*¹⁰ Dies ist ein Clipping, das sich auf eine Ausstellung im Sephardischen Museum in Toledo in Spanien bezieht, die die blühende Kultur der jüdischen Gemeinden zur Zeit muslimischer Herrschaft in weiten Teilen der Iberischen Halbinsel im Mittelalter bezeugt. Als Teil dieses Clippings werden Jugendliche unter anderem dazu ermutigt, sich mit den Auswirkungen des kulturellen Austausches für die Entwicklung von Kultur und Zivilisation auseinanderzusetzen.

*Flüchtlinge 1945 und 2015: Das Banner am Leipziger Rathaus:*¹¹ Dieses Clipping ist eher indirekt mit dem Thema „Religiöse Toleranz“ verbunden und illustriert, wie sich die gegenwärtige Politik auf die Geschichte beziehen kann. Es zeigt ein Bild von einem großformatigen Fotobanner, das der Leipziger Stadtrat im Jahre 2015 am dortigen Neuen Rathaus anbrachte. Dieses Banner bestand aus zwei nebeneinander gestellten Fotos: Auf einem davon war eine Gruppe deutscher Flüchtlinge (drei Frauen und ein Kind) zu sehen, die 1945 die Stadt Danzig verließen; das andere stellte eine Frau und ein Kind dar, die im Jahr 2015 durch die Ruinen der bombardierten Stadt Kobane in Syrien gehen. Das Fotobanner wurde zu einem Zeitpunkt ausgestellt, zu dem eine große Anzahl überwiegend muslimischer Flüchtlinge, vor allem aus Syrien, Irak und Afghanistan, nach Deutschland kamen. Manche Teile der Bevölkerung in Deutschland waren davon beunruhigt, dass diese Flüchtlinge von kulturellen und religiösen Hintergründen kamen, die ihnen fremd erschienen. Das Fotobanner versuchte eine Verbindung zwischen den Erfahrungen von Vertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg und den Flüchtlingen des Krieges in Syrien in 2015 herzustellen, um Solidarität und Empathie mit Flüchtlingen in der heutigen Gesellschaft zu fördern. Nach Angaben des Leipziger Stadtrats dokumentierte dieses Banner „was es bedeutet, ein Flüchtling zu sein: Not, Bedrängnis, Hoffnungslosigkeit, Obdachlosigkeit – unabhängig von Jahrhunderten oder Kontinenten“.¹² Dieses Clipping soll Jugendliche dazu anregen, über folgende Fragen nachzudenken:

- Wie wirken die Bilder auf dem Banner auf Dich?

¹⁰ <https://retopea.eu/s/en/item/6727> (zusammengestellt von Tamara Sztyma, POLIN Museum der Geschichte der polnischen Juden)

¹¹ <https://retopea.eu/s/en/item/5932> (zusammengestellt von Stefanie Sinclair, The Open University)

¹² Stadt Leipzig, Bürgerservice und Verwaltung ‘Banner am Neuen Rathaus thematisiert Flucht 1945 und heute’, 8. Oktober 2015. <https://www.leipzig.de/news/news/banner-am-neuen-rathaus-thematisiert-flucht-1945-und-2015/> (Zugriff: 17. April 2021).

- Glaubst Du, dass Verweise auf die Vergangenheit in diesem Zusammenhang hilfreich und wirksam sind?
- Hast Du oder Deine Familie Erfahrung damit, selbst Flüchtling zu sein oder mit Flüchtlingen zu arbeiten oder zu leben?
- Welchen Einfluss könnte eine solche Flüchtlingserfahrung darauf haben, wie jemand Flüchtlingen begegnet?

RETOPEA Docutube-Workshops

Die RETOPEA-Clippings bilden den Ausgangspunkt für die RETOPEA Docutube-Workshops. In diesen Workshops arbeiten Jugendliche in kleinen Gruppen zusammen, um kurze Filme von etwa drei Minuten Länge zum Thema "Religiöse Toleranz und Frieden" zu produzieren. Die Jugendlichen werden dazu angeregt, sich in diesen Docutubes mit Themen, denen sie in den Clippings begegnen, auseinanderzusetzen. Docutubes sind so konzipiert, dass sie in ihrem Stil Vlogging-Videos auf YouTube ähneln. Es handelt sich dabei um Kurzfilme, die Jugendliche selbst drehen und bearbeiten. Die Docutube-Workshops bestehen aus vier Hauptphasen:

Phase 1 – Engagieren: In dieser Phase wird den Jugendlichen eine kleine Auswahl von Clippings von der RETOPEA-Webseite vorgestellt.

Phase 2 – Planen: In dieser Phase lernen die Jugendlichen mehr über den kreativen und technischen Prozess des Vloggings und der Produktion von Dokumentarfilmen. Sie erstellen ein Skript oder „Drehbuch“ für ihren eigenen Docutube.

Phase 3 – Produzieren: Die Jugendlichen filmen und bearbeiten ihre eigenen Docutubes, in denen sie sich mit einer kleinen Auswahl von Clippings auseinandersetzen.

Phase 4 – Reflektieren: In dieser Phase zeigen die Jugendlichen ihre Filme (z.B. im Rahmen einer Schulklasse oder einer Jugendgruppe) und überlegen, was sie aus dem Workshop gelernt haben und wie sich ihr Denken entwickelt hat.

Den Jugendlichen steht es frei, kreativ zu sein, aber wir schlagen ihnen vor, von Vloggern und Dokumentarfilmemachern verwendete, bewährte Techniken zu benutzen, um einer bestimmten Fragestellung zu folgen, ein Argument zu vermitteln oder eine Geschichte zu erzählen. Dies kann zum Beispiel folgende Techniken beinhalten:

- Gespräche vor der Kamera,
- Selbstgemachte Zeichnungen oder Landkarten,

- Handgeschriebene Grafiken oder Listen,
- Kurze Dramatisierungen oder Rekonstruktionen historischer Ereignisse,
- Interviews,
- Objekte, die erklärt werden können (z.B. ein religiöses Objekt oder Kleidungsstück),
Aufnahmen von Orten oder Landschaften.

Im Februar 2020 hatten wir die Gelegenheit, einen Docutube-Workshop zunächst mit Studenten und Studentinnen an der Universität in Leuven zu testen. Unser ursprünglicher Plan war es, in den Jahren 2020-2021 weitere Docutube-Workshops mit jüngeren Jugendlichen in Kooperation mit unseren Partnerinstitutionen in verschiedenen Ländern Europas durchzuführen. Allerdings hat die Coronavirus-Pandemie leider zu großen Komplikationen und Verzögerungen geführt, da dadurch der Zugang zu Schulen und Jugendgruppen stark beschränkt wurde. Einen Workshop in einer Schule in London mussten wir leider aufgrund der Pandemie im März 2020 unterbrechen, aber wir haben daraufhin im Winter 2020/21 Workshops in Finnland und Estland mit Hilfe von Online-Plattformen gehalten, die von lokalen Partnern unterstützt wurden. Trotz dieser Einschränkungen haben wir bisher ein sehr positives Feedback von den Teilnehmern erhalten und wir hoffen, dass wir diese Workshops bald auch in anderen Teilen Europas (Deutschland, Polen, Spanien, Belgien und Nordmazedonien) durchführen können, wenn sich die Corona-Krise etwas beruhigt hat. Anschließend beabsichtigen wir, eine Auswahl von Docutube-Filmen, die von den Jugendlichen im Rahmen dieser Workshops produziert wurden, auf der RETOPEA-Webseite zu präsentieren.

Als Teil des RETOPEA-Projektes planen wir auch, einen freien Online-Kurs für Lehrkräfte und Erziehungspersonal zu entwickeln, sodass Schulen, Museen und Jugendgruppen auch nach Abschluss unseres Projekts Docutube-Workshops selbstständig und ohne direkte Beteiligung unseres Projektteams ausführen können. Auf der Basis unserer Forschung und unserer Erfahrungen mit den Docutube-Workshops wird unser Projekt auch Empfehlungen für Richtlinien in Erziehung, Jugendarbeit und Politik formulieren.

Weitere Information über das RETOPEA-Projekt sind auf unserer Webseite (<http://retopea.eu/>), auf Facebook (<https://www.Facebook.com/Retopea/>) oder Twitter (@RetopeaEU) zugänglich.



Religionen angesichts gegenwärtiger Herausforderungen – Fallbeispiele

- *Der Essay über die mediale Präsenz der katholischen Kirche in Polen schildert beispielhaft, wie Religion in den Medien dargestellt und nicht selten instrumentalisiert wird..*
- *Der Erfahrungsbericht über humanitäre Hilfe in Syrien und der Ukraine zeigt, wie VertreterInnen des Islam und verschiedener christlicher Konfessionen gemeinsam Menschen in Not helfen.*

RELIGION IN DEN MEDIEN: PRÄSENZ UND INSTRUMENTALISIERUNG AM BEISPIEL DER KATHOLISCHEN KIRCHE IN POLEN

Radikalisierung der Stimmung, zunehmende Differenzen, „Stammesdenken“ – unsere Gesellschaften stehen heute vor großen Herausforderungen. Wir brauchen etwas, was es uns ermöglicht, Brücken zwischen den Menschen zu bauen. Ich habe keinen Zweifel, dass Religionen das Potenzial haben, dabei zu helfen. Damit dies aber geschieht, müssen die Gläubigen ihren Prinzipien treu bleiben. Aber das ist nicht immer so. Das versuche ich im Folgenden am Beispiel der katholischen Kirche in Polen darzustellen.

In der Theorie sieht alles ganz gut aus. Das wichtigste Gebot, das Jesus den Christen aufgetragen hat, lautet: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. (...) Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ (Mt 22,37-39). Dies ist übrigens ein gemeinsames Gebot von jüdischer und christlicher Tradition (vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18). Eine Bestätigung dieses Prinzips finden wir im Katechismus der katholischen Kirche, wo es heißt: „Jeder Mensch hat das natürliche Recht, als ein freies, verantwortliches Wesen anerkannt zu werden (...). Alle Menschen sind einander diese Achtung schuldig“¹. Leider handeln wir als Katholiken nicht immer nach diesen Grundsätzen und damit berauben wir uns selbst unserer eigenen Glaubwürdigkeit. Hinzu kommt, dass das Bild der Kirche, das die Medien – sowohl die traditionellen als auch die sozialen – vermitteln, oft weit von der Wahrheit entfernt ist. Manipulationen werden sowohl von Medien begangen, die – vereinfacht gesagt – die Kirche nicht mögen (und die ich hier auch als linksliberal bezeichnen werde), als auch von solchen, die der Kirche zugetan sind und sie unterstützen (ich werde sie auch rechtskonservativ nennen). Halten wir einen Augenblick bei diesen beiden Problemen inne.

Vertrauensverlust

Wenn von Kirche die Rede ist, ist das Thema Nummer Eins in den letzten Jahren leider der sexuelle Missbrauch Minderjähriger durch Geistliche.

¹ Katechismus der Katholischen Kirche, 1738.

Journalistische Enthüllungen haben sogar mehrere „Denkmäler“ verdienter Geistlicher gestürzt, Bischöfe wurden mit Kirchenstrafen belegt. Und das ist nur die Spitze des Eisbergs: Nach Angaben des Instituts für Statistik der katholischen Kirche wurden in den Jahren 1990-2018 insgesamt 625 Minderjährige von 382 Tätern missbraucht².

Die Pressekonferenz, auf der die führenden polnischen Bischöfe diese Daten präsentierten, ging aufgrund von kontroversen Aussagen der Hierarchen in die Geschichte ein (dazu sei angemerkt, dass diese Aussagen in Gegensatz zu dem standen, was der Episkopat zuvor erklärt hatte). So behaupteten die Bischöfe unter anderem, dass Pädophilie ein universales Problem sei, dass es Versuche gebe, ein Stereotyp des pädophilen Priesters zu etablieren, und dass das Prinzip „Null Toleranz“ totalitären Systemen entstamme; darüber hinaus sprachen sie von Barmherzigkeit für die Täter. Kurz gesagt: Sie schlugen sich nicht an die eigene Brust. Wenn man diese Reden hörte, konnte man den Eindruck gewinnen, dass das Problem in der Kirche marginal ist und die Beschäftigung mit dem Thema nichts anderes als ein Angriff der Feinde der Kirche. Leider findet eine solche Haltung immer noch viele Anhänger, sowohl unter Geistlichen als auch unter Laien.

Das Fehlen einer klaren Position und konkreter Maßnahmen hat zu dem geführt, was wir in den Ergebnissen der Meinungsumfragen sehen. Heute erklären nur 35% der Befragten, dass sie eine positive Einstellung zur Kirche in Polen haben, 32% sind negativ eingestellt und 31% neutral. Im Vergleich dazu sprachen 2016 noch 58% der Befragten der Kirche ihr Vertrauen aus³. Dieser Vertrauensschwund macht es für die Kirche viel schwieriger, eine integrative Rolle in der gespaltenen Gesellschaft zu spielen. Aber das ist nicht der einzige Faktor, der dazu beiträgt.

Allianz von Thron und Altar

Seit 2015, als die politische Rechte die Macht in Polen übernahm, ist im öffentlichen Diskurs viel von einer Allianz von Thron und Altar die Rede. Inwieweit ist diese Formulierung zutreffend? Die Frage ist keineswegs „schwarz-weiß“. Der Vorsitzende der polnischen Bischofskonferenz Erzbischof Stanisław Gądecki hat wiederholt nachdrücklich erklärt: „Die Kirche steht nicht auf der Seite der Rechten, der Linken oder der Mitte, denn die Kirche muss auf

² <https://drive.google.com/file/d/1G2u2E1Ito9lNkuqBBO88FOZZKqRkaf1/view>

³ <https://kair.ekai.pl/depesza/593583/show>

der Seite Gottes stehen.“⁴ Aber Politiker des Regierungsbündnisses Zjednoczona Prawica (Vereinigte Rechte) verkürzten diese Distanz, indem sie auf Schritt und Tritt die Verwirklichung der „christlichen Werte“ in ihrer Politik verkündeten. Oft jedoch hatten ihre Taten nur wenig mit diesen Werten zu tun. Und hier offenbarte sich ein großes Problem: In den vergangenen fünf Jahren fiel es der Kirche schwer, den Machthabern zu widersprechen. Und selbst wenn sie es doch tat, blieb dieser Widerstand ungehört.

Ein gutes Beispiel dafür ist die Frage der sogenannten humanitären Korridore und der Hilfeleistung für Geflüchtete. Gleich zu Beginn der sogenannten Flüchtlingskrise im Jahr 2015 erklärte die Kirche ihre Bereitschaft zur Zusammenarbeit in der Frage der Aufnahme von Geflüchteten in Polen. Auch Politiker der regierenden „Vereinigten Rechten“ erklärten im Juni 2016, kurz vor der Ankunft von Papst Franziskus zum Weltjugendtag in Krakau, dass sie bereit seien, dieses Thema zu diskutieren. Im Oktober 2017 verkündete hingegen der Vorsitzende der Bischofskonferenz Polens, Erzbischof Stanisław Gądecki, dass die „Annahme der Idee der humanitären Korridore aufgrund des Widerstands des Außen- und Innenministeriums nicht möglich ist“. Ein Jahr später fügte er hinzu, dass die von ihm unternommenen Versuche gescheitert seien⁵. Die Rhetorik der Regierenden zur Migrationskrise stand im Widerspruch zu dem, was der jetzige Papst und seine Vorgänger gesagt haben, vor allem aber stand sie im Widerspruch zum Evangelium. Dennoch wagten es die Bischöfe nicht, sich auf die Seite derjenigen Menschen zu stellen, die vor Krieg und Hunger fliehen. Im Jahr 2015 hatten 60% der Polen nichts gegen die Aufnahme von Geflüchteten in Polen – drei Jahre später wollten bereits 80% davon nichts mehr wissen⁶. Zu diesem radikalen Wandel kam es durch die Rhetorik rechtsgerichteter Politiker und die Propaganda der sie begünstigenden Medien bei einer geradezu erstaunlichen Passivität der Kirche.

Zurückhaltend waren auch die Reaktionen der kirchlichen Hierarchie auf den Streik der Eltern erwachsener Kinder mit Behinderungen, die 2018 gemeinsam aus Protest ein Gebäude des Sejms belagerten: Während des

⁴ <https://www.gosc.pl/doc/4537084.Abp-Gadecki-Kosciol-nie-jest-po-stronie-prawicy-lewicy-ani-po>

⁵ <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2020/Przewodnik-Katolicki-6-2020/Opinie/Korytarze-humanitarne-to-nie-jest-temat-zamkniety>

⁶ <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2018/Przewodnik-Katolicki-2-2018/Temat-numeru/Czy-stac-nas-na-solidarnosc>

Streiks erklärte Erzbischof Henryk Hoser in einem Rundfunkinterview, dass der Protest politischen Charakter trage und die Kirche in dieser Auseinandersetzung nicht Partei ergreifen werde⁷. In einer Verlautbarung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz Polens war hingegen zu lesen: „Die Kirche wird sich für das Leben eines jeden Menschen einsetzen, insbesondere für das Leben der Schwächsten wie der ungeborenen Kinder und Menschen mit Behinderungen.“⁸ Der Schritt, zu dem sich die Eltern Kinder mit Behinderungen entschlossen hatten – 40 Tage auf den Fluren des Parlamentsgebäudes –, war Ausdruck ihrer Verzweiflung. In der Lage, in der sie sich befanden, hatten sie das Recht, von der Kirche stärkere Unterstützung zu erwarten.

Die Erwartung einer solchen Unterstützung erscheint umso begründeter, als es die Kirche durchaus versteht, ihre Forderungen an die Politik deutlich zu artikulieren – etwa in der Frage des Schutzes des ungeborenen Lebens⁹. Jahrelang waren die Politiker der „Vereinigten Rechten“ kaum auf diese Stimmen eingegangen: Sie legten nicht nur selbst keine Vorschläge vor, sondern ließen diesbezügliche Bürgerinitiativen in den „parlamentarischen Gefriertruhen“ verschwinden, in denen auch ein entsprechender Antrag an das Verfassungsgericht fast drei Jahre lag¹⁰. Bis plötzlich im September 2020 die Information auftauchte, dass das Verfassungsgericht dazu im Laufe eines Monats ein Urteil verkünden wird. Der Richterspruch über die Verfassungswidrigkeit des sogenannten eugenischen Schwangerschaftsabbruchs rief Massenproteste hervor. Die Aufkündigung des seit 1993 bestehenden sogenannten Abtreibungskompromisses (das bisher geltende Recht in Polen war ohnehin schon im europäischen Vergleich überaus restriktiv) durch das von Regierungspolitikern abhängige Verfassungsgericht, das keine allgemeine Autorität genießt (zudem noch auf dem Höhepunkt der zweiten Pandemie-Welle) – das alles brachte die Menschen auf die Straße.

Die Proteste waren nicht nur gegen die Regierenden gerichtet, sondern auch gegen die katholische Kirche – und sie nahmen einen überaus heftigen Charakter an, einschließlich beispielloser Aktionen wie Störungen von Gottesdiensten und Aktionen von Vandalismus in Kirchen. Derartige „Angriffe auf Kirchen“ waren allerdings keineswegs besonders zahlreich.

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=Ktjgv0qJhec>

⁸ <https://www.radiomaryja.pl/kosciol/komunikat-z-posiedzenia-rady-stalej-konferencji-episkopatu-polski/>

⁹ <https://www.niedziela.pl/artykul/33182/Apel-Prezydium-Episkopatu-ws-zatrzymania>

¹⁰ <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2020/Przewodnik-Katolicki-45-2020/Temat-numeru/Obrona-zycia-i-polityka>

Nach Angaben der Polizei ereigneten sich in der Zeit vom 25. Oktober 2020 bis zum 2. März 2021 insgesamt 152 solcher Fälle, darunter 13 Störungen von Gottesdiensten und 58 Fälle von Sachbeschädigung¹¹. Doch warum wurde die Kirche zur Zielscheibe des Protests, obwohl sie ja gar nicht am Urteil des Verfassungsgerichts mitgewirkt hatte? Entscheidend war, dass die Protestierenden die Kirche sehr stark mit der Regierungspartei assoziieren und vice versa.

„Jarosław Kaczyńskis Versuch, einen autoritären katholischen Staat zu schaffen, führt zu einer radikalen Säkularisierung der Gesellschaft und einer Diskreditierung des Christentums“, meint der tschechische Theologe Tomáš Halík¹². Wenn wir schon über den Vorsitzenden der Partei *Prawo i Sprawiedliwość* („Recht und Gerechtigkeit“ – PiS), sprechen, dann lohnt es sich, dessen Äußerung „Außerhalb der Kirche gibt es nur Nihilismus“ zu zitieren. Diese Formulierung Kaczyńskis lässt sich im Lichte der kirchlichen Lehre nicht aufrechterhalten¹³, dennoch begegnete ihr kein entschiedenes Dementi seitens der Hierarchie. Ähnlich stand es mit dem Aufruf zur „Verteidigung der Kirchen“, den der Parteivorsitzende Kaczyński nach den (landesweit verhältnismäßig seltenen) Akten von Vandalismus und Gottesdienststörungen in einer Fernsehansprache in dramatischem Tonfall an die Nation richtete¹⁴. „Insbesondere müssen wir die polnischen Kirchen verteidigen, wir müssen sie um jeden Preis schützen. Ich rufe alle Mitglieder der PiS und alle, die uns unterstützen, dazu auf, sich an der Verteidigung der Kirche zu beteiligen, der Verteidigung dessen, was heute attackiert, nicht zufällig attackiert wird“¹⁵, sagte Kaczyński damals. Wenn man diese markigen Worte zu den relativ wenigen „Angriffen auf Kirchen“ in Verhältnis setzt, dann kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Kaczyński sich der Religion für seine eigenen politischen Zwecke geschickt bedient.

Fügen wir dieser nicht sehr entschiedenen Distanzierung der katholischen Kirche von derart kategorischen Aussagen von Politikern noch ein paar Bilder hinzu: Ein Beispiel ist die Geburtstagsfeier von Radio Maryja, einem landesweiten Radiosender mit katholisch-nationalem Profil, der offen mit der

¹¹ <https://twitter.com/wybranowski/status/1369947866098249729>

¹² <https://wiesz.pl/2020/11/23/ks-halik-niektorzy-biskupi-stworzyli-demonia/>

¹³ <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/Przewodnik-Katolicki-38-2019/Temat-numeru/Czy-poza-Kosciolem-jest-tylko-nihilizm>

¹⁴ <https://episkopat.pl/rada-stala-kep-wzywamy-do-dialogu-spolecznego-i-poszanowania-godnosci-kazdego-czlowieka/>

¹⁵ <https://www.tvp.info/50524761/jaroslaw-kaczynski-wezwal-czlonkow-i-sympatykow-pis-do-obrony-kosciolow-wieszwiecej>

in Polen regierenden Rechten sympathisiert. Bei der Veranstaltung hielten sich der Ministerpräsident, zahlreiche Minister und Bischöfe singend an den Händen. Oder die Hochzeit von Jacek Kurski. Der Intendant des öffentlich-rechtlichen Fernsehens ist ehemaliger PiS-Politiker und heute Urheber einer in der polnischen Geschichte seit 1989 vorher nie gekannten vollständigen Einspannung eines öffentlichen Mediums in die Parteipropaganda. Kurski erhielt zuerst eine Nichtigkeitserklärung für seine seit 30 Jahren bestehende Ehe (aus der drei Kinder stammen) und dann die Erlaubnis, in einer der wichtigsten Kirchen des Landes zu heiraten, dem Heiligtum der Göttlichen Barmherzigkeit im Krakauer Stadtteil Łagiewniki. Solche Ereignisse lassen in den Köpfen vieler Menschen das Bild der Allianz von Thron und Altar entstehen.

Wer Öl ins Feuer gießt

Es wäre jedoch nicht aufrichtig, die Gewissensbilanz der katholischen Kirche darauf zu beschränken, sich lediglich ein wenig zu distanzieren, wenn die Machthaber die Kirche für ihre politischen Zwecke einspannen. Denn immer wieder gießt diese selber Öl ins Feuer. Ein gutes Beispiel ist die berüchtigte Formulierung „Regenbogen-Seuche“, deren Urheber Erzbischof Marek Jędraszewski ist. Der Metropolit von Krakau verwendete sie in einer Homilie im Sommer 2019¹⁶. Damals herrschte im Land seit Monaten eine hitzige Diskussion über LGBT-Menschen, die im Februar desselben Jahres entstanden war, als der Stadtpräsident von Warschau eine offizielle Erklärung über Gleichstellung und Toleranz unterzeichnete und ankündigte, den Empfehlungen der WHO zu folgen und die LGBT-Thematik in die Programme der schulischen Sexualerziehung in Warschau aufzunehmen.

Daraufhin brach ein regelrechter politischer Wirbelsturm los: Die rechte Tageszeitung *Gazeta Polska* („Polnische Zeitung“) legte einer ihrer Ausgaben einen Aufkleber mit dem Slogan „LGTB-freie Zone“ bei und einzelne Gemeinden in Polen begannen Beschlüsse zu verabschieden, in denen sei ihre Gemeinden als „LGBT-frei“ deklarierten.

Der Katechismus bezeichnet Homosexualität als „in sich ungeordnet“, sagt aber auch, dass solche Personen mit Respekt, Mitgefühl und Feingefühl zu behandeln und jegliche Anzeichen von Diskriminierung zu vermeiden sind. Natürlich kann man versuchen zu erklären, dass sich der Begriff „Regenbogen-Seuche“ nicht auf Menschen, sondern auf eine Ideologie bezieht

¹⁶ <https://tvn24.pl/polska/arcybiskup-marek-jedraszewski-teczowa-zaraza-zamiast-czerwonej-ra957818-2308295>

(solche Versuche wurden sowohl vom Urheber dieser unglücklichen Phrase als auch ihren Verteidigern unternommen). Aber glauben wir wirklich, dass die Öffentlichkeit in der Lage ist, solche Feinheiten zu verstehen? Die Kirche sollte weiter blicken und mehr sehen. Wenn ein Thema zum Treibstoff für einen Wahlkampf gemacht wird (wie LGBT-Menschen 2019 und vier Jahre zuvor die Flüchtlingsfrage – 2015 dehumanisierten die Wahlkampfmaterialien der PiS die Geflüchteten, indem sie diese ausschließlich als junge, aggressive Männer zeigten und ihnen direkt unterstellten, nicht auf der Suche nach Sicherheit nach Europa zu kommen, sondern um eine islamische Invasion auf unseren Kontinent und einen Angriff auf unsere Werte durchzuführen), sollten wir dem nicht auch noch unser eigenes Scherflein beisteuern.

Ein anderes Beispiel sind die Worte, die der Bischof von Kielce während der Proteste gegen das Urteil des Verfassungsgerichts über die Verschärfung des Abtreibungsgesetzes an die Demonstranten richtete: „Hände weg von meiner Kathedrale.“¹⁷ Solche Äußerungen haben eine sehr große Resonanz in der Bevölkerung und tragen mitnichten zu einer Stärkung der Autorität der Kirche bei. Schade, dass die Hierarchen sich kein Beispiel an Primas Stefan Wyszyński nehmen, auf den sie sich ansonsten so gern berufen. Im Jahr 1967 verkündete der Primas, dessen Seligsprechung wir erwarten, das Seelsorgeprogramm „ABC des Kreuzzugs der Liebe“¹⁸: „Denke gut über alles – denke nicht schlecht über irgendjemanden. Versuche, sogar in den schlechtesten Dingen etwas Gutes zu finden.“ „Sprich mit jedem in der Sprache der Liebe. (...) Füge niemandem Leid zu (...).“ „Vergebe trotz allem. (...) Strecke immer als erster die Hand zur Versöhnung aus.“ Das sind nur einige in der Zeit der Volksrepublik Polen formulierte Gedanken des „Primas des Jahrtausends“. Wenn man diese Prinzipien von Kardinal Wyszyński aus der Zeit des Kommunismus mit dem vergleicht, wie wir heute unsere Beziehungen mit Andersdenkenden gestalten, kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, dass die Sympathisanten der Opposition oder LGBT-Menschen viel schlimmere Feinde sind als es die Kommunisten waren ...

Der totgeschwiegene Papst

Was also tun? Ein gutes Vorbild ist heute Papst Franziskus. Aber das ist ein Hinweis, der vielen Katholiken in Polen Kopfzerbrechen bereitet. Warum? Weil sie den Papst nur recht oberflächlich kennen, vor allem aus der

¹⁷ <https://wiesz.pl/2020/10/28/wara-od-mojej-katedry-czy-ludzie-maja-slusznie-dosc-takiego-kosciola-ksieza-i-biskupi-reaguja-na-protesty/>

¹⁸ <https://wyszynskiprymas.pl/abc-spolecznej-krucjaty-milosci/>

Medienberichterstattung, in der auch er immer wieder Opfer von Manipulationen wird. Sein Vorgehen stößt dagegen immer wieder auf die Zustimmung der linksliberalen Medien, die zwar gerne seine Appelle für Flüchtlingshilfe oder Umweltschutz wiederholen, aber zu seinen Worten, dass die Ehe eine Vereinigung von Mann und Frau sei, schweigen. Auf der anderen Seite werden die rechtskonservativen Medien die Feinfühligkeit, mit der er über LGBT-Menschen spricht, nicht erwähnen – aber sie werden ihn auf ihre Fahnen schreiben, wenn er das Leben ungeborener Kinder verteidigt. Schlimmer ist noch, dass eine solche selektive Behandlung der päpstlichen Lehre auch die katholischen Medien kennzeichnet.

Die Geistlichen in Polen erleichtern das Kennenlernen des Papstes aus Argentinien nicht; sie greifen selten zu dessen Lehre. Ein typisches Beispiel sind die jüngsten Exerzitien der polnischen Bischöfe, die Dariusz Kowalczyk hielt, ein in Rom lebender Jesuit (und Ordensmitbruder des Papstes). Sprach er dabei darüber, wie man den jetzigen Papst besser verstehen kann? Nein. Er konzentrierte sich ganz auf die polnischen „Monumente“: Johannes Paul II. und Stefan Kardinal Wyszyński¹⁹.

Noch eine Anmerkung an dieser Stelle: Bei der Lektüre dieses Artikels kann man den Eindruck gewinnen, dass die regierende Rechte und die ihr zugeneigten Medien eine viel größere Bedrohung darstellen als die Linke. Man könnte mir vorwerfen, ich würde die Gefahr übersehen, die von dem verzerrten Bild der Kirche ausgeht, das die linksliberalen Medien präsentieren. Dies ist ein ebenso wichtiges Thema. Betrachten wir aber die Vorstellung von der Allianz von Thron und Altar, die im Bewusstsein der Gesellschaft recht verbreitet ist und negative Konsequenzen nach sich zieht (wie etwa die Ergebnisse einer weiteren Umfrage bestätigen: 65% der Polen bewerten die Rolle der katholischen Kirche im öffentlichen Leben negativ; die Hälfte der Gläubigen und regelmäßigen Kirchgänger ist derselben Meinung²⁰), so halte ich dieses Problem heute für bedeutsamer.

Ich möchte hier noch zwei weitere Beispiele für die Instrumentalisierung der katholischen Kirche durch die regierungsnahen Medien anführen. Anfang 2020 war in einer Sendung des öffentlich-rechtlichen Fernsehens Erzbischof Jan Paweł Lenga zu Gast, der dafür bekannt ist, dass er während der Eucharistiefeier den Namen des Papstes bewusst nicht erwähnt und

¹⁹ <https://episkopat.pl/rekolekcje-biskupow-w-tym-roku-on-line/>

²⁰ <https://wiadomosci.dziennik.pl/polityka/artykuly/7995913,jaroslaw-kaczynski-kosciol-pis-protesty-zakaz-aborcji-sondaz-dgp-rmf-fm.html>

Franziskus zudem öffentlich als Usurpator und Häretiker bezeichnet²¹. Bedeutet das, dass das heute größte rechtskonservative Medium, zu dem das öffentlich-rechtliche Fernsehen geworden ist, der katholischen Kirche zu dienen gedenkt, indem es deren Oberhaupt, den Papst, offen in Frage stellt? Wie das zweite Beispiel zeigt, ist dies keineswegs ausgeschlossen. Einer der Internet-Potentaten der politischen Rechten ist das Portal *wPolityce* („In der Politik“). Vor drei Jahren analysierte der Soziologe Rafał Cekiera die Kommentare zu den dort veröffentlichten Artikeln über den jetzigen Papst. Von den 863 Kommentaren waren mehr als 75% stark negativ, weniger als 23% neutral und nur etwas mehr als 1% positiv. „Bitte glauben Sie mir, dass der Papst im Forum der Wochenzeitung ‚Nie‘ (Nein)²² nicht so beleidigt wird wie im Forum von ‚wPolityce.pl‘²³, kommentierte der Autor der Studie. Ein solches Bild des Papstes wird von Medien geprägt, die angeblich auf der Seite der Kirche stehen. Man möchte geradezu mit Kardinal Richelieu wiederholen: „Gott beschütze mich vor meinen Freunden, mit meinen Feinden komme ich selbst zurecht.“

Zuhören, um zu hören

Wir leben in einer Welt, in der alles politisch geworden ist und die Spaltungen so tief sind wie nie zuvor. Ein gutes Beispiel dafür ist die Auseinandersetzung um den in Polen wie in Deutschland sehr bekannten Fußballer Robert Lewandowski. Ende 2020 wurde der Kapitän der polnischen Nationalmannschaft und Star des FC Bayern München zum FIFA-Fußballer des Jahres gekürt, noch vor den beiden unerreichten Stars des Weltfußballs im letzten Jahrzehnt: Leo Messi und Cristiano Ronaldo. Drei Monate später, während des ersten Trainingslagers der Nationalmannschaft im neuen Jahr, wurde Lewandowski mit dem Komturkreuz des Ordens Polonia Restituta ausgezeichnet. Und sofort kam es zu einer Kontroverse. Es wurden Stimmen laut, die forderten, Lewandowski solle die Auszeichnung nicht annehmen, weil sie ihm von Präsident Andrzej Duda, der der Regierungspartei PiS entstammt, verliehen wurde. Mit einem Mal wurde der berühmteste polnische Sportler, um den uns die Fans in aller Welt beneiden, in eine Stammesfehde verwickelt.

Leider ist der Fall Lewandowski nur ein erstbestes Beispiel dafür, dass in den letzten Jahren die Politik unser Leben in Beschlag genommen und

²¹ <https://wiesz.pl/2019/09/19/nie-papiez-a-bergoglio-abp-lenga-o-franciszku/>

²² Dabei handelt es sich um eine antiklerikale Zeitschrift, gegründet von Jerzy Urban, der in den 1980er Jahren einer der Hauptakteure der kommunistischen Staatspropaganda war.

²³ <https://kosciol.wiara.pl/doc/4277406.Hejt-na-Franciszka>

andere Lebensbereiche untergeordnet hat. Politiker machen sich die Konflikte und Emotionen zunutze und versuchen, die Atmosphäre aufzuheizen. Ihre Verbündeten sind dabei die Medien: die traditionellen, aber vor allem das Internet. Die Menschen geraten massenhaft in Informationsblasen, in denen sie nur diejenigen Informationen bekommen, die sie hören wollen. Dabei kann in unseren Köpfen leicht ein Schwarz-Weiß-Bild der Welt entstehen, in dem „wir“ auf der guten und „die Anderen“ auf der bösen Seite stehen.

Zu Beginn meiner Überlegungen habe ich die These aufgestellt, dass Religion in einer gespaltenen Gesellschaft eine positive Rolle spielen kann: Sie kann dazu beitragen, dass jeder Mensch mit dem gebührenden Respekt behandelt wird; sie kann dazu ermutigen, Menschen mit unterschiedlichen Ansichten zuzuhören und sie dadurch besser zu verstehen, und sie kann Brücken zwischen Konfliktparteien bauen. Doch wie die vorab skizzierten Beispiele zeigen, gibt es ein großes Problem damit.

Es wäre eigentlich naheliegend, dass Religion ein Gegenmittel gegen Stammesfehden und die Spaltung der Gesellschaft sein könnte. Dies ist leider nicht der Fall. Die Hauptursache dafür ist, dass die Religion von Politikern und Medien instrumentalisiert wird. In diese Falle geraten immer wieder sowohl religiöse Führungseliten als auch einfache Gläubige, was dazu führt, dass soziale Konflikte gemeinhin als Kampf auf Leben und Tod wahrgenommen werden, in dem es keinen Raum für Kompromisse gibt.

Auf dieses Problem hat Raniero Kardinal Cantalamessa, Prediger des Päpstlichen Hauses, in seiner Homilie zum Karfreitag 2021 aufmerksam gemacht. „Was ist die häufigste Ursache für Spaltungen unter Katholiken? Es ist nicht das Dogma, es sind nicht die Sakramente und Ämter (...). Es ist die politische Option, wenn sie über die religiöse und kirchliche Option die Oberhand gewinnt und eine bestimmte Ideologie vertritt, wobei Werte und kirchliche Gehorsamspflicht völlig vergessen werden. Dies ist der wahre Faktor der Spaltung in einigen Teilen der Welt, auch wenn er schweigend übergangen oder herablassend negiert wird. Das ist Sünde, im wahrsten Sinne des Wortes. (...) Ich denke, dass wir alle zu einer ernsthaften Gewissensforschung in dieser Sache und zur Umkehr aufgerufen sind“, sagte Kardinal Cantalamessa während der Passionsliturgie. „Wir müssen aus dem Evangelium und aus dem Beispiel Jesu lernen. Um ihn herum herrschte eine starke politische Polarisierung. Es gab vier Parteien: Pharisäer, Sadduzäer, Herodianer und Zeloten. Jesus stellte sich auf keine dieser Seiten und widerstand energisch den Versuchen, ihn auf die eine oder andere Seite zu ziehen. Die erste Christengemeinde folgte ihm in dieser Entscheidung treu.“

Dies ist ein Beispiel vor allem für die Hirten, die Hirten der ganzen Herde sein müssen und nicht nur eines Teils der Herde. Deshalb müssen sie sich als erste einer ernsthaften Gewissensprüfung unterziehen und sich die Frage stellen, wohin sie ihre Herde führen: auf ihre Seite oder auf die Seite Jesu. Das Zweite Vatikanische Konzil vertraut vor allem den Laien die Aufgabe an, die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Weisungen des Evangeliums in Entscheidungen zu übersetzen, auch in unterschiedliche, vorausgesetzt, dass sie immer den Anderen respektieren und friedlich sind“, sagte Kardinal Cantalamessa.

So ist zu hoffen, dass das integrative Potenzial der Religion nicht vergeudet wird. In diesem Artikel, in dem ich mich auf die institutionelle Seite der Kirche konzentriert habe, habe ich wohl zu viele Negativbeispiele präsentiert. Denn auch in der kirchlichen Hierarchie können wir einige Schwalben ausmachen, die den Frühling ankündigen. Papst Franziskus, dessen Haltung ich zum Vorbild genommen habe, findet allmählich Nachfolger. Derzeit zwar nur wenige, die in ihrem eigenen Namen sprechen. Aber ihre Stimme ist hörbar – wichtiger noch: Sie wird gehört – nicht nur in den Diözesen, für die sie zuständig sind. Von diesen Schwalben dürfte es in nächster Zeit immer mehr geben, denn zu Bischöfen werden heutzutage immer jüngere Priester ernannt, welche die Realität schon anders wahrnehmen als ihre älteren Brüder im Bischofsamt.

Veränderungen sind auch auf den unteren Ebenen des Klerus sichtbar. Anfang 2021 erregte ein soziales Experiment großes Aufsehen, das von der Akademischen Seelsorge in Poznań unter der Leitung des bekannten Pfarrers Radosław Rakowski vorbereitet wurde. Ziel war es, zu überprüfen, inwieweit Menschen mit sehr unterschiedlichen Ansichten miteinander kommunizieren und sich einigen können. Eines der Paare, die zur Teilnahme an dem Projekt eingeladen wurden, bestand aus Jadwiga Emilewicz, Ministerin der Vereinigten Rechten, und Jacek Jaśkowiak, Stadtpräsident von Poznań und Mitglied der oppositionellen Partei *Platforma Obywatelska* („Bürgerplattform“).

Ein weiteres Beispiel kommt aus Tarnów, wo im November 2020 ein Treffen von jungen Katholiken aus dem Katholischen Jugendverband und Mitgliedern linker Jugendgruppen organisiert wurde. Thema waren die damals laufenden Frauenstreiks. Interessanterweise ging es nicht um Debatte oder Diskussion – die jungen Leute waren in erster Linie aufgefordert, einander zuzuhören und aufeinander zu hören. Zu den Veranstaltern dieses Treffens gehörten die Partei *Wiosna* („Frühling“) von Robert Biedroń

(eine Gruppierung, die nachdrücklich die strikte Trennung von Kirche und Staat fordert und zu deren Programm unter anderem die Legalisierung von „Schwangerschaftsabbrüchen auf Wunsch“ und gleichgeschlechtlicher Eheschließungen gehören) und die Abteilung für Neuevangelisierung der Diözesankurie in Tarnów.

Ich weiß nicht, welche Früchte die oben erwähnten Initiativen tragen werden. Aber ich weiß, dass sie ein guter Anlass für eine Gewissensprüfung sind. Denn wenn wir uns nicht gegenseitig zuhören wollen, werden wir sicher auch nicht gehört werden. Und wenn wir einander nicht hören, werden wir uns auch nicht verstehen können. Aber es sind nicht nur die Bischöfe und Priester (an die wir beim Wort „Kirche“ oft denken), die diese Gewissensprüfung vornehmen sollten, sondern alle Gläubigen, denn die Institution und die Hierarchie sind nur die eine Seite der Medaille. Die andere und – allein schon zahlenmäßig – wichtigere sind die einfachen Gläubigen. Im Rahmen dieser Überlegungen habe ich die Gläubigen lediglich als Opfer der Instrumentalisierung der Religion erwähnt. Aber es sind eben vor allem auch sie, die in ihrem täglichen Leben dem anderen Menschen begegnen. Bei dieser Begegnung geht es nicht mehr um mediale Schlagwörter wie „LGBT-Ideologie“ oder „Horden muslimischer Flüchtlinge“, sondern um den direkten Kontakt mit dem anderen Menschen. Und bei einem solchen Kontakt fiele es schwer, jemanden schlechter zu behandeln, nur weil er eine andere Hautfarbe hat, sich zu einer anderen Religion bekennt, eine andere sexuelle Orientierung hat oder eine andere politische Partei wählt. Bewusst bekannter Glaube kann bei derartigen Annäherungen an andere Menschen nur helfen.

HUMANITÄRE HILFE IM INTERRELIGIÖSEN KONTEXT: „BRÜCKEN BAUEN, NICHT MAUERN, DENN MAUERN STÜRZEN EIN“¹

In den nachfolgenden Überlegungen möchte ich meine langjährige Erfahrung mit humanitärer Hilfeleistung und die sich daraus ergebenden Schlussfolgerungen in verschiedenen religiösen Kontexten weitergeben. Zunächst möchte ich jedoch zur Einführung in dieses Thema darlegen, was unter für den Bedarf der Umsetzung von aus staatlichen Mitteln finanzierten Hilfsprojekten dedizierter humanitärer Hilfe zu verstehen ist. Als Unterzeichner verschiedener internationaler Konventionen über Standards für die Erbringung von humanitärer und Entwicklungshilfe richtet sich Polen bei der Bereitstellung dieser Hilfe nach den Anforderungen des internationalen Rechts. Die Möglichkeit der Inanspruchnahme öffentlicher Mittel setzt daher die Bereitschaft zur Einhaltung der für die Hilfeleistung entwickelten Standards voraus, unabhängig von der Art der jeweiligen Organisation und den Überzeugungen der Personen, die diese Projekte umsetzen. Anschließend werde ich darlegen, von welchen Prämissen die katholische Kirche bei der Durchführung internationaler Hilfsaktionen bei bewaffneten Konflikten oder Naturkatastrophen ausgeht.

Humanitäre Hilfe gemäß internationalen Standards

Humanitäre Hilfe (eng. *humanitarian aid*) bezieht sich auf Maßnahmen, die vor allem zur Rettung und zum Schutz von Menschenleben und Bevölkerungen in schwierigen Lagen durchgeführt werden, insbesondere dann, wenn die zuständigen Behörden eine solche Hilfeleistung nicht erbringen können oder wollen. Humanitäre Hilfe beruht insbesondere auf der Gewährleistung von Obhut und Schutz für eine Bevölkerung, die von bewaffneten Konflikten, Naturkatastrophen oder anderen humanitären Krisen betroffen ist. Eine solche Hilfeleistung kann folgende Maßnahmen umfassen:

¹ Papst Franziskus, *Mit Frieden gewinnt man alles. Im Gespräch mit Dominique Wolton über Politik und Gesellschaft*, hier zitiert nach der polnischen Ausgabe: Papież Franciszek [Papst Franziskus], D. Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, Kraków 2018, S. 54.

- Gewährung der notwendigen Unterstützung für Menschen, die andauernden Krisen ausgesetzt sind, und Hilfe in sogenannten „vergessenen oder langwierigen Krisen“²;
- Durchführung kurzfristiger Instandsetzungs- und Wiederaufbauarbeiten, insbesondere im Bereich von Infrastruktur und Gerätschaften, in enger Zusammenarbeit mit den örtlichen Institutionen, wobei nach Möglichkeit nachhaltige Entwicklungsziele zu berücksichtigen sind;
- Bewältigung der Schwierigkeiten, die sich aus den durch Naturkatastrophen oder vom Menschen verursachten Bevölkerungsbewegungen (Flüchtlinge, Vertriebene und Rückkehrer) ergeben;
- Maßnahmen zur Vorbeugung von Katastrophen und der Begrenzung ihrer Folgen³.
- Als Unterzeichner des *Europäischen Konsenses über die humanitäre Hilfe* hat Polen sich zur Einhaltung des *Verhaltenskodex für die internationale Rotkreuz- und Rothalbmond-Bewegung und Nichtregierungsorganisationen (NRO) in der Katastrophenhilfe* verpflichtet. Der Kodex legt vier Grundsätze der humanitären Hilfe für Opfer von bewaffneten Konflikten und Naturkatastrophen fest:
- Humanitarismus – das menschliche Individuum ist unter allen Umständen human zu behandeln, was sich in der Rettung von Menschenleben und der Linderung von Leid bei gleichzeitiger Achtung des Einzelnen ausdrückt;
- Unparteilichkeit – humanitäre Hilfe darf ausschließlich auf der Grundlage der vorliegenden Hilfsbedürftigkeit geleistet und nicht von Nationalität, Rasse, politischer Überzeugung oder Religion abhängig gemacht werden;
- Neutralität – die Bereitstellung humanitärer Hilfe darf nicht mit der Unterstützung einer Partei eines bewaffneten Konflikts oder einer anderen Auseinandersetzung verbunden sein, in deren Verlauf humanitäre Hilfe geleistet wird;

² Vergessene Krisen (eng. *forgotten crises*) oder langwierige Krisen (eng. *protracted crises*) sind große humanitäre Krisen, in denen die betroffenen Bevölkerungen keinerlei internationale Hilfeleistung oder diese in nicht ausreichender Form erhalten – aufgrund fehlender Mittel für humanitäre Hilfe oder aus mangelndem Interesse der medialen Weltöffentlichkeit https://ec.europa.eu/echo/sites/default/files/swd_2020_253_f1_staff_working_paper_en_v3_p1_1101702.pdf

³ Gesetz über die Entwicklungszusammenarbeit: [file:///C:/Users/tkali/Downloads/D20190291L_ogloszony_ustawa_o_wspolpracy_rozwojowej%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/tkali/Downloads/D20190291L_ogloszony_ustawa_o_wspolpracy_rozwojowej%20(2).pdf)

- Unabhängigkeit – die Ziele der humanitären Hilfe dürfen nicht an politische, wirtschaftliche oder militärische Zwecke gebunden sein⁴.

In den Kreisen der Geldgeber und der für die Durchführung der humanitären Hilfe Verantwortlichen diskutiert man über die Konsequenzen der Umsetzung der oben genannten Grundsätze und über die konkreten Grenzen, ab denen aufgrund äußerer Faktoren die Einhaltung dieser Grundsätze nicht mehr möglich ist. Und darüber, ob die Hilfe trotz der Tatsache, dass sie nicht den dort präzisierten ethischen Anforderungen entspricht, um der Hilfsbedürftigen willen fortgesetzt werden sollte. Ist es beispielsweise humanitär, Hilfeleistung einzustellen, wenn sie von Kriegsparteien ausgenutzt wird? Hilfsorganisationen tragen schließlich keine Verantwortung für den Missbrauch der von ihnen geleisteten Hilfe. Inwieweit können es sich Organisationen leisten, unpolitisch zu sein, wenn ihre Geldgeber mit der humanitären Hilfe Politik machen? In ihrem Buch *Die Krisenkarawane* macht Linda Polman darauf aufmerksam, dass humanitäre Krisen fast immer politische Krisen sind oder Krisen, die durch politisches Handeln gelöst werden können. Diesen und vielen anderen Fragen muss sich die humanitäre Hilfe stellen. Diese Fragen können hier nicht im Einzelnen erörtert werden, aber ich weise auf sie hin, weil sie den weiteren Rahmen der von mir behandelten Problematik signalisieren.

Die Rolle der Kirche

Papst Franziskus sagt in seinem Gespräch mit Dominique Wolton *Mit Frieden gewinnt man alles*:

Man muss den Unterschied zwischen der UNO und der Kirche hervorheben. Die UNO sollte immer mehr Macht haben, global und physisch. Die Kirche hingegen ist nur eine moralische Instanz. Die moralische Autorität der Kirche hängt vom Zeugnis ihrer Mitglieder, der Christen, ab⁵.

Es scheint, dass die Aktivitäten der Kirche im Bereich der Hilfe in Not die oben aufgeführten Grundsätze eben gerade um diese moralische Dimension erweitern.

Papst Franziskus widmet in seinen Interviews und Verlautbarungen der Lage ausgegrenzter und „an der Peripherie lebenden“ Menschen viel Raum.

⁴ *Reguły Dobrego Świadczania Pomocy Humanitarnej* [Regeln für die richtige Erbringung humanitärer Hilfeleistung]: <https://www.gov.pl/web/polskapomoc/reguly-dobrego-swiadczania-pomocy-humanitarnej>

⁵ Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi ...*, op. cit., S. 77.

Er weist nicht so sehr auf die Gefahren der ausgrenzenden Globalisierung, der liberalen Marktwirtschaft oder der ungerechten Güterverteilung der ausgebeuteten Erde hin, sondern vor allem darauf, wie die christliche Gemeinschaft – die Kirche – reagieren sollte.

Oft betont der Papst auch, dass der Beitrag der Kirche zum Funktionieren der heutigen Welt darin bestehen sollte, Brücken zu bauen. Dabei stellt er nicht die Existenz von Grenzen in Frage, sondern weist darauf hin, dass es auch Brücken geben müsse, damit Grenzen nicht zu Mauern werden. Franziskus wiederholt beharrlich, dass wir keine Menschen sein dürfen, die ihre Zufluchtsorte zu Mauern umbauen, die proportional zu unseren Ängsten sind. Denn Mauern können zu Gefängnissen werden. Er wendet sich gegen Engstirnigkeit: „Die Kirche, an die wir uns halten sollen, ist ein Haus für alle, nicht nur eine kleine Kapelle, in der nur eine kleine Gruppe Auserwählter Platz findet.“⁶ Benedikt XVI. folgend bekräftigt er, dass die Kirche durch Anziehung wächst, nicht durch Proselytismus.⁷

Aus zahlreichen Äußerungen von Papst Franziskus lässt sich sogar ein gewisser Regelkodex ableiten, wie die Kirche und die Christen auf die Wirklichkeit reagieren sollten, wie sie sich in jedem religiösen, sozialen oder politischen Kontext auf die Seite der Schwachen stellen sollten, wie sie in der heutigen Zeit zusammenleben sollten, um das zu sein, was sie sein sollen – authentische Christen, das heißt authentische Menschen, die Zeugnis ablegen für Offenheit, Dialog und Nähe, die in der Fähigkeit zum Heilen von Wunden zum Ausdruck kommen. Das Evangelium hat die Dynamik, hinauszugehen und zu geben – hinauszugehen und immer neu zu säen, immer weiter.

Meine über zehnjährige Erfahrung im Bereich der humanitären Hilfe fügt sich genau in diese von Papst Franziskus beschriebene Dynamik ein. Bislang habe ich mich vor allem auf zwei geografische Gebiete konzentriert: den Nahen Osten und die Ukraine. An beiden Orten habe ich gesehen und erlebt, wie die aus dem Glauben erwachsende Offenheit gegenüber dem Anderen den Glauben nicht schmälert, sondern es ganz im Gegenteil ermöglicht, tatsächlich eine Brücke zu bauen – allen insbesondere kulturellen und religiösen Unterschieden zum Trotz. Als Teil der Caritas der katholischen Kirche in Polen haben wir im Nahen Osten sowohl Christen als auch Muslimen geholfen. Überall habe ich gesehen, dass sich die Kirche an der Hilfe beteiligt, unabhängig von der Religionszugehörigkeit der Hilfeempfänger.

⁶ Interview mit Antonio Spadaro SJ für „La Civiltà Cattolica“, <https://deon.pl/kosciol/serwis-papieski/serce-wielkie-i-otwarte-na-boga-calosc-wywiadu,214203>

⁷ Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi ...*, op. cit., S. 46.

Der Nahe Osten – Ökumene des Leidens

Der Krieg in Syrien dauert nun schon 11 Jahre an. Nach Einschätzung von Experten werden 400 Milliarden Dollar benötigt, um die Wirtschaft anzukurbeln. 80% der Kinder, die während des Krieges geboren wurden, können weder lesen noch schreiben. Die Lebenshaltungskosten sind seit 2010 um durchschnittlich 1700% gestiegen. Für Brot, das vor dem Krieg 25 syrische Pfund (SYP) kostete, muss man heute 1700 SYP bezahlen. Die Arbeitslosigkeit ist von 8,6% auf 50% gestiegen. Heute deckt das Einkommen von zwei Familienmitgliedern nicht einmal ein Drittel der Lebenshaltungskosten und es gibt sowieso nur sehr wenige Familien, in denen zwei Personen arbeiten. Nach UN-Angaben sind derzeit mehr als 13 Millionen Menschen in Syrien und fast 9 Millionen Menschen im Irak auf Hilfe angewiesen; es gibt mehr als 6 Millionen Binnenvertriebene in Syrien und 2 Millionen im Irak; 5,6 Millionen syrische Flüchtlinge sind in den Nachbarländern registriert, darunter in der Türkei, im Libanon, in Jordanien, Irak und Ägypten.

Was ich in Aleppo gesehen habe, wo ich während des Krieges dreimal im Rahmen der Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen gewesen bin, hat mich oft in Erstaunen versetzt. Aus Europa kommend, das sich so vehement gegen die Aufnahme von Flüchtlingen sträubte, weil es unter anderem befürchtete, etwas von seiner christlichen Identität zu verlieren, habe ich in Syrien ökumenische und interreligiöse Solidarität erlebt. Diese Solidarität entstand aus einer ähnlichen Erfahrung mit den dramatischen Auswirkungen des Krieges und dem schrecklichen Schicksal, das in einer der ältesten bewohnten Städte der Welt niemanden verschont hat. Ich nenne es eine Ökumene des Leidens, weil das Leiden die gemeinsame Erfahrung der Menschen in Aleppo war und diese mehr als jede andere existenzielle Erfahrung verband.

Von den 150 000 Christen, die vor dem Krieg in Syrien lebten, sind heute nur noch etwa 30 000 übrig, wobei es sich bei diesen Zahlen um Schätzungen handelt, da keine Volkszählungen durchgeführt werden. In Aleppo gibt es 11 christliche Kirchen. Sie haben vor einigen Jahren einen Konsultativrat eingerichtet, um die eingehenden Hilfsleistungen für alle ihre Mitglieder zu koordinieren. Es ging darum, die diese Hilfsleistungen entsprechend dem tatsächlichen Bedarf zu verteilen. Die Kirchen helfen ihren eigenen Anhängern und in Solidarität mit Mitgliedern anderer Kirchen, beispielsweise bei den Kosten für die medizinische Versorgung. Eine jeweilige Person wird von anderen Kirchen unter der Bedingung unterstützt, dass die Kirche, der sie angehört, als erste einen bestimmten Betrag spendet.

Die Kirchen helfen auch den Muslimen, was sich besonders in den ersten Kriegsjahren zeigte. Die Proportionen waren ähnlich. Ich habe gehört, dass vor dem Krieg ein gewisses Misstrauen zwischen den beiden Gemeinschaften bestand; trotzdem wurden die Feindseligkeiten während der Kriegshandlungen beiseitegelassen. Was zählte, war der Mensch in Not.

Antoine Audo, der damalige Präsident der Caritas Syrien und Bischof der chaldäischen Kirche, sagte mir, dass die Muslime für die Hilfe, die sie erhielten, sogar noch dankbarer waren als die Christen. Sie fragten sich, warum die Christen ihnen helfen würden. Meine christlichen Gesprächspartner wurden oft gefragt, warum sie den Muslimen helfen, schließlich seien sie dazu nicht verpflichtet. Bischof Antoine Audo erzählte mir, dass er eines Tages beim Verlassen der Kirche sah, wie ein älterer Mann, ein Muslim, sich vom Boden erhob und rief: „Wir wissen jetzt, wer die Christen sind. Das ist echtes Gold, da gibt es keine Falschheit.“ „Das ist für mich die Stimme eines Propheten“ – sagte mir der Bischof. „Der Krieg ist schmutzig, aber er hat auch schöne Seiten“ – schloss er. Einmal gab sich der Bischof in einem Taxi zu erkennen, woraufhin der muslimische Taxifahrer sagte, dass er von Christen Geld für eine Operation erhalten habe.

Als ich im Februar 2017 zum ersten Mal in Aleppo war, nahm ich an einer Kleiderverteilung der Caritas Syrien im Ostteil der Stadt teil, der durch die Bombardierungen fast völlig vernichtet worden war. Damals kam ein Bekleidungslieferant auf mich zu und sagte, er sei Muslim. Er dankte mir sehr für die Hilfe, die wir seinen Brüdern zukommen ließen. „Schließlich glauben wir an einen Gott“ – schloss er. Dieses Treffen hat uns beide sehr berührt, das konnte man an unseren Augen ablesen.

Muslime wiederholen immer wieder, dass Christen ihnen mehr helfen als Muslime. „Ihr seid besser als wir“ – sagen sie. „Möge Gott die Jünger von Issa [so wird Jesus im Koran genannt – MT] beschützen, wir werden nie vergessen, dass ihr uns in der Not nicht allein gelassen habt.“ Die syrischen Christen und Muslime sind im Leid vereint. Das gemeinsame Schicksal hat sie zusammengebracht und durch Bande der Solidarität und des gemeinsamen Leidens miteinander verbunden – vielleicht stärker als unsere Dialogtreffen hier in Europa.

Während desselben Aufenthalts in Syrien wurde ich Zeugin eines solchen Gesprächs: Joseph Tobji, der maronitische Erzbischof von Aleppo, fragte die Franziskaner-Missionsschwestern Mariens, ob die Maroniten für das bevorstehende österliche Triduum in die Kapelle der Schwestern kommen könnten. Ihre historische Kathedrale war zerstört, das Dach abgerissen, der

Innenraum entweiht. Sie hatten keinen Platz zum Beten. Heute steht die Kathedrale wieder – wiederaufgebaut in Solidarität mit der internationalen Gemeinschaft, obwohl damals niemand solche Hoffnungen gehabt hatte. Bilder der zerstörten Kathedrale waren in den Medien zu sehen, das zerbombte Dach des riesigen Gebäudes wirkte verstörend.

Im Garten der Franziskaner-Missionsschwestern, die mich beherbergten, bereitete der Jesuiten-Flüchtlingsdienst (JRS) während der schlimmsten Zeit 10 bis 12 000 Mahlzeiten pro Tag an sechs Tagen in der Woche zu. Der Küchenchef war Muslim; Muslime und Christen arbeiteten zusammen. Der größte Teil der Lebensmittel ging in den zerstörten und überwiegend muslimischen Osten Aleppos. Darüber hinaus bereitete die syrisch-orthodoxe Kirche, die am zahlreichsten vertreten ist, während des Ramadan täglich warme Mahlzeiten für die Muslime zu.

Die Schwestern stellten außerdem den Platz für das Grab der kleinen fünfjährigen Emelie, einem Opfer der Bombenangriffe aus der griechisch-orthodoxen Kirche, zur Verfügung. Emelie wurde im Garten der Schwestern beigesetzt, da sich der griechisch-orthodoxe Friedhof im östlichen Teil befindet, der damals von den Rebellen besetzt war. Die Familie bat um einen Platz im Garten, um ihre Tochter in Würde bestatten zu können. Die Menschen beerdigten damals ihre Angehörigen vorläufig in kleinen städtischen Grünanlagen, da es keinen Zugang zum Friedhof gab.

Ich habe viele solcher Zeugnisse gehört. Die Ökumene des Leidens überschreitet jegliche Konfessions- und sogar Religionsgrenzen. Warum sehen wir erst dann, wenn wir ähnliche Erfahrungen gemacht haben, mehr Gemeinsamkeiten und weniger Unterschiede? Erst im Leiden finden wir uns als Kinder des Einen Gottes wieder. Wenn ich an diese Menschen denke, bin ich überzeugt, dass sie der Sauerteig des Friedens auf Erden sind. Die Welt wird anders aus diesem Krieg hervorgehen, aber auch reicher durch das Zeugnis der Gläubigen auf beiden Seiten.

Bei meinem letzten Besuch in Aleppo im Jahr 2019 sah ich eine weitere große Wunde. Diese Menschen waren die ganze Zeit über im Krieg. Erst die Kampfhandlungen und jetzt der Kampf um normale Lebensbedingungen. Als das Krachen der Bomben, das ich selbst oft gehört hatte, aufhörte, wurden die inneren Wunden, die Traumata, der Verlust geliebter Menschen, die Entführungen aufgrund von Denunziation, der Verrat von Nachbarn sichtbar... Der in Aleppo lebende, der Fokolar-Bewegung angehörende Bernard aus Belgien beschrieb die Situation wie folgt:

Der Krieg zerstört alles, nicht nur Familien, sondern auch Religionsgemeinschaften. Als Christen haben wir, was andere nicht haben – Versöhnung. Nicht nur zwischen Christen und Muslimen, sondern auch untereinander. Das ist etwas, was nur Christen haben. Wenn die Christen von hier weggehen, wird etwas fehlen.

In Syrien bietet die Fokolar-Bewegung den Muslimen keinen Beitritt zur Gemeinschaft an. Als wir uns unterhielten, war Bernard bereits seit anderthalb Jahren in Syrien, aber erst seit zwei Monaten wurde er zu Gesprächen mit Muslimen eingeladen. Er versucht, mit seiner Gemeinschaft im Bereich der Wundheilung und Vergebung zusammenzuarbeiten, auch mit Muslimen.

Samy, ein Jesuitenpater aus Aleppo, sagt:

Heute besteht die Aufgabe der Christen im Nahen Osten nicht darin, Muslime zu Christen zu machen. Missionar zu sein bedeutet, den Samen der Wahrheit, also das Bild Gottes, zu dem sich die Muslime bekennen, in sich selbst wachsen zu lassen. Damit Werte wie Liebe, Toleranz und Offenheit auch von Muslimen anerkannt werden.

Das vatikanische Dikasterium für die ganzheitliche Entwicklung des Menschen – der frühere Päpstliche Rat *Cor Unum* – organisiert alljährliche Treffen von kirchlichen Organisationen, die im Nahen Osten Hilfe leisten. Bei dieser Gelegenheit werden auch Statistiken vorgestellt. Die neuesten Zahlen, die ich finden konnte, stammen aus dem Jahr 2018. Sie zeigen, dass ein Netzwerk kirchlicher Organisationen aus der ganzen Welt von 2014 bis 2018 mehr als 1 Milliarde US-Dollar für notleidende Menschen im Nahen Osten zur Verfügung gestellt und damit jährlich mehr als 4 Millionen Menschen erreicht hat.

Die Ukraine

Seit Kriegsbeginn im Jahr 2014 sind in der Ukraine viele neue humanitäre Organisationen entstanden. Auch die dortigen Kirchen – vor allem die griechisch-katholische und die römisch-katholische sowie die orthodoxe Kirche – sind bei der Bereitstellung von Hilfe im ganzen Land sehr viel aktiver geworden. Es ist zu betonen, dass man mit Blick auf den Westen und den Osten der Ukraine tatsächlich von zwei unterschiedlichen Wirklichkeiten sprechen kann. Der Westen hat eine starke griechisch-katholische Kirche und steht unter westlichem Einfluss. Der Osten der Ukraine ist überwiegend orthodox und weist eine große Zahl von Nicht-Gläubigen oder nicht praktizierenden Christen auf. Zugleich sind die katholischen Kirchen kaum präsent. Trotzdem sind alle Kirchen an der Hilfe für den Osten im Donezbecken beteiligt, insbesondere die griechisch-katholische Kirche, die dort praktisch seit Beginn des Konflikts ihre Strukturen aufgebaut hat.

In der Ukraine führe ich seit Beginn des Konflikts im Jahr 2014 bis heute Entwicklungshilfeprojekte durch. Ich habe viele Häuser von Binnenflüchtlingen in der Ostukraine besucht, wo ich etwas sehr Wichtiges verstanden habe. Die von der Kirche angebotene Hilfe muss mit der Wiederherstellung der Würde einhergehen. Das habe ich schon oft von Menschen sowohl im Nahen Osten als auch in der Ukraine gehört. Wir müssen mit unserer Hilfe die Würde der Menschen schützen, sie wieder aufrichten, sie begleiten und ihnen wieder Hoffnung geben. Materielle Hilfe ohne diese menschliche Interaktion bedeutet, dass wir bloße Tabellen ausfüllen und die Menschen zwar Nahrung bekommen, aber keine Motivation zum Leben.

Die Ukraine und Polen sind Nachbarländer, was bedeutet, dass wir auch eine gemeinsame, zuweilen schwierige Geschichte haben. Bis heute ist Wolhynien trotz vieler Versöhnungsversuche und gemeinsamer Forschungen ein offenes Thema, ebenso wie die manchmal funktionierende Assoziation „Ukrainer = griechisch-katholisch = Banderist“⁸. So kam es, dass ich von Beginn der Majdan-Proteste an mit der Caritas Ukraine der griechisch-katholischen Kirche zusammenarbeitete, das heißt mit ethnischen Ukrainern (ich erwähne dies, weil ich die religiöse Spezifik der kirchlichen Organisationen betonen möchte, denn die Caritas SPES etwa versammelt hauptsächlich römisch-katholische ukrainische Bürger meist polnischer Herkunft um sich). Einer der Mitarbeiter der Caritas Ukraine stammt aus dem kleinen Dorf Antoniwna in Wolhynien. Er erzählte mir, dass es nebenan ein Dorf namens Iwaniwna gibt, das wahrscheinlich einst ein polnisches Dorf gewesen war. Er musste also aufgrund von Familiengeschichten mit Sicherheit wissen, was 1943 geschah. Wir begannen, gemeinsame Projekte durchzuführen, aber erst nach drei Jahren der Zusammenarbeit kamen wir auf das Thema Wolhynien zu sprechen. Wir begannen nicht mit einer Liste der Unstimmigkeiten und unterschiedlichen historischen Perspektiven. Zuerst bauten wir Vertrauen auf, eine Beziehung, und erst dann begannen wir, über schwierige Dinge zu sprechen. Ich erkannte, wie wichtig es war, dieses Thema nicht zu berühren,

⁸ Im Sommer 1943 ermordeten Nationalisten der Ukrainischen Aufständischen Armee (*Ukrajinska Powstanska Armija* – UPA) und der Organisation Ukrainischer Nationalisten (*Organisazija Ukrajinskich Nazionalistiw* – OUN) in Wolhynien (heute Teil der westlichen Ukraine) etwa 50 bis 60 000 Polen. Zu dieser Zeit war Stepan Bandera Anführer der OUN, die mit Hilfe der UPA eine wichtige Rolle bei der Planung und Durchführung der Massaker an der dortigen polnischen Bevölkerung spielte. Die ethnischen Ukrainer werden in Polen mit der griechisch-katholischen Kirche identifiziert, weshalb sich im Kontext der Ereignisse in Wolhynien die Assoziation „Ukrainer = griechisch-katholisch = Banderist“ festgesetzt hat.

bevor wir nicht die Grenzen unserer eigenen Sensibilität definiert hatten. Damals verstand ich, dass es sich lohnte zu warten, denn das Gespräch war keine Konfrontation. Wir hatten bereits etwas, was uns verband, und beide Seiten waren der Meinung, dass es sich nicht lohnte, dies zu zerstören – selbst um den Preis einer anderen Sicht der historischen Ereignisse. Wichtiger waren die Momente der Ergriffenheit, als wir im Hotel Ukraina auf dem Majdan standen und ich abwechselnd den Erzählungen über die Ereignisse und dem Lied *Plywe Katscha po Tysyni* („Es schwimmt eine Ente“) lauschte, dem Trauerlied des Majdan⁹.

Ich will noch ein weiteres Beispiel anführen. In den ersten Kriegsjahren arbeiteten wir mehr mit der Caritas Ukraine, also der griechisch-katholischen Kirche, zusammen. Ich wusste, dass es für die Polen wichtig war, auch die römisch-katholische Kirche zu unterstützen, die in der Ukraine durch die Caritas SPES Hilfe leistet. Dies gilt umso mehr, als diese Caritas strukturell schwächer ist als die Caritas der griechisch-katholischen Kirche. Ich wollte, dass die Hilfe aus Polen für beide katholischen Riten ein Zeichen der Solidarität darstellt. Wir organisierten in Warschau eine Sammlung von Lebensmitteln und Hygieneartikeln für die Caritas SPES in Lemberg. Aus formellen Gründen konnte die Caritas SPES den humanitären Transport nicht annehmen, der dann an die griechisch-katholische Caritas in Drohobytsch ging. Der Direktor der dortigen Caritas, der wusste, dass der Transport für die Caritas SPES bestimmt war, rief in Lemberg an und schlug vor, die Hilfsgüter zu teilen. Wieder erlebte ich die Solidarität im Leid, die nicht so sehr konfessionelle als vielmehr ethnische Grenzen innerhalb derselben Kirche überschreitet.

Ich fragte einen ukrainischen Freund, was die Zusammenarbeit mit den Polen für ihn bedeute. Er sagte, es sei wichtig, ein positives Vermächtnis zu hinterlassen und nicht nur die Schuld für Fehler zu suchen. Die Erinnerung an den gemeinsamen Schmerz ist insofern wichtig, als sie in dem Wunsch vereint, ihn nicht zu wiederholen. Ich sehe, dass wir einen geistigen Wandel brauchen, um die Fehler der Vergangenheit nicht zu wiederholen. Wir müssen

⁹ „Majdan“ oder „Euromajdan“ ist die Bezeichnung für die Proteste auf dem *Majdan Nesaleschnosti* („Unabhängigkeitsplatz“) in Kiew, die am 21. November 2013 von Studierenden als Reaktion auf die Nichtunterzeichnung des EU-Assoziierungsabkommens durch den damaligen ukrainischen Präsidenten Wiktor Janukowitsch eingeleitet wurden. In den Folge-monaten radikalisierte sich die Haltung der Demonstranten und erreichte im Februar 2014 ihren Höhepunkt, als die Polizei-Sondereinheit „Berkut“ die Proteste blutig niederschlug. Bei den Kämpfen gab es über 100 Tote und Hunderte von Verletzten. Infolge der Proteste setzte das ukrainische Parlament Ende Februar 2014 Janukowitsch ab.

Menschen der Hoffnung sein, denn das ist die Voraussetzung für Versöhnung. Und Papst Franziskus erinnert uns daran, dass wir Pilger sind und gemeinsam unterwegs sind¹⁰. Das bedeutet die gemeinsame Suche nach Lösungen für den Frieden. Meiner Meinung nach baut das starke Engagement der Polen seit Kriegsbeginn in der Ukraine im Jahr 2014 Brücken der Versöhnung zwischen unseren Völkern. Brücken, die wir trotz unterschiedlicher Interpretationen der Ereignisse des Zweiten Weltkriegs zu überqueren in der Lage sind.

Im Herbst 2016 rief Papst Franziskus eine Solidaritätsaktion zur Unterstützung der Ukraine unter dem Motto „Der Papst für die Ukraine“ ins Leben. Innerhalb von zwei Jahren wurden durch eine in allen Diözesen Europas durchgeführte Sammlung und dank einer persönlichen Spende des Hl. Vaters 16 Millionen Euro gesammelt, die etwa 900 000 Hilfsbedürftigen im Kriegsgebiet und den benachbarten Gebieten mit den meisten Migranten (Charkiw, Dnipro, Saporischschja und Kiew) zugutekamen. Die Mittel wurden für verschiedene Arten von Projekten bereitgestellt, die von einem interkonfessionellen Team aus Vertretern der römisch-katholischen, der griechisch-katholischen, der orthodoxen und der protestantischen Kirche geprüft wurden. Die Hilfsprojekte standen in der Trägerschaft aller Kirchen.

Resümee

Meine Erfahrung hat mich gelehrt, dass die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen und die interreligiöse Zusammenarbeit auf zwei Fundamenten gründen muss: auf Demut und auf Solidarität.

Das lateinische Wort für Demut – *humilitas* – leitet sich vom Wort *humus* – Erde – ab. Das ist für alle eine sehr reale und konkrete Wirklichkeit. Es ist also wichtig, Kontakt zu konkreten Menschen zu haben, um der Versuchung, in seinen eigenen Überzeugungen, Ängsten und Vorurteilen zu verharren, zu widerstehen. Demut hilft dabei, sich nicht an sich selbst zu binden und vielmehr das eigene Blickfeld zu erweitern. Die Wirklichkeit zu berühren, so wie sie ist, und dabei einfache Mittel zu verwenden. Man muss mit Menschen in Dialog treten, nicht mit Ideologien.

Solidarität wiederum hat sich während der Pandemie als Schlüsselhaltung erwiesen. Hat die Pandemie doch umso deutlicher gemacht, dass wir als Menschheit in hohem Maße voneinander abhängig sind. Als das

¹⁰ Papst Franziskus, *Wage zu träumen! Mit Zuversicht aus der Krise*, hier zitiert nach der polnischen Ausgabe: Papież Franciszek [Papst Franziskus], *Powróćmy do marzeń. Droga ku lepszemu przyszłości* [Kehren wir zu unseren Träumen zurück. Der Weg in eine bessere Zukunft], Kraków 2020, S. 92.

Virus in Wuhan, China, gemeldet wurde – wem war da klar, dass es das Funktionieren des gesamten Globus – wie es heute scheint – für viele Jahre verändern würde? Wir sind global vernetzt, nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht. Heute werden die geimpften reichen Länder aus Angst vor einer Ansteckung weiterhin verschlossen bleiben und den Armen keine solidarische Unterstützung zukommen lassen. Was wir einander geben können, ist solidarische Unterstützung, das Teilen der Güter. Inzwischen betonen nicht nur die Kirche und Papst Franziskus die Notwendigkeit einer gerechten Verteilung des Eigentums und einer gewandelten Einstellung zu Entwicklung und Profit. Nick Hanauer, einer der Unternehmer, die im 2019 veröffentlichten Oxfam-Bericht zitiert werden, hat gesagt, dass eine Welt, die auf einer ausgrenzenden und ungleichen Verteilung von Wohlstand und Gewinn beruht, uns als unvermeidlicher Entwicklungstrend erscheinen mag. Aber ein Modell, das auf Extremen beruht, wird irgendwann in sich zusammenbrechen. Das daraus resultierende Chaos wird weder den Armen noch den Reichen noch den Menschen in der Mitte zugutekommen. Was wir brauchen, sind neue Ansätze. Hanauer schlägt eine Human Economy vor, ein Wirtschaftssystem mit menschlichem Antlitz, das den Menschen und das Gemeinwohl in den Mittelpunkt stellt, und nicht nur den Profit – und das durch Fairness die Grundlage für wirtschaftlichen Wohlstand bildet.¹¹ Papst Franziskus sagte 2015 in einer Ansprache vor Vertretern von Volksbewegungen: „Die gerechte Verteilung der Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit ist nicht einfach nur Philanthropie. Sie ist eine moralische Verpflichtung (...). Es geht darum, den Armen und den Völkern das zurückzugeben, was ihnen gehört.“¹²

Für mich war die humanitäre Hilfe eine viel reichere Erfahrung als die bloße Professionalisierung der Formen von Hilfeleistung. Die Begegnung mit dem konkreten Menschen, das Abenteuer der Begegnung, das Einandertragen und die gegenseitige Unterstützung wurden zu einer authentischen Erfahrung der Brüderlichkeit – zu einer Karawane der Solidarität.

¹¹ <https://s3.amazonaws.com/oxfam-us/www/static/media/files/bp-public-good-or-private-wealth-210119-en.pdf>

¹² Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi ...*, op. cit., S. 119.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Dr. Mahmoud Abdallah – wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie (ZITh) der Universität Tübingen und Lehrbeauftragter an den Universitäten Wien und Innsbruck. Er lehrt und forscht zu islamischer Seelsorge und interreligiösem Dialog. 2013-2015 war er Co-Leiter seitens des ZITh im Drittmittelprojekt „Wie der christlich-islamische Dialog gelingen kann“ und 2016-2019 leitete er am ZITh das Projekt „Wissenschaftliche Bildung und gesellschaftliche Verantwortung“. Er ist Initiator und Mitherausgeber der Schriftenreihe *Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg*.

Mirosław Barć – Master-Abschluss in katholischer Theologie (Päpstliche Theologische Akademie in Krakau); seit 2000 arbeitet er als Informatiklehrer. Seit 2007 ist er zudem stellvertretender Schulleiter der St.-Johannes-Paul-II.-Grundschule in Radziszów. Er engagiert sich in Basisbewegungen für Veränderungen im polnischen Schulwesen – unter anderem ist er Botschafter der Bewegung *Bildungsfrühling*.

Prof. Joanna Degler (Lisek) – Literaturwissenschaftlerin, Übersetzerin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Tadeusz Taube-Lehrstuhl für Jüdische Studien an der Universität Wrocław. Sie forscht über jüdische Poesie und jiddische Kultur, insbesondere über die Werke von Frauen. Sie ist Autorin der Monographien: *Jung Wilne – żydowska grupa artystyczna*, Wrocław 2005, und *Kol isze – głos kobiet w poezji jidysz (od XVI w. do 1939 r.)*, Sejny 2018, sowie Herausgeberin der Bände: *Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz*, Wrocław 2010, und *Mykwa – rytuał i historia*, Wrocław 2014. Mit Karolina Szymaniak und Bella Szwarzman-Czarnota hat sie den Band *Moja dzika koza. Antologia poetek jidysz*, Krakau 2019 veröffentlicht. Neben den Werken jiddischer Dichterinnen hat sie u.a. die Werke von Chaim Grade, Abraham Suckewer, Puy Rakowska, Jenta Serdacka und Chava Rosenfarb ins Polnische übersetzt. Seit 2017 ist sie Redakteurin der Reihe *Żydzi. Polska. Autobiografia*.

Dr. Edyta Gawron – Assistenzprofessorin am Institut für Jüdische Studien der Jagiellonen-Universität in Krakau. Sie hat sich auf die zeitgenössische

Geschichte der polnischen Juden, insbesondere der Juden in Krakau spezialisiert, darüber hinaus fungierte sie als Kuratorin und Co-Kuratorin mehrerer Ausstellungen und Museen (z. B. Dauerausstellung im Museum Fabryka Emalia Oskara Schindlera in Krakau). Sie ist Vorstandsvorsitzende der Stiftung Galicia Jewish Heritage Institute (Jüdisches Museum Galizien) und Mitglied der Jury des Pater-Stanisław-Musiał-Preises für Initiativen zur Förderung des christlich-jüdischen und polnisch-jüdischen Dialogs.

Agnieszka Godfrejów-Tarnogórska ist Absolventin der Christlichen Theologischen Akademie in Warschau. Sie arbeitete in der Evangelisch-Augsburgischen Kirchengemeinde in Krakau und in der Diakonie Polen in Warschau. Von 2007 bis 2013 war sie Mitglied der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen, von 2011 bis 2020 Regionalkoordinatorin des Büros für Frauen in Kirche und Gesellschaft des Lutherischen Weltbundes. Seit 2015 ist sie Sprecherin der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen.

Piotr Jóźwik – Absolvent der Fakultät für Politikwissenschaften und Journalismus der Adam-Mickiewicz-Universität in Poznań. Seit 2014 ist er stellvertretender Chefredakteur der katholischen Wochenzeitschrift *Przewodnik Katolicki*, zuvor arbeitete er als Journalist und Moderator von *Radio Emaus*. Ehemann, Vater von zwei Töchtern, lebt in Poznań.

Halima Krausen – wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg. Nach dem Studium der islamischen Theologie und Rechtswissenschaft leitete sie zwanzig Jahre lang die deutschsprachige muslimische Gemeinde in Hamburg. Seit ihrer Studienzeit engagiert sie sich für den interreligiösen Dialog und die religiöse Erziehung.

Anna Makówka-Kwapisiewicz – Historikerin, Mitglied des Lenkungsausschusses des European Network – Countering Antisemitism Through Education. Sie ist Projektkoordinatorin am National Democratic Institute for International Affairs, wo sie sich mit Demokratisierungsprozessen und der Zusammenarbeit mit politischen und zivilgesellschaftlichen Organisationen beschäftigt. Mit ihrer 17-jährigen beruflichen Erfahrung gilt sie als Experte für die Bereiche Interessenvertretung sowie Bekämpfung von Antisemitismus und Diskriminierung. Sie arbeitet u.a. mit der OSZE, der FRA und dem Beauftragten für Bürgerrechte zusammen.

PD Dr. Urszula Pękala – katholische Theologin und Kirchenhistorikerin; sie beschäftigt sich mit Fragen der Versöhnung im theologischen, politischen und sozialen Kontext sowie mit dem interreligiösen Dialog. Autorin u.a. der Monographie: *Eine Offenbarung – viele Religionen. Die Vielfalt der Religionen aus christlicher Perspektive auf der Grundlage des Offenbarungsbegriffs Wolfhart Pannenburgs*, Würzburg 2010, und, zus. mit Irene Dingel, Herausgeberin des Bandes: *Ringens um Versöhnung. Religion und Politik im Verhältnis zwischen Deutschland und Polen seit 1945*, Göttingen 2018. Sie arbeitet bei der Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung.

Dr. Ertuğrul Şahin – Politik- und Islamwissenschaftler, Projektwissenschaftler am Center for Cultural Heritage (HCCH) der Universität Heidelberg, wo er über (anti-)muslimischen Radikalismus forscht. Er gehört zur Gründergeneration der Islamisch-Theologischen Studien im deutschsprachigen Raum und wirkte bei ihrer Etablierung an der Goethe-Universität Frankfurt wesentlich mit. Zu seinen Forschungsgebieten zählen Religionssoziologie, Islam und Muslime in Europa, sowie politisches Denken, Herrschaft und Demokratie in muslimischen Ländern.

Prof. Dr. Rolf Schieder – Sprecher des Instituts für Religion und Politik in Berlin (<https://irp.berlin>), Vice Director of the Berlin Institute for Public Theology at Humboldt-University, Berlin, Senior Adviser at EARS – European Academy on Religion and Society, Amsterdam, Gastprofessor an der Shanghai International Studies University, Shanghai.

Dr. habil. Piotr Sikora – Philosoph und Theologe, Professor an der Ignatianum-Akademie in Krakau, Redaktionsmitglied der katholischen Wochenzeitschrift *Tygodnik Powszechny*. Seit über 10 Jahren arbeitet er mit dem Elijah Interfaith Institute zusammen, wo er ein Projekt für interreligiöse Studien über Spiritualität und Mystik koordiniert. Verheiratet, hat drei Kinder.

Dr. Stefanie Sinclair – Dozentin für Religionswissenschaft an der Open University in Großbritannien, wo sie auch *FASSTEST*, ein Zentrum für Pädagogische Forschung und Innovation in Geistes- und Sozialwissenschaften, leitet. In ihrer Forschung beschäftigt sie sich insbesondere mit Religion, Identität und Erziehungspolitik in Deutschland und Großbritannien. Sie ist Lehr- und Lernbeauftragte der Britischen Vereinigung für Religionswissenschaft (BASR) und Mitglied des Forschungsteams des RETOPEA-Projektes

(„Religiöse Toleranz und Frieden“, 2018-22), das von der Europäischen Kommission im Rahmen des Programms *Horizon 2020* gefördert wird.

Dr. habil. Wojciech Szczerba, Professor und Rektor an der Evangelikalen Theologischen Hochschule in Breslau. Er ist außerdem Chefredakteur der Zeitschrift *Theologica Wratislaviensia* (<https://theologica.ewst.pl/>). Seit 2019 ist er Forschungsstipendiat am Von-Hügel-Institut am St. Edmund's College, University of Cambridge (<https://www.vhi.st-edmunds.cam.ac.uk/directory/szczerba>). Er ist Autor von zwei Büchern über die Allerlösung sowie von zahlreichen Artikeln über Anthropologie, Soteriologie, protestantische Traditionen und antike Philosophie. Er engagiert sich in verschiedenen ökumenischen und interreligiösen Initiativen.

Marta Titaniec – Mitglied des Präsidiums des Vorstands des Warschauer Klubs der Katholischen Intellektuellen. Abschluss in Politikwissenschaft an der Kardinal-Stefan-Wyszyński-Universität in Warschau. Seit 2000 Generalsekretärin des Polnischen Rates der Christen und Juden. In den Jahren 2010-2018 war sie bei Polen-Caritas für die Umsetzung von Auslandsprojekten zuständig. Seit 2010 zusammen mit der Maximilian-Kolbe-Stiftung aus Deutschland Veranstalterin des europäischen Versöhnungsworkshops in Oświęcim. Seit 2016 Mitglied des Programmrates für Entwicklungszusammenarbeit beim polnischen Außenminister. Mitglied des Thinktanks um die katholische Quartalschrift *Więź*.