

Dietmar Schon

Die orthodoxen Kirchen im interreligiösen Dialog mit dem Islam

Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation



Edited by Patrice Brodeur, Carlos Fraenkel,
Assaad Elias Kattan, and Georges Tamer

Volume 7

Dietmar Schon

**Die orthodoxen
Kirchen im
interreligiösen Dialog
mit dem Islam**

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-054477-0

e-ISBN (PDF) 978-3-11-054640-8

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-054518-0

ISSN 2196-405X

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

♻️ Printed on acid-free paper

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Kapitel A: Die orthodoxen Kirchen im Dialog mit dem Islam – Koordinaten des Themas und dieser Untersuchung — 1

- 1 Annäherung an das Phänomen „interreligiöser Dialog“ — 2
- 1.1 Begriffliche Klärungen: Was ist interreligiöser Dialog? — 2
- 1.2 Sachliche Annäherungen: ein erster Blick auf Akteure und Agenden — 13
- 2 Nähere Bestimmung des Gegenstandes der vorliegenden Untersuchung — 16
- 2.1 Die Wahl des Anknüpfungspunkts — 16
- 2.2 Vergewisserung über den Anknüpfungspunkt — 19
- 3 Zu den Quellen betreffend die Bemühungen der Orthodoxie im interreligiösen Dialog mit dem Islam — 26
- 3.1 „Interreligiöser Dialog“ und „Quelle“: vom gesprochenen zum geschriebenen Wort und dessen Publikation — 26
- 3.2 Nähere Bestimmung der für diese Untersuchung maßgeblichen Quellen — 30
- 4 Zum Forschungsstand über die interreligiösen Bemühungen der Orthodoxie — 34
- 5 Zum Gang dieser Untersuchung — 40

Kapitel B: Grundlagen für den interreligiösen Dialog der Orthodoxie mit dem Islam — 42

- 1 Das pan-orthodoxe Fundament einer Beteiligung am interreligiösen Dialog — 42
- 1.1 Die I. und II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (1976/1982) — 43
- 1.2 Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (1986) — 46
- 1.3 Zur Interpretation der panorthodoxen Beschlussfassungen von 1976 und 1986 — 52
- 2 Entwicklungen und Akzentsetzungen im orthodoxen Verständnis von interreligiösem Dialog nach 1986 — 75
- 2.1 Konkretisierungen im Zusammenwirken aller autokephaler Kirchen — 75
- 2.2 Konkretisierungen im Zusammenwirken mehrerer autokephaler Kirchen — 78
- 2.3 Konkretisierung der Grundlagen zu einem interreligiösen Dialog in der Russischen Orthodoxen Kirche — 83

- 2.4 Zwischenergebnis: Grundelemente der Weiterentwicklung im orthodoxen Verständnis von „interreligiösem Dialog“ — **89**

Kapitel C: Dialogereignisse unter Beteiligung der Orthodoxie und des Islam — 91

- 1 Gemeinsame interreligiöse Aktivitäten aller oder mehrerer orthodoxer Kirchen — **92**
- 1.1 Autokephalieübergreifende interreligiöse Initiativen seitens der orthodoxen Kirche vor der panorthodoxen Beschlussfassung von 1986 — **93**
- 1.2 Orthodoxe Mitwirkung am Dialog internationaler kirchlicher Organisationen mit dem Islam — **95**
- 1.3 Orthodoxe Beiträge zum interreligiösen Dialog in internationalen nichtkirchlichen und nichtstaatlichen Organisationen — **115**
- 1.4 Orthodoxe Mitwirkung an von überstaatlichen/staatlichen Organisationen initiierten interreligiösen Dialogereignissen — **134**
- 1.5 Sonstige interreligiöse Konferenzen, Tagungen u. ä. unter Beteiligung von Repräsentanten mehrerer autokephaler Kirchen — **151**
- 1.6 Zwischenergebnis — **158**
- 2 Bemühungen einzelner autokephaler Kirchen um einen Dialog mit dem Islam — **161**
- 2.1 Beiträge des Ökumenischen Patriarchats zu einem interreligiösen Dialog mit dem Islam — **162**
- 2.2 Beiträge des Patriarchats von Alexandria zum interreligiösen Dialog mit dem Islam — **186**
- 2.3 Beiträge des Patriarchats von Antiochia zum interreligiösen Dialog mit dem Islam — **188**
- 2.4 Beiträge des Patriarchats von Jerusalem zum interreligiösen Dialog — **210**
- 2.5 Beiträge des Patriarchats von Moskau und ganz Russland zu einem interreligiösen Dialog mit dem Islam — **219**
- 2.6 Beiträge des Serbisch-Orthodoxen Patriarchats zu einem Dialog mit dem Islam — **256**
- 2.7 Beiträge der Rumänischen Orthodoxen Kirche zum Dialog mit dem Islam — **275**
- 2.8 Beiträge der Bulgarischen Orthodoxen Kirche zum Dialog mit dem Islam — **278**
- 2.9 Beiträge der Georgischen Orthodoxen Kirche zum Dialog mit dem Islam — **280**
- 2.10 Beiträge der Kirche von Zypern zum Dialog mit dem Islam — **286**

- 2.11 Beiträge der Orthodoxen Kirche von Griechenland zum Dialog mit dem Islam — **287**
- 2.12 Beiträge der Orthodoxen Kirche von Albanien zum Dialog mit dem Islam — **294**
- 2.13 Zur Polnischen Orthodoxen Kirche und der Orthodoxen Kirche von Tschechien und der Slowakei — **299**
- 2.14 Zwischenergebnis — **301**

Kapitel D: Themen und Inhalte des interreligiösen Dialogs unter Beteiligung der Orthodoxie und des Islam — 305

- 1 Die Frage nach den Dialogergebnissen — **305**
 - 1.1 Was kann als Dialogergebnis gelten? — **305**
 - 1.2 Schlusserklärungen interreligiöser Ereignisse mit orthodox-islamischer Beteiligung — **310**
- 2 Grundlinien und Schwerpunkte in den Dialogergebnissen — **322**
 - 2.1 Die Sichtweise von „interreligiösem Dialog“ — **323**
 - 2.2 Die interreligiöse Bestimmung von Gemeinsamkeiten der beteiligten Religionen — **338**
 - 2.3 Interreligiöse Einsichten zur Menschenwürde und zum Einsatz für ethische Werte — **347**
 - 2.4 Der interreligiöse Einsatz gegen Verletzung ethischer Werte — **359**
 - 2.5 Das interreligiöse Engagement für die Menschenrechte — **370**
 - 2.6 Die praktische Umsetzung interreligiöser Einsichten — **386**

Kapitel E: Zusammenfassung und Auswertung — 410

- 1 Interreligiöser Dialog als Antwort auf die Herausforderungen der Zeit — **410**
 - 1.1 Dialog als neuer Ansatz zum Umgang mit faktischem religiösem Pluralismus — **410**
 - 1.2 Interreligiöser Dialog und seine Akteure — **417**
- 2 Die ökumenische Dimension des interreligiösen Dialogs neuer Prägung — **432**
 - 2.1 Orthodox-islamischer und christlich-islamischer Dialog — **432**
 - 2.2 Die Bemühungen um interreligiösen Dialog im Kontext der Weiterentwicklung von ÖRK und KEK — **434**
 - 2.3 Interreligiöser Dialog im Kontext des konziliaren Prozesses — **436**
 - 2.4 Ökumenische Konvergenzen hinsichtlich des interreligiösen Dialogs — **441**
- 3 Die Ausrichtung des interreligiösen Dialogs neuer Prägung auf den Bereich der Ethik — **442**

4	Das interreligiöse Bemühen um die Menschenrechte —	444
4.1	Die Menschenrechte als Basis gesellschaftlicher Ordnung —	444
4.2	Das interreligiöse Engagement für die Menschenrechte im weiteren Kontext —	445
5	Interreligiöser Dialog im Dienst an einer friedlichen Koexistenz —	452
6	Interreligiöser Dialog im Fadenkreuz politisch-gesellschaftlicher Interessen —	457
6.1	Motivationen einer Beteiligung der Politik am interreligiösen Dialoggeschehen —	457
6.2	Staatlich-politisches Engagement bei interreligiösem Dialog im westlichen Kontext —	459
6.3	Interreligiöser Dialog und die politische Interessenlagen in Russland und Zentralasien —	462
6.4	Weitere regionale Schwerpunkte politischer Initiative —	466
6.5	Positionierung von Religion als gesellschaftlich relevante Kraft und Zusammenfassung —	467
7	Die Inanspruchnahme politischer und staatlicher Autorität zur Umsetzung interreligiöser Einsichten in die Praxis —	469
8	Die Umsetzung interreligiöser Dialogergebnisse in das Leben der Gläubigen —	473
9	Die Rolle interreligiöser Organisationen bei der Durchführung von Dialogereignissen und Umsetzung der Dialogergebnisse —	477
10	Rückbindung der Ergebnisse an grundlegende Dokumente der Orthodoxie —	485
10.1	Die Umsetzung der panorthodoxen Beschlüsse —	485
10.2	Die Umsetzung späterer orthodoxer Stellungnahmen zum interreligiösen Dialog —	488
10.3	Rückbindung an die Sicht der Synode von Kreta (2016) zu interreligiösem Dialog —	490
10.4	Zusammenfassung —	497
11	Kann von einem Erfolg interreligiösen Dialogs neuer Prägung gesprochen werden? —	498
12	Schlusswort —	499

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur — 502

Verzeichnis mehrfach verwendeter Internetquellen — 513

Abkürzungsverzeichnis — 516

- 1 Allgemeine Abkürzungen — **516**
- 2 Abkürzungen wichtiger Organisationen, interreligiöser Einrichtungen, Institute u. ä. — **516**

Anhang 1: Schlusserklärungen — 517

- 1 Das Dokument der Konferenz 21. – 23. 11. 1996 (Teheran) — **517**
- 2 Das Dokument des 9. Jugendseminars “Young Peace Makers” 5. – 9. 8. 2009 (Kairo) — **520**
- 3 Die Schlusserklärung des Symposiums 21./22. 3. 2006 (Kairo) — **522**
- 4 Schlusserklärung der Konferenz 26. – 29. 8. 2006 (Kyoto) — **523**
- 5 Die Schlusserklärung der Konferenz 11./12. 11. 2002 (Oslo) — **528**
- 6 Die Schlusserklärung der Konferenz 29.9. – 1. 10. 2003 (Sarajevo) — **531**
- 7 Die Schlusserklärung der Konferenz 7. – 10. 11. 2004 (Leuven) — **532**
- 8 Die Schlusserklärung der Konferenz 3. – 5. 3. 2008 (Berlin) — **536**
- 9 Die Schlusserklärung der Konferenz 25. – 27. 5. 2009 (Lille) — **540**
- 10 Die Schlusserklärung der Konferenz 26. – 28. 4. 2010 (Istanbul) — **543**
- 11 Die Schlusserklärung der Konferenz 21. – 23. 6. 2011 (Moskau) — **546**
- 12 Die Schlusserklärung der Konferenz 7./8. 5. 2013 (Wien) — **550**
- 13 Die Schlusserklärung der Konferenz 27. – 29. 7. 2008 (Sapporo) — **553**
- 14 Die Schlusserklärung der Konferenz 16./17. 6. 2009 (Rom) — **558**
- 15 Die Schlusserklärung der Konferenz 23./24. 5. 2011 (Bordeaux) — **561**
- 16 Die “Berne Declaration” der Konferenz 24./25. 11. 1992 (Wolfsberg/CH) — **565**
- 17 Die Schlusserklärung der Konferenz 16. – 18. 3. 1999 (Wien) — **567**
- 18 Das Manifest der Konferenz 18. – 22. 3. 2012 (Oxford) — **570**
- 19 Die Schlusserklärung des Seminars 7. – 9. 12. 2000 (Syrakus) — **575**
- 20 Schlusserklärung des Seminars 10./11. 12. 2001 (Straßburg) — **576**
- 21 Die Schlusserklärung des Seminars 9./10. 12. 2002 (Louvain-la-Neuve) — **578**
- 22 Die Schlusserklärung der Konferenz 23./24. 4. 2007 (San Marino) — **580**
- 23 Die Schlusserklärung der Konferenz 20. – 22. 10. 2009 (Doha/Qatar) — **584**
- 24 Die Schlusserklärungen der Konferenz 11. – 13. 9. 2006 (Astana II) — **586**
- 25 Die Schlusserklärung der Konferenz 10./11. 10. 2002 (Baku) — **590**
- 26 Die Schlusserklärung der Konferenz 9. – 12. 7. 1998 (Beirut) — **593**

- 27 Die Schlusserklärung des Gipfeltreffens 12.5.2011 (Bkerke/
Libanon) — **595**
- 28 Die Schlusserklärung des „runden Tisches“ 21.–24.2.2002
(Wien) — **597**
- 29 Die Schlusserklärung der Konferenz 2.–4.3.2004 (Moskau) — **599**
- 30 Die Schlusserklärung der russisch-iranischen Dialogkommission 16./
17.7.2008 (Moskau) — **601**
- 31 Die Schlusserklärung der russisch-iranischen Dialogkommission 5.–7.
10.2010 (Teheran) — **603**
- 32 Die Schlusserklärung des Friedensforums 13./14.11.2000 (Moskau/
Danilovkloster) — **605**
- 33 Das “Statement of Shared Commitment” der Religionsführer im
Kosovo vom 8. Februar 2000, erarbeitet bei der Konferenz 7.–9.2.
2000 (Sarajevo) — **609**
- 34 Gemeinsame Erklärung der Religionsverantwortlichen im Kosovo bei
der Konferenz 2./3.5.2006 (Pec) — **610**

Anhang 2: Verzeichnis der wichtigsten interreligiösen Konferenzen — 613

Personenverzeichnis — 628

Sachverzeichnis — 631

Kapitel A

Die orthodoxen Kirchen im Dialog mit dem Islam – Koordinaten des Themas und dieser Untersuchung

Es ist klar, dass heute – vielleicht mehr denn je als in der Vergangenheit – die interreligiösen Dialoge nicht nur einem inneren Bedürfnis der Religionen entsprechen, ihr authentisches Selbstverständnis aufzuzeigen, sondern dass sie auch oberste Pflicht gegenüber dem geplagten Menschen von heute sind, der die tragische Widersprüchlichkeit der aktuellen Krise buchstäblich bis ins Knochenmark erlebt.¹

S.E. Damaskinos (Papandreou), Metropolit der Schweiz († 2011)

But now such dialogue (between religions, Anm. d. Verf.) appears to be a necessity in the wake of extremists from both the East and the West who have succeeded in swaying the future course of humanity toward the theory of a clash of civilizations while dividing the world into warring factions. Dialogue has become an intellectual and pragmatic necessity in order to put an end to humanity's slip into barbarism (...).²

Shaykh Ali Goma'a, Großmufti von Ägypten (2003–2013)

Die voran stehenden Stellungnahmen eines orthodoxen und eines muslimischen Würdenträgers bezeugen übereinstimmend, dass interreligiöser Dialog keinen akademischen Luxus darstellt, sondern zu einem dringlichen Anliegen geworden ist, zu einer Not-Wendigkeit. Entstanden aus einzelnen Initiativen und geboren in einer Zeit, in der ein kalter zu einem heißen Krieg zu werden drohte, ist interreligiöser Dialog seither zu einer Bewegung herangewachsen, die sich um vernünftige Antworten angesichts einer Vermehrung und Verschärfung von Konflikten müht, die wiederum als Begleiterscheinung des Globalisierungsprozesses gelten können. In einer Zeit, in der Religion immer unverhüllter instrumentalisiert wird, um zu spalten, aufzuhetzen oder gar zu vernichten, sind Würdenträger, Gelehrte und einfache Gläubige verschiedener Religionen gleichermaßen aufgefordert, ihren Glauben nicht nur still in Sicherheit zu bringen, sondern ihn in seiner authentischen Form zu bezeugen. Diese Aufgabe wird von den zitierten Würdenträgern nachdrücklich betont. Sie besteht in den Binnenraum der jeweiligen Religion hinein; sie besteht genauso nach außen. Dabei erscheint interre-

¹ Damaskinos Papandreou, Dialog als Leitmotiv. Die Orthodoxie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique Chambésy/Genève 2000, S. 256.

² Ali Goma'a, A Common Word between Us and You: Motives and Applications, in: Waleed el-Ansary / David K. Linnan (Hrsg.), Muslim and Christian Understanding. Theory and Application of „A Common Word“, Palgrave Macmillan New York 2010, S. 15–19 (15).

ligiöser Dialog als einer der herausragenden Räume, um religionsübergreifend die Stimme zu erheben und zugleich in der Begegnung mit „den Anderen“ zu lernen.

Sowohl Metropolit Damaskinos Papandreou wie Shaykh Ali Goma'a weisen interreligiösem Dialog eine bedeutsame Rolle bei der Lösung von drängenden Problemen der heutigen Zeit zu. Damit stellt sich die Frage, welche Beiträge er dazu geleistet hat und leisten kann. Interreligiöser Dialog ist ein komplexes Geschehen, weshalb Zugänge zu einer Analyse und Interpretation nicht einfach auf der Hand liegen. Ähnliches gilt allerdings auch in anderen Bereichen. Im politisch-gesellschaftlichen Bereich stellt sich z.B. die Aussöhnung zwischen Deutschland und Frankreich nach dem 2. Weltkrieg, die damit verbundene Abkehr von jahrhundertelangen Feindbildern, als ein vergleichbar vielschichtiges Phänomen dar. Es umfasst eine beachtliche Bandbreite von Initiativen auf verschiedenen Ebenen, die von Gipfeltreffen der politischen Spitzen bis hin zu Schüleraustauschprogrammen auf lokaler Ebene reicht. Trotz der damit angedeuteten Komplexität sind die deutsch-französischen Beziehungen im 20. Jahrhundert Gegenstand der Forschung geworden. Ihre Erträge vermitteln wichtige Einsichten, auch wenn kein einzelner Beitrag den Anspruch erheben kann, die vorhandenen Fragestellungen wie eine mathematische Gleichung gelöst zu haben. Ein weiteres Beispiel stellt der ökumenische Dialog dar. Er beruht ebenfalls auf schwer zu fassenden Elementen wie „Begegnung“ und „Austausch“, angesiedelt auf unterschiedlichen Ebenen und gestaltet in vielerlei Formen. Dennoch (oder gerade deshalb) ist ökumenischer Dialog vielfach untersucht worden, wobei jeder Beitrag einem einzelnen Mosaikstein gleicht, der sich erst mit vielen anderen zu einem Bild zusammenfügt. Entsprechend möchte auch diese Untersuchung zum interreligiösen Dialog als ein Mosaikstein im Gesamtbild verstanden werden.

1 Annäherung an das Phänomen „interreligiöser Dialog“

1.1 Begriffliche Klärungen: Was ist interreligiöser Dialog?

Einer breiten Übereinstimmung darüber, dass interreligiöser Dialog nicht nur berechtigt, sondern unverzichtbar ist, steht eine gewisse Ratlosigkeit gegenüber, genau zu bestimmen, was interreligiöser Dialog eigentlich ist. Ein mehrfach aufgegriffener Definitionsversuch ist 1984 von einer Einrichtung der katholischen Kirche, dem damaligen Sekretariat für die Nicht-Glaubenden, formuliert worden:

Es (= das Wort „Dialog“, Anm. d. Verf.) bezeichnet nicht nur das Gespräch, sondern auch das Ganze der positiven und konstruktiven Beziehungen zwischen den Religionen, mit Personen

und Gemeinschaften anderen Glaubens, um sich gegenseitig kennenzulernen und einander zu bereichern.³

Einige Jahre später verdeutlichte die zwischenzeitlich zum Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog weiterentwickelte Institution:

Zum dritten meint Dialog, und dies nun besonders im Kontext eines religiösen Pluralismus, alle „positiven und konstruktiven interreligiösen Beziehungen mit Personen und Gemeinschaften anderen Glaubens, um sich gegenseitig zu verstehen und einander zu bereichern“ (DM 3), und zwar im Gehorsam gegenüber der Wahrheit und im Respekt vor der Freiheit. Dies beinhaltet sowohl gegenseitige Zeugnisgabe wie auch die Entdeckung der jeweils anderen religiösen Überzeugungen.⁴

Dieser Bestimmungsansatz ist weit genug gefasst, um eine faktische Vielfalt interreligiöser Bemühungen zu erfassen. Zugleich ist er so grundsätzlich in seiner Wortwahl, dass auch Nicht-Katholiken und Nicht-Christen zustimmen können. Ergänzend sehen sich die Autoren des Textes – wie bereits diejenigen des Dokuments von 1984 – veranlasst, an anderer Stelle vier Arten von interreligiösem Dialog zu unterscheiden, nämlich einen Dialog des Lebens, einen Dialog des Handelns, einen Dialog des theologischen Austauschs und einen Dialog der religiösen Erfahrung.⁵ Allerdings fällt auf, dass in der Umschreibung des Begriffs „interreligiöser Dialog“ keine Aussage zum Element „religiös/Religion“ gemacht wird. In einen eigenen Abschnitt heißt es dazu:

Die Begriffe Religionen und religiöse Traditionen sind hier in einem allgemeinen und analogen Sinne verwendet. Sie meinen jene Religionen, welche, wie das Christentum, gewöhnlicherweise auf den Glauben Abraham zurückgeführt werden, daneben aber ebenso die religiösen Traditionen Asiens, Afrikas und anderer Regionen.⁶

3 Secretariat pro non Christianis, Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission, Città del Vaticano Rom 1984, Nr. 3.

4 Sekretariat der DBK (Hrsg.), Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi vom 19. Mai 1991, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 102, Nr. 9.

5 Sekretariat der DBK (Hrsg.), Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung, aaO, Nr. 42.

6 Sekretariat der DBK (Hrsg.), Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung, aaO, Nr. 12.

Mit diesen Ausführungen wird weniger die Begriffsklärung weitergeführt, als vielmehr eine gewisse Eingrenzung derjenigen nicht-katholischen Traditionen vorgenommen, mit denen ein Dialog gewünscht wird.

Weitere Versuche, interreligiösen Dialog begrifflich näher zu bestimmen, haben Vertreter unterschiedlicher akademischer Fachrichtungen und Organisationen vorgelegt, von denen hier nur einige Beispiele hervorgehoben werden können. Leonard Swidler etwa, einer der Mitherausgeber des „Journal of Ecumenical Studies“, geht vom Begriff „Dialog“ aus:

Dialogue is conversation on a common subject between two or more persons with differing views, the primary purpose of which is for each participant to learn from the other so that s/he can change and grow.⁷

Damit betont Swidler als Ziel des Dialogs einen Lerneffekt, der für ihn den Dialog von einer Debatte abgrenzt. Dann weitet er den Blick auf die interreligiöse Komponente:

We are here, of course, speaking of a specific kind of dialogue, an interreligious, inter-ideological dialogue. To have such, it is not sufficient that the dialogue partners discuss a religious-ideological subject, that is, the meaning of life and how to live accordingly. Rather, they must come to the dialogue as persons somehow significantly identified with a religious or ideological community.⁸

Diese grundsätzliche Bestimmung erläutert Swidler durch eine Reihe von Abgrenzungen, die er anschaulich als interreligiösen Dekalog bezeichnet. Sie enthalten in bunter Mischung Zielbestimmungen, methodische Elemente und erforderliche innere Haltungen der Dialogpartner. Zudem unterscheidet er drei Dimensionen von interreligiösem Dialog: eine praktische, eine spirituelle und eine kognitive. Den Abschluss bildet die Bestimmung von drei Phasen:

In the first phase we unlearn misinformation about each other and begin to know each other as we truly are. In phase two we begin to discern values in the partner's tradition and wish to appropriate them in our own tradition. (...). If we are serious, persistent, and sensitive enough in the dialogue, we may at times enter into phase three. Here we together begin to explore new areas of reality, of meaning, and of truth, of which neither of us had even been aware before.⁹

7 Leonard Swidler, *The Dialogue Decalogue. Ground Rules for Interreligious, Interideological Dialogue*, in: ders., *Theoria-Praxis: How Jews, Christians and Muslims Can Together Move from Theory to Practice*, Peeters Leuven 1998, S. 24–29 (24).

8 Leonard Swidler, *The Dialogue Decalogue*, in: ders., *Theoria-Praxis*, aaO, S. 24–29 (24).

9 Leonard Swidler, *The Dialogue Decalogue*, in: ders., *Theoria-Praxis*, aaO, S. 24–29 (28).

Im Ergebnis bringt Swidler eine deskriptive Annäherung an das Phänomen „interreligiöser Dialog“ ins Wort, wobei der „Dekalog“ und die Phasenbestimmung andeuten, dass sein Ziel letztlich in der Ausbildung eines Konzepts, in einer Handlungsanweisung für gelingenden interreligiösen Dialog besteht.

Ein eher seltenes Beispiel für das Bemühen um begriffliche Klärung zu „interreligiöser Dialog“ seitens eines muslimischen Autors bietet Ataullah Siddiqui. Er betont zunächst ein Hindernis:

Definitions of dialogue vary from person to person, depending upon the areas where they come and the nature of the encounter they are facing.¹⁰

Davon ausgehend sammelt er Umschreibungen einer Reihe muslimischer Wissenschaftler, die interreligiösen Dialog – abgesehen von Elementen einer Methodik – vor allem von seiner Zielsetzung her umreißen: Schaffung eines besseren gegenseitigen Verstehens; Identifikation von möglichen Konfliktpotentialen und von Bereichen möglicher Zusammenarbeit; Auseinandersetzung mit einer alle betreffenden Bedrohungslage. Einen spezifischen Beitrag leistet Siddiqui darüber hinaus, indem er sich mit zwei Koranstellen auseinandersetzt, die eine Diskussion mit Angehörigen anderer Buchreligionen einschränken bzw. unter Bedingungen stellen. Er folgert aus ihnen, dass die Motivation muslimischer Dialogpartner von der zentralen Bedeutung Gottes bestimmt sein müsse. Sie umfasse zum einen die Weise, wie Gott mit Menschen kommuniziere, nämlich durch den Koran; zum anderen sei die Übermittlung entscheidend, nämlich der Prophet Mohammed.¹¹ Diese klare Priorität bedinge ein Problem:

The very concept that God guides humanity, reveals His Will and human beings need the Guidance in all spheres of life, brings a sharp distinction between Islam and modernity or the West. The beliefs and value system of modernity are based overwhelmingly upon secular principles where Divine Guidance is a private affair.¹²

10 Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, MacMillan Press London / St. Martin's Press New York 1997, S. 56.

11 Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, aaO, S. 57f. Ganz ähnlich argumentiert Mahmoud Ayoub, vgl. Irfan A. Omar, *A Muslim View of Christianity. Essays on Dialogue* by Mahmoud Ayoub, Orbis Books Maryknoll/New York 2007, S. 201–211; allerdings betont Ayoub aaO, S. 201 stärker als Siddiqui, dass der Koran ganz grundsätzlich zu friedlicher Koexistenz von Christen und Muslimen sowie zu einem Dialog aufrufe.

12 Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, aaO, S. 58.

Da westliche Werte und technologische Errungenschaften zugleich aber eine Faszination ausübten, bestehe nicht nur intellektuell, sondern auch in der Praxis auf muslimischer Seite eine Art Hass-Liebe. Diese

...highlights the observation that a deep debate within and between the two value systems is increasingly called for.¹³

Ein weiteres Feld für interreligiösen Dialog orte Siddiqui im außertheologischen Bereich, zum einen in der Auseinandersetzung mit globalen Gefahren, zum anderen im sozialen Bereich. Auch hierfür bezieht er sich auf eine Reihe muslimischer Autoren, welche diese Problemlagen näher skizziert haben. Im Ergebnis zeigt sich, dass die Begriffsklärung für Siddiqui vor allem Ausgangspunkt ist; im Detail besteht seine Auseinandersetzung mit dem Phänomen „interreligiöser Dialog“ hauptsächlich in einer muslimischen Positionsbestimmung.

Christine Lienemann-Perrin geht in ihrer – vor allem am Wirken des ÖRK orientierten – Untersuchung „Mission und interreligiöser Dialog“ von einer Zielbeschreibung des interreligiösen Dialogs aus:

Aus christlicher Sicht bestehen die Ziele des interreligiösen Dialogs darin, aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen; Andersgläubigen beziehungsweise anderen Religionen gegenüber respektvoll zu begegnen; sich um das Verstehen anderer Religionen zu bemühen; die Inhalte des christlichen Glaubens in der Begegnung mit Andersgläubigen neu zu überdenken sowie zu prüfen, was die verschiedenen Religionen miteinander verbindet, worin sie sich unterscheiden und in welcher Hinsicht Unvereinbarkeiten zwischen ihnen bestehen.¹⁴

In der Wendung „Aus christlicher Sicht...“ deutet sich bereits an, dass es sich bei der Zielbeschreibung nicht um eine solche des interreligiösen Dialogs generell handelt, sondern um eine Positionsbestimmung des ÖRK im Dialoggeschehen. Aufbauend unterscheidet Lienemann-Perrin einige Formen von interreligiösem Dialog. Zunächst werden das Religionsgespräch zu vereinbarten Themen und ein Dialog des Lebens unterschieden, worunter sie eine bewusste Gestaltung religiöser Nachbarschaft versteht. Weiterhin nennt sie im Anschluss an Stanley Samartha, einen früheren Direktor der mit interreligiösem Dialog befassten Kommission des ÖRK, einen Dialog als interreligiöses Selbstgespräch von Menschen, die zwei Religionen gleich nahe stehen. Als weitere Form hebt Lienemann-Perrin einen spirituellen Dialog hervor, worunter sie Meditation, Gebet und gottes-

¹³ Atallah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, aaO, S. 59.

¹⁴ Christine Lienemann-Perrin, *Mission und interreligiöser Dialog* (Ökumenische Studienhefte 11), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1999, S. 9.

dienstliches Feiern als Ort interreligiöser Begegnung versteht. Unter den Begriff „ethischer Dialog“ fasst sie gemeinsames Handeln angesichts gesellschaftlicher Probleme. Die letzte Form benennt sie schließlich „Dialog über den Dialog“, eine Verständigung über Konsequenzen des interreligiösen Dialogs innerhalb einer Religionsgemeinschaft¹⁵. Die von Lienemann-Perrin unterschiedenen Formen entsprechen genau den vom ÖRK auch tatsächlich verfolgten Ansätzen. Die Frage bleibt allerdings offen, ob und inwiefern alle diese Formen notwendig sind, d. h. ob sie sich zu wesentlichen Elementen von interreligiösem Dialog verdichten. Anfragen ergeben sich z. B. zum „spirituellen Dialog“. Der ÖRK hat diesen Weg zwar beschritten, damit aber auch ernste Widerstände bzw. Friktionen ausgelöst,¹⁶ durch die seine interreligiösen Bemühungen ebenso wie ÖRK-interne Annäherungen der Kirchen immer wieder belastet wurden. Dadurch sind die erreichten Klärungen zu „spiritueller Dialog“ so bruchstückhaft, dass eine Akzentuierung als eigenständige, gleichberechtigte Form interreligiösen Dialogs im Rahmen einer Begriffsklärung bezweifelt werden kann. Die Umschreibung des „Dialogs über den Dialog“ als *Vergewisserung innerhalb einer Religionsgemeinschaft* fasst die internen Evaluationsbemühungen des ÖRK treffend zusammen. Wesentlich gewichtiger erscheint allerdings die entsprechende *Vergewisserung im interreligiösen Dialog* selbst, ein Thema, das bei vielen Dialogereignissen erörtert wurde und sich auch in Ergebnissen niedergeschlagen hat. Lienemann-Perrin unterscheidet schließlich vier Facetten des interreligiösen Dialogs,¹⁷ welche vor allem die Motivation von Teilnehmern skizzieren und die sie aus verschiedenen Konferenzen des ÖRK-Dialogprogramms und aus dessen Dokumenten ableitet. Zusammengekommen bieten die Darlegungen Lienemann-Perrins eine punktgenaue und griffige Bestimmung von Spezifika der interreligiösen Bemühungen des ÖRK, nicht aber eine darüber hinausgehende, allgemein gültige Begriffsklärung von „interreligiöser Dialog“.

Mohammed Abu-Nimer, Amal Khoury und Emily Welte bieten folgende Bestimmung des Begriffs „interreligiöser Dialog“:

Broadly defined, dialogue is a safe process of interaction to verbally or non-verbally exchange ideas, thoughts, questions, information, and impressions between people from different backgrounds (race, class, gender, culture, religion, and so on). Dialogue requires not only

15 Christine Lienemann-Perrin, *Mission und interreligiöser Dialog*, aaO, S. 96.

16 Vgl. dazu die ausführlichen Darlegungen von Jutta Sperber, *Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*, de Gruyter Berlin/New York 2000, S. 109–118.

17 Christine Lienemann-Perrin, *Mission und interreligiöser Dialog*, aaO, S. 104–110.

mutual sharing and exchange, but also mutual listening and consideration of the other's view. Dialogue clarifies misunderstandings and illuminates areas of both convergence and divergence. Dialogue is not preaching or explaining or debate; it maps the transformation of people from postures of intolerance or passive tolerance to attitudes of deep understanding and respect of the other. (...). IFD (= Interfaith Dialogue, Anm. d. Verf.) contributes toward conflict resolution because it draws on peacebuilding processes that, in themselves, have religious connotations. (...).¹⁸

Obwohl viele dieser Bestimmungselemente Zustimmung verdienen, ist doch Vorsicht geboten. Die Autoren verknüpfen nämlich den Begriff „interreligiöser Dialog“ stärker mit ihrer persönlichen Motivation, nämlich einer Friedensbildung, als es zuträglich erscheint. Greifbar wird dies vor allem in Wendungen, die interreligiösen Dialog sehr dezidiert zum bloßen Instrument erklären:

This is a study of faith-based diplomacy – that is, using religions as a lens through which to view and analyze international conflicts.¹⁹

However, it (= Interfaith Dialogue, Anm. d. Verf.) is one of many important tools and contributing factors for resolutions because it reduces the amount of dehumanization and ignorance on both sides of the conflict, as well as providing symbols of hope.²⁰

Konfliktüberwindung und Friedensbildung sind zweifellos wichtige Anliegen, die sich auch in den Dialogereignissen und -ergebnissen spiegeln. Unbeschadet dessen weist Marc Gopin zu Recht darauf hin, dass eine Begriffsklärung nicht *a priori* nur auf einen Ausschnitt zugespitzt werden, sondern versuchen sollte, das gesamte Spektrum zu erfassen:

Many people use 'dialogue' as the equivalent of 'peacemaking' and 'conflict resolution'. This is a mistake.²¹

Alexander Görlach²² beginnt seine Untersuchung mit Hinweisen auf das II. Vatikanische Konzil und erhebt aus Dokumenten des Päpstlichen Rats für den in-

18 Mohammed Abu-Nimer / Amal I. Khoury / Emily Welty, *Unity in Diversity*. Interfaith Dialogue in the Middle East, United States Institute of Peace Press Washington 2007, S. 8 f.

19 Mohammed Abu-Nimer / Amal I. Khoury / Emily Welty, *Unity in Diversity*, aaO, S. 7.

20 Mohammed Abu-Nimer / Amal I. Khoury / Emily Welty, *Unity in Diversity*, aaO, S. 8.

21 Marc Gopin, *The Use of the Word and its Limits. A Critical Evaluation of Religious Dialogue as Peacemaking*, in: David Smock (Hrsg.), *Interfaith Dialogue and Peacemaking*, United States Institute of Peace Press Washington 2002, S. 33–46 (34).

22 Alexander Görlach, *Der Heilige Stuhl im interreligiösen Dialog mit islamischen Akteuren in Ägypten und der Türkei*, Ergon Verlag Würzburg 2007.

terreligiösen Dialog und weiteren Veröffentlichungen eine Reihe grundsätzlicher Einsichten. Diese führt er zu folgender Definition zusammen:

Der interreligiöse Dialog bezeichnet in den hier untersuchten Dokumenten die Begegnung zwischen Menschen verschiedener religiöser Identität zum Zweck des gegenseitigen Austauschs über ihre Glaubensüberzeugungen und über ihre Lebensumstände.

Die Gesprächsteilnehmer begegnen sich mit Respekt und auf Augenhöhe; die Wahrheitsfrage muss nicht gestellt, aber auch nicht verschwiegen werden; sie ist kein konstitutives Element für den interreligiösen Dialog. Dialog bedeutet nicht die Preisgabe der eigenen religiösen Überzeugung. Wichtiges Kernelement des Dialogs ist der Wille der Gesprächsteilnehmer, die Denk- und Lebenswelt der anderen kennen zu lernen. Die Vergangenheit kann im interreligiösen Gespräch aufgearbeitet werden. Alte Rechnungen können dabei nicht beglichen werden. Der Dialog soll und kann vielmehr den Nährboden bereiten für eine versöhnte und friedfertige Zukunft. Der Dialog dient dem Aufbau von dauerhaften Beziehungen. Ein Ziel des interreligiösen Dialogs wird nicht definiert, vielmehr scheint er als Prozess verstanden zu werden, der nie zu einem Abschluss geführt werden kann. Der Dialog ist ein Beitrag zum Frieden unter den Völkern und Kulturen.

Diese Dialogdefinition entspricht dem westlichen Verständnis von interreligiöser Begegnung. Das jeweilige Gegenüber muss befragt werden, ob er diese Vorstellung als Grundlage gemeinsamer Handlung akzeptieren möchte.²³

Der Komplexität des Phänomens „interreligiöser Dialog“ entsprechend, umfasst die von Görlach vorgelegte Definition viele Einzelelemente, die zusammen genommen ein anschauliches und treffendes Bild ergeben. Allerdings knüpft am Element „Der Dialog dient dem Aufbau von dauerhaften Beziehungen“ eine Frage an: Beziehungen zwischen wem? Die *Religionen* können kaum gemeint sein, weil diese als solche keine Beziehungen aufbauen können. Wenn dauerhafte Beziehungen zwischen *Gläubigen* unterschiedlicher Religion im Blick stehen, interessiert: Was sind „dauerhafte Beziehungen“ von Partnern in einem interreligiösen Dialog? Zugleich lässt die Fokussierung allein auf „Beziehungen“ eine Spannung zum Definitionselement „...zum Zweck des gegenseitigen Austauschs über ihre Glaubensüberzeugungen und über ihre Lebensumstände“ entstehen. Sowohl „Glaubensüberzeugungen“ wie „Lebensumstände“ haben neben dem Moment des Erlebens auch Inhalte, eine kognitive Seite, auf die sich der Austausch erstrecken soll. Deshalb muss auch – ganz entsprechend einem weiteren Definitionselement – seitens der Dialogpartner der Wille bestehen, „die Denk- und Lebenswelt der anderen kennen zu lernen“. Die Formulierung: „...vielmehr scheint er (= der interreligiöse Dialog, Anm. d. Verf.) als Prozess verstanden zu werden, der nie zu einem Abschluss geführt werden kann“ scheint in Spannung zu einem der einleitend gebotenen Merkmale zu stehen, nämlich: „...die Begegnung zwischen

23 Alexander Görlach, *Der Heilige Stuhl im interreligiösen Dialog*, aaO, S. 30f.

Menschen verschiedener religiöser Identität zum Zweck des gegenseitigen Austauschs...“. Es ist schwer vorstellbar, dass sich Gläubige unterschiedlicher Religionszugehörigkeit treffen, um einen Dialog zu führen, der im Prozesshaften verbleibt, d. h. für die Beteiligten keine greifbaren Ergebnisse im Sinn von Lern-erfolgen, Einstellungsveränderung, Bewusstseins- oder Wissenszuwachs erbringt. Die Prozesshaftigkeit dürfte sich vielmehr darauf beziehen, dass der Dialog zwischen *Religionen* – dabei von Personen abstrahierend – zu keinem Abschluss kommen wird, dass es also z. B. zwischen Christentum und Islam von immer neuen Dialogpartnern in aller Zukunft Neues zu entdecken und wahrzunehmen gilt. Als drittes Beispiel sei die Passage hervorgehoben: „Ein Ziel des interreligiösen Dialogs wird nicht definiert...“. Dem ist im Sinn einer grundsätzlichen, endgültigen Zielsetzung zuzustimmen, da es niemanden gibt, der ein solches Ziel von interreligiösem Dialog (verbindlich) formulieren könnte. Daneben stehen allerdings Formulierungen wie: „...den Nährboden bereiten für eine versöhnte und friedfertige Zukunft“ und „Der Dialog ist ein Beitrag zum Frieden unter den Völkern und Kulturen“. Damit werden hohe (Ziel-)Erwartungen im Bereich „Frieden“ oder „friedliche Koexistenz“ an interreligiösen Dialog ins Wort gebracht. Wie verhalten sich beide Stränge zueinander? Die angesprochenen Aspekte zeigen zusammen genommen, dass die Definition Görlachs in den Einzelementen zentrale Aspekte von „interreligiöser Dialog“ beschreibend und zutreffend ins Wort bringt; deren innere Kohärenz scheint jedoch im Sinn einer Definition zu locker angelegt.

Demgegenüber setzt Reinhold Bernhardt²⁴ an den Hauptbegriffselementen von interreligiösem Dialog an. Zum Stichwort „Dialog“ erfasst er vier Bedeutungselemente (Form, Stil, Qualität, Einstellung), die sich in seinen Erläuterungen als komplexe Bereiche erweisen, welche jeweils dezidierter Auseinandersetzung bedürfen. Dann wendet er sich dem Begriff „Religion“ zu. Seine facettenreichen Darlegungen führen zur ernüchternden Einsicht, dass der verallgemeinernde und abstrahierende Gebrauch des Begriffs „Religion“ unvermeidlich und sinnvoll sei. Schließlich erörtert Bernhardt – gleichsam als Synthese – die Wendung „Dialog der Religionen“. Dabei werden zunächst dessen Formen in den Blick genommen, wobei er verschiedene Ansätze einander gegenüberstellt.²⁵ Dann legt Bernhard drei Ebenen des interreligiösen Dialogs dar, die mit unterschiedlichen Zielbestimmungen verbunden seien: eine Vertiefung der Kenntnis über eine fremde

²⁴ Reinhold Bernhardt, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Theologischer Verlag Zürich 2005, S. 15 – 31.

²⁵ Reinhold Bernhardt, *Ende des Dialogs?*, aaO, S. 27; dabei stellt Bernhardt die vom Päpstlichen Sekretariat für die Nichtchristen, von Diana L. Eck und von Christine Lienemann-Perrin skizzierten Formen gegenüber.

Religion und Religiosität, eine Vertiefung des Verstehens fremder Religion als ganzheitlicher Lebensweise und einen spirituellen Dialog mit dem Ziel größtmöglicher interreligiöser Gemeinschaft.²⁶ Diese verschiedenen Ansätze, um den Bedeutungsgehalt von „interreligiöser Dialog“ zu erschließen, führen Bernhardt zu einer vierfachen Erweiterung des Begriffs „interreligiöser Dialog“: er beziehe sich nicht nur auf professionelle Fachgespräche, sondern vor allem auf Alltagsbegegnungen; er finde nicht nur als sprachliche oder schriftliche Mitteilung statt, sondern umfasse alle Kommunikationsformen der Lebenspraxis; er bestehe nicht nur im Vollzug eines äußeren und inneren Dialogs, sondern umfasse auch Einstellungen bzw. Motivationen; er beschränke sich nicht auf dialogisches Verhalten oder eine dialogische Haltung, sondern schließe auch die von einem Verstehen-Wollen getragene Beziehungshaltung und -gestaltung ein.²⁷ Damit versucht Bernhardt, die Diskussion um Dialogformen und -ebenen im Sinn einer Konvergenz einander anzunähern und für eine Begriffsbildung fruchtbar zu machen. Zugleich verlagert sich aber der Schwerpunkt von „interreligiöser Dialog“ einseitig in den Bereich des Erlebens bzw. innerer Haltungen der Dialogteilnehmer, ohne dass ein Grund dafür ersichtlich wird.

In ihrem sehr instruktiven Buch „Religion as a Conversation Starter“ erwägen Ina Merdjanova und Patrice Brodeur zunächst eine engere Definition von interreligiösem Dialog als

(...) human interaction and communication primarily between religious institutions' leaders (often excluding or greatly reducing the participation of lay people and particularly women) for the primary purpose of clarifying theological/philosophical similarities and differences.²⁸

Die Autoren halten dann aber fest, dass erst eine breiter angelegte Definition die sich in ihrer persönlichen Dialogpraxis zeigende Vielfalt an Aktivitäten erfasst und favorisieren folgende Umschreibung von „interreligiöser Dialog“ als

(...) all forms of interactions and communication through speech, writing and/or any kind of shared activities that help mutual understanding and/or cooperation between people who self-identify religiously in one form or another.²⁹

26 Reinhold Bernhardt, Ende des Dialogs?, aaO, S. 29 f.

27 Reinhold Bernhardt, Ende des Dialogs?, aaO, S. 30.

28 Ina Merdjanova / Patrice Brodeur, Religion as a Conversation Starter. Interreligious Dialogue for Peacebuilding in the Balkans, Continuum Publ. Group London/New York 2009, S. 23; so bereits in der Einleitung aaO, S. 3.

29 Ina Merdjanova / Patrice Brodeur, Religion as a Conversation Starter, aaO, S. 23; in der Einleitung aaO, S. 3 wird eine ähnliche, aber doch engere Variante der Formulierung geboten.

Allerdings sehen sich auch Merdjanova und Brodeur veranlasst, die so entwickelte grundlegende Definition anhand weiterer Elemente zu ergänzen. Zunächst unterscheiden sie eine obere, mittlere und untere („grassroots level“) Ebene, auf denen der Dialog stattfinden kann. Weiterhin unterscheiden sie drei Dimensionen (interreligiöser Dialog, intra-religiöser Dialog und einen „interworldview dialogue“). Dann differenzieren sie nach Zielgruppen, die altersmäßig, geschlechtsspezifisch oder berufsmäßig bestimmt werden können.³⁰ Dieser Ansatz erfasst gleichermaßen die sachliche und beziehungsmäßige Seite von Kommunikation. Das Ziel dieser Unterscheidungen ist die Öffnung der vorangestellten Definition von „interreligiöser Dialog“ in einer dreifachen Hinsicht:

First, in principle, interreligious dialogue is a response to religious pluralism, and not just to situations of conflict along religious lines. It arises out of the necessity to understand people coming from religious traditions other than one's own, to communicate better so as to foster mutual respect and recognition (...). Second, interreligious dialogue is inherently related to the principle of toleration. (...). Third, an important barrier to interreligious dialogue remains the inequality in social power and influence (...) and the construction of national identity around religious identification. The latter provides a clear example of a powerful interplay between religion and politics. (...).³¹

Damit haben Merdjanova und Brodeur die Begriffsklärung von „interreligiöser Dialog“ um einen großen Schritt nach vorne gebracht. Tatsächlich spielt „Pluralismus“ und seine konkrete alltägliche Erfahrung eine entscheidende Rolle. Dieser Anknüpfungspunkt sowie die Wendung „...and not just to situations of conflicts along religious line“ schließen die oben bei Abu-Nimer, Khoury und Welte beobachtete Engführung aus. Statt dessen wird zu Recht akzentuiert, dass „Pluralismus“ und dessen konkrete Erfahrung im Alltag einen ganz entscheidenden Impuls vermittelt, einen Dialog überhaupt zu suchen. Zugleich wird interreligiösem Dialog durch den Hinweis auf „Respekt“ und „Anerkennung“ ein bedeutendes Element von Gestaltung und Einwirkung sowie ein Lernziel zuerkannt. Dabei wiederum spielt Toleranz die entscheidende Rolle als eine notwendige, den Dialogpartnern eigene innere Haltung, welche die Basis für eine Öffnung hin zum anderen ist. Das dritte Element schließlich weitet den Blick auf Rahmenbedingungen sozialer, gesellschaftlicher und politischer Art. Dialogpartner bringen nicht nur ihre jeweilige religiöse Überzeugung in einen Dialog ein; sie kommen als Glaubende in einen Dialog und *zugleich* als Menschen, die auf einer bestimmten Sprosse der sozialen Leiter stehen, sich in einer konkreten Gesellschaft bewegen und sich in einem vorhandenen politischen Spektrum positionieren. Insgesamt

30 Ina Merdjanova / Patrice Brodeur, Religion as a Conversation Starter, aaO, S. 3 f.

31 Ina Merdjanova / Patrice Brodeur, Religion as a Conversation Starter, aaO, S. 4 f.

erfährt „interreligiöser Dialog“ so eine notwendige Erdung in der Lebensrealität. Auch interreligiöse Dialogpartner sind Menschen mit vielen Facetten und Prägnungen, religiösen wie nicht-religiösen.

In den weiteren Gang dieser Untersuchungen werden die Begriffsklärungen von Merdjanova und Brodeur zu „interreligiöser Dialog“ mitgenommen. Es wird zu zeigen sein, inwiefern sie eine Interpretation der hier fokussierten Dialogereignisse und -ergebnisse unterstützen.

1.2 Sachliche Annäherungen: ein erster Blick auf Akteure und Agenden

Eine Annäherung an das Phänomen „interreligiöser Dialog“ bedarf – jenseits begrifflicher Klärung – noch ergänzender Ein- und Zuordnungen. Einige Aspekte lassen sich anhand eines Vergleichs zu Gegebenheiten im ökumenischen Dialog anschaulich aufzeigen. Ein erster bedeutsamer Unterschied besteht im Ziel.³² Im ökumenischen Dialog begegnen sich christliche Kirchen zu einem Austausch, um eine *communio* wiederzufinden, die einmal vorhanden war, aus komplexen Gründen aber zerbrochen ist. Die Motivation dazu beruht auf dem Auftrag Jesu Christi, die Einheit zu wahren, eine Weisung, der sich alle beteiligten Kirchen gleichermaßen verpflichtet wissen. Im interreligiösen Dialog begegnen sich dagegen Religionen, die eigenständige Größen sind und bleiben wollen; sie suchen keine Einheit.³³ Der muslimische Autor Mahmoud Ayoub formulierte diesen Zusammenhang pointiert so:

³² Die dem interreligiösen Dialog eigene Vielfalt kann diesbezüglich begriffliche Unschärfen mit sich bringen. Mahmoud Ayoub z. B. bezieht sich zutreffend auf ökumenischen Dialog im Unterschied zu interreligiösem Dialog. Er fügt dann aber an: „I would like to suggest that, as Christians and Muslims, we should re-examine what the term ‚revelation in faith‘, or trust which God has laid upon us, really means. The old Greek use of *oikoumene* (ecumenical) meant the inhabited earth, which was not inhabited only by Christians and Muslims. The *oikoumene* was a religious civilized society. I look forward, therefore, to the time when ‚ecumenical‘ is used in its proper sense“, vgl. Irfan A. Omar, *A Muslim View of Christianity. Essays on Dialogue* by Mahmoud Ayoub, Orbis Books Maryknoll/New York 2007, S. 9. Die Ausführungen Ayoub sind nachvollziehbar, berücksichtigen aber zu wenig, dass „ökumenisch“ zu einem geprägten theologischen Begriff geworden ist, der nur noch bedingt mit der griechischen Wortwurzel zu tun hat.

³³ Die Abgrenzung zu einzelnen Bestrebungen, eine den Religionen gleichsam übergeordnete Ebene zu bilden, ist Thema u. a. der panorthodoxen Beschlussfassung zur Öffnung für einen interreligiösen Dialog und des interreligiösen Dialogs selbst geworden. Diese Abgrenzung wird noch genauer darzustellen sein.

We must obey God as Muslims and as Christians, not as Muslims who are also Christians or Christians who are also Muslims. We are different, and it is God's will that we be different.³⁴

Während die Zielsetzung des ökumenischen Dialogs durch einen Auftrag des Herrn vorgegeben ist, muss diejenige des interreligiösen Dialogs erst entwickelt werden.³⁵ Dazu bedarf es gemeinsamer Anstrengungen im Dialoggeschehen selbst. Darauf wird im Fortgang dieser Untersuchung zurückzukommen sein.

Ökumenischer Dialog kann auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichem Verbindlichkeitsgrad stattfinden. Herausragend erscheint der offizielle Dialog, zu dem sich zwei Kirchen bereit erklärt haben und der konkret durch jeweils ernannte oder nach kircheninternen Regeln beauftragte Repräsentanten geführt wird. Selbst dann stehen die erreichten Dialogergebnisse unter dem Vorbehalt ihrer Rezeption und Bestätigung durch die dazu nach den Regeln der jeweiligen Kirche berufenen Verantwortlichen oder Autoritäten. Bei interreligiösem Dialog liegt demgegenüber die Schwelle viel niedriger: Die Teilnehmer an interreligiösen Dialogereignissen agieren nicht als Repräsentanten ihrer Religion, sondern als Gläubige, verwurzelt in der geistlichen Tradition ihrer jeweiligen Kirche oder Religionsgemeinschaft. Sie werden von den Initiatoren bzw. Veranstaltern interreligiöser Ereignisse gewonnen, nicht von religiösen Autoritäten beauftragt und entsandt. Interreligiöser Dialog und die mit ihm verbundenen Einsichten werden zudem von den angesprochenen religiösen Autoritäten nicht etwa ratifiziert und dadurch gleichsam in Kraft gesetzt. Die Wirksamkeit von interreligiösem Dialog ist vielmehr ganz auf Überzeugungsarbeit, Motivation und Lernerfolge angelegt und angewiesen. Die angesprochene Rolle der Teilnehmer und der inoffizielle Grundcharakter von interreligiösem Dialog ergeben sich für den Islam bereits daraus, dass diese Religion keine hierarchischen Strukturen und zentrale Auto-

³⁴ Irfan A. Omar, *A Muslim View of Christianity*, aaO, S. 15.

³⁵ Diesbezüglich entsteht – zumindest – eine begriffliche Unsicherheit, wenn interreligiöse Bemühungen mit dem Begriff „Ökumene“ in Verbindung gebracht werden. Ein aussagekräftiges Beispiel ist der Beitrag von Helmut A. Müller (Hrsg.), *Kultur, Religion und Glauben neu denken. Von der abrahamitischen Ökumene zur Ökumene der Religionen*, Frank & Timme Berlin 2014. aaO, S. 10 wird eine Offenheit für die Vision einer Ökumene der Religionen eingefordert „trotz der erwartbaren und wahrscheinlichen Transformation der eigenen Tradition“. Dieser „Vision“ wird eine Erklärung der EKD gegenübergestellt, „dass die Idee einer der Ökumene zwischen den christlichen Konfessionen vergleichbare Ökumene der Religionen ein Irrweg sei“. Dem ist zuzustimmen. Müller verweist ohne weitere Auseinandersetzung mit dem Standpunkt der EKD zur Begründung seines Ansatzes lediglich auf eine Ausweitung des Verständnisses von „Ökumene“ in einer Studie des ÖRK.

ritäten kennt.³⁶ Die Rede z. B. von einem christlich-islamischen Dialog ist vor diesem Hintergrund in doppelter Hinsicht für Missverständnisse anfällig: dass sich nämlich zwei quasi-monolithische Religionen im Dialog begegnen und dass es sich bei den konkret Agierenden um Repräsentanten, um offizielle Vertreter handeln würde. Insoweit ist eine von Reinhold Bernhardt aufgeworfene Frage sicher berechtigt, ob statt von „Dialog der Religionen“ nicht besser von „einer dialogischen Begegnung von Angehörigen unterschiedlicher Religionen“ gesprochen werden sollte.³⁷

Das voran stehende Faktum, dass der Islam keine hierarchischen Strukturen und keine verbindliche zentrale Autorität kennt, kann zu einem weiteren wichtigen Aspekt von interreligiösem Dialog verallgemeinert werden: das Selbstverständnis der beim Dialog jeweils involvierten Kirchen oder Religionsgemeinschaften spielt eine entscheidende Rolle. Sie bleibt oft unerwähnt.³⁸ Das jeweilige Selbstverständnis der Beteiligten bringt in den interreligiösen Dialog eine zusätzliche Vielfalt ein. Aus dieser z. B. dem Christentum wie dem Islam eigenen inneren Vielfalt können sich beim interreligiösen Dialoggeschehen prinzipiell beliebige Kombinationen ergeben. Bei multireligiösen Dialogereignissen steigt die Zahl möglicher Kombinationen der Religionszugehörigkeiten nochmals deutlich an. Die bei jedem einzelnen Dialogereignis tatsächlich vorhandene Vielfalt hat Gewicht, denn sie kann Dialogverlauf und -ergebnis nachhaltig beeinflussen; deshalb lohnt es sich, sie in den Blick zunehmen. Das im Hintergrund interreligiösen Dialogs wirksame jeweilige Selbstverständnis“ macht „Vielfalt“ sogar zu einem Gestaltungselement bei der Planung und Durchführung von interreligiösen Aktivitäten.

Ein weiterer Gesichtspunkt ergibt sich aus einer ganz anderen Richtung: Interreligiöser Dialog steht gleichsam unter Stress. Er gilt – wie die eingangs erwähnten Zitate zweier Würdenträger belegen – angesichts zunehmender Konflikte als eine Notwendigkeit. Damit verbunden sind Erwartungen und Interessen. Sie bestehen bei Veranstaltern wie Teilnehmern an Dialogereignissen, insofern sie

36 Vgl. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims*, Paulist Press New York 1990. Der Verfasser des im Original französischsprachigen Dokuments, Maurice Borrmans, bietet aaO, S. 17–22 unter der Überschrift „Muslims in their Unity and their Diversity“ eine erste Orientierung, der zufolge Koran und Rechtsvorschriften das einigende Band des Islam darstelle, welches bei der Wallfahrt nach Mekka symbolisch erfahren werden könne; davon abgesehen identifiziert Borrmans eine ganze Reihe von Faktoren weitgehender Verschiedenheit.

37 Reinhold Bernhardt, *Ende des Dialogs?*, aaO, S. 31.

38 Eine Ausnahme bietet z. B. Reinhold Bernhardt, *Das Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften angesichts der Vielfalt der Religionen*, in: Judith Könnemann / Georg Vischer (Hrsg.), *Interreligiöser Dialog in der Schweiz*, Theologischer Verlag Zürich 2008, S. 46–64.

nicht nur (kennen-)lernen, sondern verändern, verbessern, in Krisen sogar retten wollen. Erwartungen und Interessen bestehen im Umfeld von interreligiösem Dialog, etwa bei staatlichen oder politischen Autoritäten. Ähnliches gilt für interreligiös orientierte Organisationen, deren Erwartungshorizont man in der Regel ihren Satzungen entnehmen kann. Erwartungen bilden sich schließlich auch im Binnenraum der beteiligten Religionen: neben Einsichten, was interreligiöser Dialog leisten kann, gibt es gefestigte Vorstellungen, was interreligiöser Dialog bewirken *soll*. Interreligiöser Dialog kann sogar zu einem Konzept ausgebaut werden, dessen genaue Befolgung einen erwünschten Erfolg, etwa Friedensbildung, garantieren *soll*.³⁹ Solche Erwartungshaltungen und Interessenlagen müssen kein Problem darstellen. Sie können sehr wohl als positive Impulse verstanden werden, die Engagement stimulieren, Personen motivieren, dazu ermutigen, Kräfte und Ressourcen zu investieren. Wichtig erscheint aber der Versuch, Zusammenhänge sichtbar zu machen, Indizien für beteiligte Interessen – nicht zuletzt auch wirtschaftlicher oder politischer Natur – herauszustellen und einer Diskussion zugänglich zu machen.

2 Nähere Bestimmung des Gegenstandes der vorliegenden Untersuchung

2.1 Die Wahl des Anknüpfungspunkts

Die meisten Autoren, die sich mit dem Thema „interreligiöser Dialog“ beschäftigen, sehen sich veranlasst zu erläutern, welcher Ausschnitt des gesamten Dialoggeschehens in ihrer Untersuchung jeweils behandelt werden soll und aus welchen Gründen. Solche Wege, zu einer Eingrenzung zu kommen, illustrieren – von nochmals anderer Seite her – die Komplexität von interreligiösem Dialog. Jutta Sperber knüpft z.B. an den Aktivitäten einer einzigen, (auch) interreligiös engagierten Organisation, nämlich des ÖRK, an. Sie grenzt ihre Untersuchung auf einen Teil der Bemühungen des ÖRK ein, nämlich auf das Dialoggeschehen unter

³⁹ Ein solches Konzept zur Konfliktmediation hat z.B. die Organisation „World Conference on Religions and Peace“ entwickelt, welches Tanja Wettach-Zeitz anhand eines Projekts in Bosnien-Herzegowina einer kritischen Sichtung unterzieht. Vgl. Tanja Wettach-Zeitz, *Ethnopolitische Konflikte und interreligiöser Dialog. Die Effektivität interreligiöser Konfliktmediationsprojekte analysiert am Beispiel der World Conference on Religion and Peace Initiative in Bosnien-Herzegowina*, Kohlhammer Stuttgart 2008.

Beteiligung von Christen und Muslimen.⁴⁰ Annähernd methodisch vergleichbar ist die Darstellung von Homer Jack zu den Aktivitäten der World Conference on Religion and Peace. Er zeichnet die Geschichte dieser interreligiös ausgerichteten Organisation, um ihr Engagement im Dialog auf einer Zeitachse darzustellen.⁴¹ Ein drittes Beispiel dieses Typs beschäftigt sich mit den Bemühungen der fachlich maßgeblichen Einrichtung der katholischen Kirche, nämlich des Päpstlichen Rats für Interreligiösen Dialog, zusätzlich eingegrenzt auf dessen christlich-muslimische Dialogbemühungen und zugespitzt auf Beiträge, die zur Ausprägung einer Theologie der Religionen wirksam geworden sind.⁴² Andere wählen eine geografische Eingrenzung. So wird z. B. eine auf den nahöstlichen Kontext bezogene Analyse von Dialogaktivitäten vorgestellt.⁴³ Zu derselben Gruppe gehören ein Sammelband, der verschiedene Facetten des interreligiösen Dialogs in der Schweiz beleuchtet,⁴⁴ sowie eine Untersuchung über Christlich-Islamischen Dialog als Initiative Österreichischer Außenpolitik.⁴⁵ Wieder andere Autoren grenzen thematisch ein, etwa auf den im interreligiösen Dialog bedeutsamen Aspekt „Gerechtigkeit“⁴⁶ oder auf den Bereich „interreligiöse Solidarität und Entwicklungszusammenarbeit“.⁴⁷ Vergleichbare Beispiele knüpfen an der politisch-gesellschaftlichen Relevanz von interreligiösem Dialog⁴⁸ oder am ange-

40 Jutta Sperber, *Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*, de Gruyter Berlin/New York 2000.

41 Homer Jack, *WCRP: A History of the World Conference on Religions and Peace*, WCRP New York 1993.

42 Risto Jukko, *Trinity in Unity in Christian-Muslim Relations. The Work of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue (History of Christian-Muslim Relations Vol. 7)*, Brill Leiden 2007.

43 Mohammed Abu-Nimer / Amal I. Khoury / Emily Welty, *Unity in Diversity. Interfaith Dialogue in the Middle East*, United States Institute of Peace Press Washington 2007.

44 Judith Könemann / Georg Vischer (Hrsg.), *Interreligiöser Dialog in der Schweiz*, Theologischer Verlag Zürich 2008.

45 Elisabeth Karamat, *Christlich-Islamischer Dialog. Initiative Österreichischer Außenpolitik*, (Schriftenreihe der George Anawati-Stiftung Bd. 2), EB-Verlag Schenefeld 2007.

46 Elmar Klinger / Francis X. D'Sa, *Gerechtigkeit im Dialog der Religionen*, Echter Würzburg 2006. Die Beiträge dieses Sammelbandes beleuchten unterschiedliche Einzelaspekte des Leitthemas, u. a. in verschiedenen geografischen und historischen Zusammenhängen.

47 Johannes Müller (Hrsg.), *Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen*, LIT-Verlag Berlin 2007.

48 Ernst J. Nagel, *Minderheiten in der Demokratie. Politische Herausforderung und interreligiöser Dialog*, Kohlhammer Stuttgart 1998. Die Untersuchung fokussiert das Problem multiethnischer und multiethnischer Gegebenheiten im selben Herrschaftssystem. Dabei werden verschiedene – auch historische – Lösungsansätze evaluiert. AaO, S. 157 ff behandelt Nagel die Chancen und Grenzen, die interreligiösem Dialog bei der Gestaltung von „Vielfalt“ zukommen.

strebten Ziel einer Friedensbildung durch interreligiösen Dialog⁴⁹ an. Ein weiterer Typ von Darstellungsweisen geht von einer bestimmten Religionsgemeinschaft, Kirche oder Religionsgruppe aus, um von daher spezifische Aspekte interreligiösen Dialogs zu beleuchten. So kann Anknüpfungspunkt beispielsweise der sunnitische Islam,⁵⁰ die islamisch-spirituelle Strömung des Sufismus,⁵¹ die katholische Kirche,⁵² die anglikanische Kirche,⁵³ oder auch die Orthodoxie⁵⁴ sein.

Die für diese Untersuchung vorgenommene Eingrenzung bezieht sich auf Orthodoxie und Islam. Sie reiht sich damit in diejenige Gruppe ein, die eine bestimmte Kirche im interreligiösen Dialog fokussiert. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Orthodoxie 14 autokephale Kirchen kennt, die untereinander in voller kirchlicher *communio* stehen, im übrigen aber völlig selbständig sind und zusammen die eine orthodoxe Kirche bilden. Bei der Frage nach einem Engagement

49 David R. Smock, *Interfaith Dialogue and Peacebuilding*, United States Institute of Peace Press Washington 2002.

50 Als Beispiel sei hervorgehoben Irfan A. Omar (Hrsg.), *A Muslim View of Christianity. Essays on Dialogue* by Mahmoud Ayoub, Orbis Books Maryknoll, NY 2007. Als weiteres Beispiel vgl. Waleed el-Ansary / David K. Linnan, *Muslim and Christian Understanding. Theory and Application of 'A Common Word'*, Palgrave/Macmillan New York 2010.

51 Vgl. Reza Shah-Kazemi, *The Other in the Light of the One. The Universality of the Qur'an and Interfaith Dialogue*, The Islamic Press Society Cambridge 2010 (Nachdruck).

52 Als Beispiele seien genannt: Wayne Teasdale, *Catholicism in Dialogue. Conversations across Traditions*, Rowman & Littlefield Publishers Lanham/Boulder/New York/Oxford 2004. Vgl. Alexander Görlach, *Der Heilige Stuhl im interreligiösen Dialog mit islamischen Akteuren in Ägypten und der Türkei*, Ergon Verlag Würzburg 2007. Vgl. Robert B. Sheard, *Interreligious Dialogue in the Catholic Church Since Vatican II. An Historical and Theological Study*, (Toronto Studies in Theology Vol. 31), Edwin Mellen Press Lewiston, NY / Queenston, Ontario 1987; die Untersuchung analysiert die Beiträge des Päpstlichen Sekretariats für die Nicht-Christen bzw. für Interreligiösen Dialog und stellt ihnen diejenigen der „Sub-Unit for Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies“ des ÖRK gegenüber; daraus werden Schlussfolgerungen für die Entwicklung einer angemessenen Theologie der Religionen gezogen. Vgl. auch James L. Heft (Hrsg.), *Catholicism and Interreligious Dialogue*, Oxford University Press 2012; der Sammelband beleuchtet u. a. die von der katholischen Kirche mit Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus geführten Dialoge.

53 Vgl. David Grafton / Joseph Duggan / Jason Harris (Hrsg.), *Christian-Muslim Relations in the Anglican and Lutheran Communions. Historical Encounters and Contemporary Projects*, Palgrave Macmillan New York 2013. Vgl. auch C. Denise Yarbrough, *Radical Hospitality: Interreligious Dialogue as Christian Mission in the Twenty-First Century*, in: Zachary Guiliano / Charles M. Stang (Hrsg.), *The Open Body. Essays in Anglican Ecclesiology*, Verlag Peter Lang New York u. a. 2012, S. 153–168; der Beitrag versucht instruktiv, die Aspekte „Mission“ und „interreligiöser Dialog“ aus anglikanischer Sicht in Beziehung zu setzen.

54 Ein Beispiel dafür bietet Andrew Sharp, *Orthodox Christians and Islam in Postmodern Age*, Brill Leiden 2012. Vgl. auch Demetrios J. Constantelos, *Issues and Dialogues in the Orthodox Church Since World War Two*, Holy Cross Orthodox Press Brookline 1986.

der Orthodoxie im interreligiösen Dialog ergibt sich angesichts dieses kirchlichen Selbstverständnisses ein vollständiges Bild nur dann, wenn Beiträge aller autokephaler Kirchen⁵⁵ einbezogen werden. Die ekklesiologische Struktur der Orthodoxie bedingt zugleich, dass es gemeinsame Aktivitäten aller oder mehrerer autokephaler Kirchen im interreligiösen Dialog geben kann, aber auch Beiträge einer einzelnen dieser Kirchen. Beiden vorgegebenen Gesichtspunkten soll in dieser Untersuchung Rechnung getragen werden, formal sichtbar in der Unterscheidung zweier Abschnitte im Kapitel C. Die Orthodoxie hat sich zudem an interreligiösen Dialogen mit mehreren Religionen beteiligt, darunter insbesondere mit dem Judentum⁵⁶ und dem Islam. Hier bedarf es einer Eingrenzung. Sie wird durch Fokussierung auf den Dialogpartner Islam vorgenommen. Einbezogen werden somit sowohl bilaterale (orthodox-muslimische wie christlich-muslimische) Dialoge, aber auch multilaterale Dialoge (z. B. christlich-jüdisch-muslimisch), sofern nur Orthodoxe und Muslime zugleich – eventuell neben Gläubigen anderer Kirchen bzw. Religionen – beteiligt waren.

2.2 Vergewisserung über den Anknüpfungspunkt

Die zentrale Frage dieses Abschnitts lautet: Warum wird eine Untersuchung zum interreligiösen Dialog vorgelegt, die auf christlicher Seite die Orthodoxie fokussiert?

Ein erster Gesichtspunkt ist mit der Wendung „kirchliche Identität“ verknüpft. Damit wird ins Wort gebracht, dass jede Kirche über eine eigene, unverwechselbare Prägung verfügt, die sich insbesondere aus ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis, der Summe ihrer Traditionen, ihren theologischen und spirituellen Akzenten, ihren geschichtlichen Erfahrungen sowie aus der Auseinandersetzung mit sich ständig verändernden staatlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen ergibt. Im bilateralen ökumenischen Dialog, z. B. dem katholisch-orthodoxen Dialog, ist selbstverständlich, dass die zwei sich begegnenden und austauschenden Kirchen ihre jeweilige Identität mit- und einbringen. Dasselbe gilt auch in multilateralen ökumenischen Zusammenhängen wie dem ÖRK oder der Konferenz Europäischer Kirchen, bei denen die Orthodoxie neben vielen anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vertreten und

⁵⁵ Diese Untersuchung konzentriert sich auf die 14 kanonisch anerkannten autokephalen Kirchen. Autonome und quasi-autonome Kirchen sowie Exarchate bleiben dagegen unberücksichtigt, um die Materie zu begrenzen.

⁵⁶ Zum Dialog der Orthodoxie mit dem Islam vgl. Damaskinos Papandreou, *Dialog als Leitmotiv*, aaO, S. 258–262.

engagiert ist. Dabei ist keine von ihnen überflüssig, denn jede bringt etwas vom Reichtum ihrer kirchlichen Identität in das Geschehen ein. Dasselbe gilt analog im interreligiösen Dialog. Bei einem bilateralen interreligiösen Dialog im engeren Sinn, z. B. orthodox-islamisch, liegt das auf der Hand, denn er setzt bereits begrifflich Gläubige zweier klar voneinander unterschiedener religiöser Überzeugungen voraus. Weniger offensichtlich ist das, wenn der eine Dialogpartner, z. B. das Christentum, sich aus Gläubigen verschiedener Kirchen zusammensetzt. Diese legen jedoch im Dialoggeschehen ihre jeweilige kirchliche Identität nicht etwa ab, ganz im Gegenteil: ein gläubiger Katholik bringt sich als solcher, d. h. mit seiner kirchlichen Identität ein, ein Orthodoxer oder Kopte jeweils mit der seinen. Darauf hat Reinhold Bernhard zu Recht hingewiesen:

Die einzelnen Kirchen bringen sehr unterschiedliche, nicht selten auch negative Erfahrungen in die Begegnung mit anderen Religionen ein, ihre Auffassungen von Notwendigkeit, Wesen, Ziel und Grenzen des Dialogs sind verschieden, ebenso wie ihre theologischen Prägungen.⁵⁷

Dies vorausgesetzt lohnt es sich, nach den Beiträgen von Gläubigen einer einzelnen Kirche im interreligiösen Dialog zu fragen, denn so eröffnen sich Zugänge, wie sich eine bestimmte kirchliche Identität im Dialog mit dem Islam ausspricht. In dieser Untersuchung sollen Beiträge der Orthodoxie bestimmt und analysiert werden. Dabei muss der Blickwinkel weit genug sein: auf Orthodoxe als einzige Gesprächspartner von Muslimen, aber auch auf Orthodoxe zugleich mit Angehörigen anderer christlicher Kirchen im Dialog mit dem Islam. In beiden Fällen bringen die gläubigen Teilnehmer dieselbe kirchliche Identität der Orthodoxie in das Geschehen ein und nur in Summe kann das Bild scharf gestellt werden.⁵⁸ Anders gewendet: die Orthodoxie wirkt nicht nur im bilateralen orthodox-muslimischen Dialog, sie beeinflusst auch – in einer spezifischen Weise – einen christlich-muslimischen Dialog, sofern nur zumindest eine autokephale Kirche beim entsprechenden Dialogereignis vertreten ist.

Ein weiterer Grund für eine spezifisch auf orthodoxe Kirchen im interreligiösen Dialog mit dem Islam bezogene Untersuchung wird von den orthodoxen Kirchen

⁵⁷ Reinhold Bernhardt, *Ende des Dialogs?*, aaO, S. 45.

⁵⁸ In christlich-islamisch angelegten Dialogereignissen wird dabei gleichsam automatisch greifbar, dass neben der fokussierten Beteiligung von Orthodoxen auch Gläubige anderer Kirchen auf christlicher Seite beteiligt sind. Der hier zugrunde gelegte Ansatz, bei bilateralen Dialogereignissen auf solche mit orthodoxen bzw. muslimischen Partnern einzugrenzen, mindert selbstverständlich nicht die Bedeutung anderer derartiger Dialoge, etwa des katholisch-islamischen Dialogs oder des Dialogs von Gläubigen einer der orientalisch-orthodoxen Kirchen mit muslimischen Partnern.

selbst betont. Sie verfügen nämlich über eine größtenteils jahrhundertelange Erfahrung des Zusammenlebens mit Muslimen. Anastasios Yannoulatos, Metropolitan von Tirana und Ganz Albanien, einer der Protagonisten orthodoxer Bemühungen im interreligiösen Dialog, formuliert diesen Aspekt so:

It is obvious that the cultural tradition and legacy of eastern Christians places us much closer to the Muslim world, with which we have coexisted for many centuries. In many senses, despite our deep theological differences and our dramatic clashes in the past, we both move within a common cultural landscape.⁵⁹

Ganz ähnlich betonte der Ökumenische Patriarch in einer Ansprache:

Cohabitation between Christians and Muslims, especially in the Mediterranean region, has been the rule for centuries, and has made these groups of people familiar with each other, created friendships and co-operations, facilitated discussions and exchanges of views, and has given rise to mutual understanding.⁶⁰

Eine solche jahrhundertelange Erfahrung friedlichen Zusammenlebens der Religionen wird z. B. auch für das Verhältnis von griechisch-orthodoxen und muslimischen Bevölkerungsteilen in Nordgriechenland in Anspruch genommen.⁶¹ In einer vom Außenamt des Moskauer Patriarchats verbreiteten Presseerklärung zur Gründung des interreligiösen Rates der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (GUS) im Jahr 2004 wird diese so begründet:

We spiritual leaders of member countries of the Commonwealth of Independent States testify to fully preserving and augmenting centuries-old traditions of interreligious partnership. The present-day scope of our mutual understanding allows us to cross the limits of regular interreligious conferences for a higher level of team efforts. (...).⁶²

⁵⁹ Anastasios Yoannoulatos, *Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, WCC Publications Geneva 2003, S. 119.

⁶⁰ Ansprache des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios am Islamischen College in Libyen (2003) in: George C. Papademetriou, *Two Traditions, One Space. Orthodox Christians and Muslims in Dialogue*. Somerset Hall Press Boston 2011, S. 282–297 (285).

⁶¹ Vgl. Asterios Argyriou, *La situation du Dialogue Islamo-Chrétien dans le Monde Orthodoxe et en Grèce*, in: Jacques Waardenberg (Hrsg.), *Islam and Christianity. Mutual Perceptions since the Mid-20th Century*, Peeters Leuven 1998, S. 97–105 (102): „Par ailleurs, les Musulmans et les Chrétiens de Thrace vivent ensemble en parfaite harmonie car ils ont à se partager la même misère et les mêmes mauvais coups de l'histoire“.

⁶² Presserklärung der Gründungskonferenz auf der Homepage des Nachrichtendienstes „rianovosti“ unter <http://en.ria.ru/onlinenews/20040304/39909801.html> (abgerufen 16.9.2014).

Diese Erfahrungen werden voller Selbstbewusstsein geradezu als ein Modellfall stilisiert:

Die Russisch-Orthodoxe Kirche und der Rat der Muftis von Russland haben die Weltgemeinschaft aufgefordert, Russlands Erfahrungen bei der christlich-islamischen Zusammenarbeit zu nutzen, um ein globales Modell des Zusammenwirkens, der Wertsysteme von Ost und West zu schaffen. (...) ‚Russland hat einzigartige Erfahrungen beim friedlichen Nebeneinanderbestehen und Zusammenwirken von Christentum und Islam‘.⁶³

Selbstverständlich verfügt die Orthodoxie nicht isoliert über einen dergestalt akzentuierten Erfahrungshorizont. Insbesondere für die orientalisch-orthodoxen Kirchen, die häufig in denselben nahöstlichen und kaukasischen Regionen wie Orthodoxe und Muslime präsent sind, gilt dasselbe.⁶⁴ Das mindert jedoch nicht die Erwartung, dass die Orthodoxie ihre angesprochene besondere Vertrautheit mit dem Islam und mit der von dieser Religion geprägten kulturellen Landschaft in den interreligiösen Dialog eingebracht hat. Dieser Vertrautheit in ihrer spezifisch orthodoxen Gestalt soll nachgespürt werden.

Ein anderes Motiv für eine auf orthodoxe Kirchen im interreligiösen Dialog mit dem Islam konzentrierte Untersuchung beruht auf einer ebenfalls von Anastasios Yannoulatos treffend formulierten Einsicht:

An important observation that has emerged from scholarly research is the close connection between eastern Christianity and the beginnings of Islam. An Orthodox Christian who understands Islam's various formulations and views will recognize a fair number of kindred points, albeit in altered forms. There clearly exist common layers of religious experience in the Middle East. (...) Moreover, Islam's subsequent development took place in constant dialogue primarily with Christians of the East.⁶⁵

⁶³ Bericht über eine interreligiöse Konferenz am 7.2.2006 in Moskau, vgl. <http://russlandonline.ru/rupol0010/morenews.php?iditem=9797> (abgerufen 14.9.2014).

⁶⁴ Vgl. Fiona McCallum, Muslim-Christian Relations in Egypt: challenges for the twenty-first century, in: Anthony O'Mahony / Emma Loosley (Hrsg.), *Christian Responses To Islam. Muslim-Christian relations in the modern world*, Manchester University Press 2008, S. 66 – 84; sie zeigt den angesprochenen orientalisch-orthodoxen Erfahrungshorizont am Beispiel der Kopten auf. Vgl. auch Emma Loosley, Christianity and Islam in Syria: island of religious tolerance?, in: Anthony O'Mahony / Emma Loosley (Hrsg.), *Christian Responses To Islam*, aaO. S. 162 – 174; der Beitrag zeigt eindrücklich auf, dass die Bedingungen für christlich-muslimische Koexistenz des Landes für verschiedene Kirchen, darunter die syrisch-orthodoxe Kirche, weitestgehend dieselben sind.

⁶⁵ Anastasios Yannoulatos, *Facing the World*, aaO, S. 120 f.

Damit ist ein inhaltlicher Aspekt angesprochen, nämlich die Vertrautheit der Orthodoxie mit dem Islam als Religion und mit deren innerer Entwicklung.⁶⁶ Tatsächlich unterstreicht z.B. das Werk „Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History (CMR)“ diesen Aspekt in eindrucksvoller Weise: Die vor allem in den ersten Bänden gesammelten und dargestellten Schriften einer frühen Auseinandersetzung von Christentum mit dem Islam und *vice versa* belegen die Intensität, mit der sich orthodoxe Autoren daran beteiligt haben.⁶⁷ Dies lässt erwarten, dass Orthodoxe bis heute, vermittelt durch Ausbildung, durch Begegnung und Zusammenleben oder durch das schwer zu fassende „kirchliche Gedächtnis“, über vertiefte Zugänge verfügen und einen besonderen Akzent in den interreligiösen Dialog einbringen können. Auch hier gilt insbesondere für die orientalisch-orthodoxen Kirchen dasselbe. Deren früh einsetzende und intensive Bemühungen um eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Islam können im selben Werk „Christian-Muslim Relations (CMR)“ verifiziert werden; die Quellen sind Gegenstand eingehender Forschung.⁶⁸ Dem widerstreitet dennoch nicht, diese Untersuchung auf die Orthodoxie einzugrenzen.

Der nächste Grund für die hier zugrunde gelegte Bestimmung des Untersuchungsgegenstandes ist mit einer jüngeren Entwicklung verbunden. Religiös konnotierte Konflikte und damit einhergehende, unheilvolle Aktivitäten von auf Religion rekurrierenden Extremisten und Terroristen gab und gibt es in vielen Weltgegenden. Dennoch fallen vor allem drei aktuelle Brennpunkte ins Auge: der Nahe Osten, die Kaukasusregion und der Balkan. In allen diesen Brennpunkten ist die Orthodoxie stark verbreitet und unmittelbar betroffen.⁶⁹ Die mit den angesprochenen Konflikten verbundenen leidvollen Erfahrungen treffen zwar unterschiedslos Angehörige verschiedener Kirchen und Religionen. Dies schränkt je-

⁶⁶ Vgl. George Khodr, *Le Christianisme Oriental et L'homme Moderne*, in: Joseph Doré (Hrsg.), *Christianisme, Judaïsme et Islam*, Editions du Cerf Paris 1999, S. 171–183; aaO, S. 171 hält er fest: „Ce sont donc surtout les orthodoxes qui ont lu l'islam – non seulement dans les textes, dont les arabophones parmi eux sont familiers, mais surtout à cause d'une cohabitation qui fait partie de notre destinée même“.

⁶⁷ David Thomas / Barbara Roggema (Hrsg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Bd. 1, Brill Leiden/Boston 2009; David Thomas / Alex Mallet (Hrsg.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Bd. 2–5, Brill Leiden/Boston 2010–2013.

⁶⁸ Das bezeugen vor allem die umfänglichen Hinweise auf Forschungsergebnisse, die der Darstellung jedes der in „Christian-Muslim-Relations“ behandelten Texte beigelegt sind. Vgl. auch Martin Tamcke (Hrsg.), *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages* (Beirut Texte und Studien 117), Orient Institut Beirut / Ergon Verlag Würzburg 2007.

⁶⁹ Auf diese Brennpunkte eines direkten Kontakts zwischen Orthodoxie und Islam weist z.B. Asterios Argyriou, *La situation du Dialogue Islamo-Chrétien dans le Monde Orthodoxe et en Grèce*, in: Jacques Waardenberg (Hrsg.), *Islam and Christianity*, aaO, S. 97–105 (97) ausdrücklich hin.

doch nicht die Erwartung ein, dass seitens der Orthodoxie aus vitalem Interesse spezifische Beiträge in interreligiösen Dialog eingebracht wurden und werden.

Manche der Autoren, die sich mit interreligiösem Dialog befassen, verweisen ausdrücklich auf ihre praktische *Dialogerfahrungen*⁷⁰ und beziehen daraus wertvolle Einsichten. In vielen Untersuchungen und Beiträgen nehmen jedoch das Dialoggeschehen als solches, d. h. die Dialogereignisse, und die in diesem Zusammenhang entstandenen (verschriftlichten) Dialogergebnisse nur geringen Raum ein. Welche Dialogereignisse haben in welcher Intensität stattgefunden? Wer hat sie initiiert bzw. organisiert, wer hat sie in Ablauf und Inhalt geprägt? Welche konkreten Formen, welche Methodik lassen sie erkennen? Diese und weitere Fragen einer Kontextualisierung können nur dann beantwortet werden, wenn auf eine aus dem Dialoggeschehen bezogene Informationsbasis genügender Breite und Tiefe zurückgegriffen werden kann. Ähnliches gilt für die Dialogergebnisse. Was kann als Dialogergebnis gelten? Welche Themen und Einsichten ragen angesichts jahrzehntelanger Bemühungen heraus? Was geschieht mit ihnen? Auch diesbezügliche Antworten können nur aus einer festen Basis an Informationen abgeleitet werden. Die Fokussierung auf Orthodoxie im Dialog mit dem Islam ermöglicht, das Dialoggeschehen in den Mittelpunkt zu stellen und – in einem begrenzten Ausschnitt des „Gesamtprojekts interreligiöser Dialog“ – über einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten zu verfolgen.

Abschließend sei noch ein weiterer Aspekt hervorgehoben. Eine Reihe von christlichen Kirchen hat sich mit ihrem jeweiligen Verhältnis zu anderen Religionen auseinandergesetzt und in einem internen Entscheidungsprozess bewusst für einen interreligiösen Dialog geöffnet. Dazu zählen z. B. die katholische⁷¹ und – wenn auch weniger systematisch angelegt – die anglikanische⁷² Kirche. Weniger

⁷⁰ Vgl. z. B. Ina Merdjanova / Patrice Brodeur, *Religion as a Conversation Starter*, aaO, S. 3 und S. 23f.

⁷¹ Diese Öffnung beruht auf Entscheidungen des II. Vatikanischen Konzils, darauf aufbauenden lehramtlichen Äußerungen, den Beiträgen der Päpste und der vatikanischen Einrichtungen, insbesondere des Päpstlichen Rats für den Interreligiösen Dialog. Eine instruktive Zusammenstellung von Dokumenten bietet Timo Güzelmansur, *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*, Pustet Regensburg 2009. Vgl. Andreas Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre „Nostra Aetate“*, Kohlhammer Stuttgart 2014. Vgl. Ernst Furlinger, „Der Dialog muss weitergehen“. *Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog (1964–2008)*, Herder Freiburg u. a. 2009.

⁷² Vgl. David Grafton / Joseph Duggan / Jason Harris (Hrsg.), *Christian-Muslim Relations in the Anglican and Lutheran Communions. Historical Encounters and Contemporary Projects*, Palgrave Macmillan New York 2013. Vgl. Barbara Mitchell, *The response of the Church of England, Islam and Muslim-Christian Relations in contemporary Britain*, in: Anthony O'Mahony / Emma Loosley, *Christian Responses To Islam. Muslim-Christian Relations in the Modern World*, Manchester

präsent ist die Tatsache, dass die orthodoxe Kirche einen solchen Entscheidungsprozess auf höchster kirchlicher Ebene durchlaufen und ihn seither immer wieder fortgeschrieben hat. Daraus sind spezifische Impulse und Akzente zu erwarten, die es für die Orthodoxie näher zu bestimmen und zu untersuchen gilt. So können Einsichten gewonnen werden, inwiefern sie in die Praxis eines interreligiösen Dialogs eingeflossen sind.

Es bedarf noch eines Blicks auf den zweiten, in dieser Untersuchung fokussierten Dialogpartner, den Islam. Diese Religion ist kein monolithischer Block, ebenso wenig wie das Christentum. Vielmehr gibt es mehrere Richtungen, von denen Sunniten und Schiiten die bekanntesten sind; hinzu kommen Positionierungen in einem weiten Lehr- und Meinungsspektrum innerhalb solcher Richtungen.⁷³ Insofern wird in dieser Untersuchung nicht eingegrenzt. Dennoch bedarf es eines deutlichen Hinweises, dass muslimische Beiträge zwar erfasst, aber nicht in derselben Intensität interpretiert werden können wie diejenigen der Orthodoxie. Der Grund hierfür ist, dass eine solche Interpretation rasch die Grenze zu islamwissenschaftlichen und religionswissenschaftlichen Fragestellungen überschreiten würde und deshalb hier ausgeklammert bleiben muss. Die damit verbundene Eingrenzung und Gewichtung bringt bereits der Titel dieser Untersuchung zum Ausdruck: Er heißt bewusst nicht „Die orthodoxen Kirchen *und* der Islam im Dialog“, sondern „Die orthodoxen Kirchen *im* Dialog mit dem Islam“.

University Press 2008, S. 21–37. Vgl. Richard J. Sudworth, Anglican Interreligious Relations in Generous Love: Indebted to and Moving from Vatican II, in: Douglas Pratt / Jon Hoover / John Davies / John Chesworth (Hrsg.), The Character of Christian-Muslim Encounter (History of Christian-Muslim Relations Vol. 25), Brill Leiden/Boston 2015, S. 527–543. Zur anglikanischen Interpretation des interreligiösen Dialogs als Teil der christlichen Mission vgl. C. Denise Yarbrough, Radical Hospitality: Interreligious Dialogue as Christian Mission in the Twenty-first Century, in: Zachary Guiliano / Charles M. Stang, The Open Body. Essays in Anglican Ecclesiology, Peter Lang New York 2012, S. 153–168.

73 Vgl. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims, aaO, S. 22–27. Der Verfasser des Dokuments, Maurice Borrmans, unterscheidet anschaulich zwischen „Muslims of the Working Class“, „Muslims with Religious Training, whether Traditional or Reformist“, Modernist Muslims, Those Having Two Cultures“ und „Muslim Fundamentalists or Literalists“.

3 Zu den Quellen betreffend die Bemühungen der Orthodoxie im interreligiösen Dialog mit dem Islam

3.1 „Interreligiöser Dialog“ und „Quelle“: vom gesprochenen zum geschriebenen Wort und dessen Publikation

Interreligiöser Dialog findet – wie das Begriffselement „Dialog“ bereits andeutet – in der unmittelbaren Begegnung von Menschen unterschiedlichen Glaubens statt und gestaltet sich insbesondere mittels des von ihnen gesprochenen Wortes. Begegnung ist vorübergehend, das gesprochene Wort flüchtig. Beides wirkt primär fort, wenn sich Sprecher und Hörer verändern. Hier liegt der Anknüpfungspunkt zu den im Zusammenhang mit „interreligiöser Dialog“ immer wieder ins Feld geführten Lernprozessen. Weder „Begegnung“, noch „Wort“, noch „Lernerfolg“ stellen jedoch als solche eine Quelle dar. Es bedarf zunächst einer Vergegenständlichung, konkret einer Verschriftlichung.

Beachtung verdient, dass die begriffliche Klärung von „interreligiöser Dialog“, wie sie Merdjanova und Brodeur vorgenommen haben, dem gesprochenen Wort „Schriftstücke“ und „Handlung“ als Ausdrucksformen interreligiösen Dialogs zur Seite stellen.⁷⁴ Damit deutet sich an, dass bereits im laufenden Dialog versucht werden kann, die Flüchtigkeit des gesprochenen Wortes zu überwinden, um den Teilnehmern bestimmte Gedanken und Einsichten intensiver zugänglich zu machen. Die Früchte dessen sind erste Quellen. Dazu gehören z. B. Thesenspapiere, Arbeitsgruppenergebnisse oder Teilergebnisse, die eine Fortsetzung des Dialoggeschehens stimulieren sollen. Dabei kommt es nur darauf an, dass sich jemand, sei er Teilnehmer, Veranstalter, Beobachter usw., zugunsten einer Verschriftlichung von Elementen eines laufenden Dialogereignisses entscheidet.

Dieselbe Motivation bewegt Teilnehmer am interreligiösen Dialog bzw. Verantwortliche für die Durchführung eines Dialogereignisses, ihnen jeweils wichtige Elemente des Dialogprozesses schriftlich niederzulegen, um sie einem weiteren, über die eigentlichen Teilnehmer hinausreichenden Kreis anzubieten. Auch dazu bedarf es einer Entscheidung. Sie fällt oft positiv aus, weil – wie bereits erwähnt – die Wirksamkeit von interreligiösem Dialog ganz auf Überzeugungsarbeit, Motivation, letztlich auf Lernerfolge angelegt und angewiesen ist; dies drängt auf eine Vermittlung von Einsichten auch an nicht unmittelbar Beteiligte. Das Ergebnis solcher Bemühungen um eine Außenwirkung von interreligiösem Dialog sind (zusätzliche) Quellen. Gleich, ob als Zielgruppe einer Verschriftlichung Teilnehmer am Dialogereignis oder Außenstehende ins Auge gefasst sind, in beiden

⁷⁴ Vgl. oben 1.1.

Fällen geht mit der angesprochenen Entscheidung eine *Auswahl* einher, welche Elemente verschriftlicht werden sollen.

Nicht alle Dialogereignisse erfahren diesen Übergang. Z.B. in besonders sensiblen (Konflikt-)Situationen oder bei lokalen Ereignissen kann mit guten Gründen auf eine Verschriftlichung verzichtet und zugunsten einer Begrenzung auf das gesprochene Wort der Teilnehmer entschieden werden. Findet jedoch der Übergang vom gesprochenen zum geschriebenen Wort statt, geht er zwangsläufig mit *Substanzverlusten* einher. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Eine interreligiöse Konferenz kann im Tagungsband durch sämtliche Grußworte, die inhaltlichen Beiträge, die Arbeitsgruppenergebnisse, durch Diskussionszusammenfassungen und eine Schlusserklärung bestens dokumentiert sein. Dennoch kann für zwei Teilnehmer die für sie nachhaltigste interreligiöse Essenz dieser Konferenz in einem Pausengespräch liegen, das natürlich im Tagungsband nicht dokumentiert ist und nicht dokumentiert werden kann.

Quellen des interreligiösen Dialogs sind somit – unbeschadet der bedeutsamen Wirkung des gesprochenen Wortes auf die Dialogteilnehmer – diejenigen Elemente, die im Weg bewusster Entscheidung der Akteure aus dem Dialoggeschehen, seinem Verlauf und seinem Ergebnis ausgewählt und verschriftlicht wurden. Prinzipiell genügt dazu bereits z. B. ein kurzer Erfahrungsbericht über eine interreligiöse Aktion oder über ein Dialogereignis mit nur zwei teilnehmenden Personen. Jedes verschriftlichte Element eröffnet Zugänge zum Dialoggeschehen und -gehalt, auf allen Ebenen, Dimensionen und hinsichtlich jeder Zielgruppe im Sinn der Begriffsklärung von Merdjanova/Brodeur. Umgekehrt bleiben einer Interpretation und Analyse solche interreligiöse Aktivitäten entzogen, von denen nichts verschriftlicht wurde, zu keinem Zeitpunkt,⁷⁵ oder deren Verschriftlichung verloren gegangen ist. Davon abgesehen besteht das Problem vor allem darin, vorhandene Quellen zu identifizieren.

Entscheidend für einen Zugang zu Quellen des interreligiösen Dialogs ist deren *Publikation*. Auch dazu ein Beispiel: Ein Teilnehmer an einem interreligiösen Dialog auf lokaler Ebene mag einen Brief über dessen Verlauf und Ertrag an einen Freund geschrieben haben; dieses Schreiben ist zwar eine authentische Quelle, die jedoch höchstwahrscheinlich unzugänglich bleibt. Die dezentrale Grundstruktur von interreligiösem Dialog und die kaum fassbare Vielfalt seiner Formen, Dimensionen und Ebenen wirkt sich nachhaltig auf die Archivierung nicht publizierter Materialien aus. So konnte z. B. Jutta Sperber in ihrer umfas-

⁷⁵ Berichte über Dialogereignisse bedürfen zwar mindestens einer Gewährsperson aus dem Geschehenszusammenhang, um als Quelle dienen zu können; sie müssen jedoch nicht notwendig während des Dialogereignisses verfasst sein.

senden Untersuchung zu den Dialogaktivitäten des ÖRK nicht nur auf publizierte Unterlagen, sondern auch auf dessen Archive zurückgreifen.⁷⁶ Jenseits dergestalt differenzierter Organisationsstrukturen wird der Zugriff auf nicht publizierte Quellen nicht nur schwierig, sondern faktisch unmöglich. Das gilt insbesondere, wenn sich der Untersuchungsgegenstand nicht auf den engen Ausschnitt einer bestimmten Organisation oder einer kleinen Region bezieht, sondern auf die Orthodoxie im Dialog mit dem Islam. Deshalb bedarf es für diese Untersuchung einer Eingrenzung auf publizierte Quellen.

Im Zug der Publikation wird von den Verantwortlichen nochmals eine Auswahl aus den grundsätzlich zur Verfügung stehenden Quellen getroffen, sichtbar an deren unterschiedlicher Bandbreite, wie sie in die Darstellung der Dialogereignisse in Kapitel C 1. und 2. einfließt. Dabei lassen sich Häufungen feststellen: Zumindest kurze Berichte über das Dialoggeschehen und seine Akzente sind immer vorhanden, weil ohne sie ein Dialogereignis für Außenstehende und dazu noch in räumlicher und zeitlicher Distanz nicht mehr zu fassen wäre. Teilnehmerlisten finden sich bei einem Teil der Dialogkonferenzen oder im Zusammenhang mit Sitzungen von Organisationen oder Kommissionen, nicht aber z. B. bei lokalen Ereignissen, zu denen offen eingeladen wurde oder beim Dialog von situativen Gruppen wie z. B. Jugendseminaren. In Einzelfällen liegen Berichte über vorbereitende Treffen der Organisatoren vor. Davon abgesehen bleibt das Planungsstadium eines Dialogereignisses in der Regel bis auf wenige erschließbare Elemente im Dunkeln. Eine Ausnahme bildet insoweit die bereits erwähnte Gruppe von Untersuchungen, die methodisch am Wirken einer einzelnen interreligiös aktiven Organisation anknüpft und auf deren Archiv zurückgreifen kann. Dazu gehört z. B. die Untersuchung von Jutta Sperber über die interreligiösen Aktivitäten des ÖRK; sie erlaubt es, den Gang einzelner Dialogereignisse vom Planungsstadium und den sich darin aussprechenden Intentionen der Veranstalter bis hin zum Ertrag des Dialogs nachzuvollziehen. Dasselbe gilt für ein weiteres Beispiel, die den Aktivitäten der Organisation „World Conference on Religions and Peace“ gewidmete Darstellung von Homer Jack.⁷⁷ Abgesehen davon sind Einblicke in die Intentionen und Planungen von Dialogereignissen nur zugänglich, wenn sich die Verantwortlichen entschließen, sie an die Öffentlichkeit zu tragen. Die getroffene Auswahl an publizierten Quellen reicht allerdings nur ausnahmsweise bis in diesen Bereich.

⁷⁶ Jutta Sperber, *Christians and Muslims*, aaO, S. 3f.

⁷⁷ Homer Jack, *WCRP: A History of the World Conference on Religions and Peace*, WCRP New York 1993.

Bedingt durch den hier gewählten Anknüpfungspunkt „Orthodoxie“ in der Vielfalt ihrer autokephalen Kirchen ist trotz der erkennbaren Auswahl sogar publiziertes Material überaus reichlich vorhanden. Dabei wirkt eine verbreitete Motivation im Bereich des interreligiösen Dialogs, andere am Geschehen und Ertrag teilhaben zu lassen und so deren Wirkung in nicht unmittelbar beteiligte, aber interessierte Personenkreise hinein zu multiplizieren. Die sich so ergebende Fülle lässt eine vollständige Erfassung der hier fokussierten Gruppen von Dialogereignissen nicht zu. Im Rahmen dieser Untersuchung kann realistischerweise nur die Schaffung einer möglichst breiten Informationsbasis angestrebt werden.

Wie berechtigt ist es angesichts der Einschränkungen hinsichtlich „Verschriftlichung“, „Substanzverlusten“, „bewusste Auswahl“ und „Publikation“ interreligiöse Dialogereignisse anhand der genannten Quellen zu analysieren und zu interpretieren? Trotz solcher durchaus gewichtiger Grenzen wirkt sich die Tatsache aus, dass die Quellen dem interreligiösen Dialoggeschehen entstammen bzw. ihm unmittelbar verbunden sind; sie bieten *authentische* Zugänge. Zudem wird die Verschriftlichung und damit die Schaffung analysierbarer und interpretierbarer Quellen *von den Akteuren des Dialogs* selbst bestimmt und gestaltet;⁷⁸ das gilt auch für den Publikationsvorgang. Beide Faktoren zusammen genommen machen es legitim, die publizierten Quellen zur Analyse und Interpretation von interreligiösen Dialogprozessen heranzuziehen, wissend, dass damit in mehrfacher Hinsicht ein Minus gegenüber dem vollen Reichtum des dialogischen Geschehens verbunden ist.⁷⁹ Dieses Minus wird zu einem gewissen Grad dadurch aufgewogen, dass der Rückgriff auf verschriftlichte und publizierte Quellen geographische und zeitliche Distanzen überbrückt. Dadurch werden langfristige Vergleiche im sich zwischenzeitlich über mehrere Jahrzehnte erstreckenden Dialoggeschehen möglich; obwohl interreligiöser Dialog rasch zu einem globalen Phänomen herangewachsen ist, können Parallelen wie Spezifika in weit voneinander entfernten Regionen erhoben und zueinander in Beziehung gesetzt werden.

78 Das Element „gestaltet“ verweist darauf, dass die Entstehung der Quellen ein komplexer Vorgang ist. Z. B. kann der Organisator im Vorfeld verfasste Textvorlagen einbringen, dasselbe gilt für einen Teilnehmer, der eine schriftlich verfasste Intervention vorlegt. Wie z. B. eine Zusammenfassung des Dialoggeschehens in Form eines Kommunikués zustande kommt, wie intensiv sie bearbeitet wird und wie groß die Identifikation verschiedener Teilnehmer mit dem Ergebnis ist, kann sehr unterschiedlich sein. Dennoch sind alle Varianten von Gestaltung den Akteuren des Dialoggeschehens zuzuordnen.

79 Einem solchen Minus entkommen auch andere methodische Ansätze nicht. Wird z. B. mittels Interviews von Dialogteilnehmern eine Informationsbasis geschaffen, ergibt es sich aus der (repräsentativen?) Auswahl der Interviewten, dem Fragenkatalog der Interviewer und aus deren Einordnung bzw. Bewertung der Antworten. Im Unterschied zu Interviews können verschriftlichte Quellen geographische und zeitliche Distanzen überbrücken.

3.2 Nähere Bestimmung der für diese Untersuchung maßgeblichen Quellen

Eine erste spezifische Gruppe bilden die Quellen des bereits angesprochenen inner-orthodoxen Entscheidungsprozesses zugunsten eines interreligiösen Dialogs mit dem Islam samt dessen vorbereitenden Dokumenten. Ihre Veröffentlichung erfolgte zeitnah im Informationsdienst Episkopsis, der vom Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy herausgegeben wird.⁸⁰ Ebenfalls rasch publiziert wurden kirchliche Dokumente, die eine Fortschreibung der ursprünglichen orthodoxen Positionierung repräsentieren.⁸¹ Allerdings ist der Prozess ihrer Entstehung weniger gut dokumentiert als bei den pan-orthodoxen Entscheidungen. Trotz dieser relativen Einschränkung erschließen die diesbezüglichen Quellen eine konstante und dynamische Entwicklung der orthodoxen Bewusstseinsbildung über interreligiösen Dialog. Angemerkt sei bereits an dieser Stelle, dass auf Seiten des Dialogpartners „Islam“ ein vergleichbarer Entscheidungsprozess fehlt, da diese Religion keine der Orthodoxie entsprechende hierarchische und ekklesiale/synodale Struktur aufweist.

Die Quellenlage bezüglich der Dialogaktivitäten unter Beteiligung der Orthodoxie und des Islam ist ungleich komplizierter als diejenige zum panorthodoxen Klärungsprozess zugunsten einer Öffnung für interreligiösen Dialog. Dies hängt wiederum mit der Formenvielfalt interreligiöser Dialogereignisse, aber auch mit den Varianten ihrer Verschriftlichung und Publikation zusammen. Nach inhaltlichen Gesichtspunkten bieten die Quellen vor allem:

- Referate bzw. Beiträge von Teilnehmern unterschiedlicher Religionszugehörigkeit;
- Positions- und Thesenpapiere, Memoranden usw. sowie Unterlagen aus evtl. Arbeitsgruppen einer interreligiösen Zusammenkunft;
- das Dialoggeschehen beschreibende Berichte;

80 Einige Texte wurden zudem in der ebenfalls vom Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy herausgegebenen Reihe „Synodica“ dokumentiert. Vgl. weiterhin Anastasios Kallis, Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil. Ein Quellen- und Arbeitsbuch zur orthodoxen Ekklesiologie, Theophano-Verlag Münster 2013; darin hat Kallis zahlreiche Materialien und Dokumente in deutscher Übersetzung u. a. auch zu den Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen zusammen gestellt. Eine englische Übersetzung der Beschlüsse bietet zudem Viorel Ionita, Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church. The Decisions of the Pan-Orthodox Meetings since 1923 until 2009, (Studia Oecumenica Friburgensia 62), Institut for Ecumenical Studies, Friedrich Reichardt Verlag Basel 2014.

81 Die Publikation der Dokumente erfolgte vor allem in verschiedenen, von der Orthodoxie verantworteten Periodika wie Episkopsis, Service Orthodoxe de Presse, Greek Orthodox Theological Review ect.

- die einen Dialog zusammenfassenden Erklärungen, Communiqués, Appelle etc.,⁸²
- hinzu kommen flankierende Materialien wie Teilnehmerlisten, Tagesordnungen, Grußworte, Botschaften usw.

Welche inhaltlichen Elemente des Gesamtgeschehens jeweils verschriftlicht und publiziert wurden, hängt dabei zunächst mit der Größenordnung des Dialogereignisses (z. B. Konferenz oder lokale Arbeitsgruppe) und mit seiner Grundkonzeption zusammen (z. B. öffentliche Veranstaltung oder nichtöffentliche Sitzungen eines interreligiösen Rates). Bedeutsam sind weiterhin der Veranstalter, die durch ihn fokussierte Leser- bzw. Zielgruppe sowie seine personellen oder finanziellen Ressourcen. Nicht zu unterschätzen ist aber auch die Rolle einzelner Teilnehmer oder Teilnehmergruppen, die Teilstücke eines Dialogereignisses verschriftlichen (z. B. ein Referat oder eine Ansprache) und – unabhängig vom Veranstalter – in ihren jeweiligen Kontext einbringen können (z. B. Universität, interreligiöse Organisationen, staatliche, politische oder religiöse Zusammenhänge); es bedarf insoweit nur eines leitenden Interesses.

In formaler Hinsicht lassen sich bei den publizierten Quellen interreligiöser Dialogereignisse insbesondere unterscheiden:

- vollständige Tagungsbände einschließlich aller gehaltenen Vorträge, der in Schlusserklärungen dokumentierten Ergebnisse und flankierender Materialien wie Teilnehmerlisten usw.;
- Tagungsbänden vergleichbare Veröffentlichungen von Forschungsgruppen, von beteiligten Institutionen oder von dezidiert als Multiplikatoren auftretenden Organisationen;
- als mit Abstand häufigste Form die in Periodika publizierte, wörtliche Wiedergabe einzelner Beiträge und der Dialogergebnisse, in aller Regel verbunden mit einem Bericht;⁸³

82 Die Frage, was als Dialogergebnis und dessen Verschriftlichung gelten kann, ist so komplex und zentral, dass sie erst im Anschluss an die Untersuchung der Dialogereignisse beantwortet werden kann; vgl. Kapitel D 1.

83 Beispiele für solche Periodika sind insbesondere: *Islamochristiana*, hrsg. vom Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamita, deren Jahresbände ca. zur Hälfte einer Dokumentation von interreligiösen Dialogereignissen gewidmet sind; darüber hinaus seien *Service Orthodoxe de Presse* und *Proche-Orient Chrétien* hervorgehoben.

- thematische Sammlungen vor allem der Dialogergebnisse,⁸⁴ zuweilen versehen mit Teilnehmerlisten und weiteren Materialien wie z. B. Präsentationen von Arbeitsgruppen.

Einer besonderen Erörterung bedürfen die Internetquellen, die alle voran stehend aufgelisteten Inhalte und Formen umfassen können. Diese Materialien sind erreichbar z. B. auf den Homepages der autokephalen orthodoxen Kirchen, den Homepages der Veranstalter von Dialogereignissen oder derjenigen von interreligiös engagierten Organisationen sowie von kirchlichen wie nicht-kirchlichen Online-Nachrichtendiensten. Die angesprochenen Internetbeiträge haben im Bereich des interreligiösen Dialogs aus mehreren Gründen eine spezifische Bedeutung. Der erste Grund ist inhaltlicher Natur. Die Medien gelten im interreligiösen Dialog als eine gezielt einzusetzende Möglichkeit, Dialogereignisse und -ergebnisse in ihrer Wirkung zu multiplizieren und so erzieherisch nutzbar zu machen. Das gilt in hohem Maß vom Internet. Der intensive Rückgriff auf das Internet spiegelt aber auch den internationalen Grundzug von interreligiösem Dialog analog zur Internationalität der Organisatoren von interreligiösen Ereignissen und von deren Teilnehmern. Weiterhin liegt die Nutzung des Internet angesichts geringer Kosten nahe, ein Vorteil, der gezielt insbesondere zur Information über kleiner konzipierte, regionale oder lokale Dialogereignisse sowie von weniger finanzkräftigen Organisatoren in Anspruch genommen wird. Viele Dialogereignisse finden zudem in Konfliktregionen, z. B. dem nahöstlichen Raum, statt. Das Internet dient nicht zuletzt als Möglichkeit, aus äußeren Problemen resultierende Beschränkungen zu überbrücken.

Die Mehrzahl der hier einschlägigen Internetquellen lässt sich auch in Druckform verifizieren. Einige inhaltlich besonders bedeutsame Quellen, bei

⁸⁴ Eine umfängliche Sammlung solcher Dokumente in vier Bänden bietet: Haddad, Juliette Nasri / Duprey la Tour, Augustin / Nashabé, Hisham (Hrsg.), *Déclarations Communes Islamo-Chrétiennes* (1954–1995), Université Saint Joseph, Beyrouth, Institut d'Etudes Islamo-Chrétiennes, Dar el Machreg, Beyrouth 1997; Haddad, Juliette Nasri (Hrsg.), *Déclarations Communes Islamo-Chrétiennes* (1995–2001), Université Saint Joseph, Beyrouth, Institut d'Etudes Islamo-Chrétiennes, Dar el Machreg, Beyrouth 2003; Haddad, Juliette Nasri (Hrsg.), *Déclarations Communes Islamo-Chrétiennes* (2002–2005), Université Saint Joseph, Beyrouth, Institut d'Etudes Islamo-Chrétiennes, Collection 'Etudes et Dokuments Islamo-Chrétiens' N° 10, Dar el-Machreg Beyrouth 2007; Haddad, Juliette Nasri (Hrsg.), *Déclarations Communes Islamo-Chrétiennes* (2006–2008), Université Saint Joseph, Beyrouth, Institut d'Etudes Islamo-Chrétiennes, Collection 'Etudes et Dokuments Islamo-Chrétiens' N° 13, Dar el-Machreg Beyrouth 2011. Ein zweites Beispiel ist eine spezifische Sammlung von Ergebnissen, die unter Beteiligung des ÖRK erarbeitet wurden, vgl. Brown, Stuart E., *Meeting in Faith. Twenty Years of Christian-Muslim Conversations Sponsored by the World Council of Churches*, WCC Publications Geneva 1989.

denen das nicht gelungen ist, sind in einem Anhang dieser Untersuchung dokumentiert. An ihrer Authentizität bestehen keine Zweifel, da sie durchweg auf den offiziellen Homepages veranstaltender Organisationen platziert sind. Auch wenn die wesentlichen Stücke eines Dialogereignisses in Druckform niedergelegt sind und entsprechend zitiert werden, sind in dieser Untersuchung Internetquellen dann als zusätzliche Referenz in die Fußnoten aufgenommen, wenn sie ergänzende Informationen enthalten. In Einzelfällen werden zum Verständnis besonders wichtige (Zusatz-)Informationen in den Fußnoten als wörtliche Zitate wiedergegeben, da das Internet – entgegen einer zum Sprichwort gewordenen Einschätzung – nach einigen Jahren sehr wohl vergisst.

Nicht selten ergänzen sich die voran stehend genannten Formen und Inhalte einer Publikation der Quellen gegenseitig. So kommt es z. B. vor, dass verschiedene, bei einem Dialogereignis kooperierende Veranstalter, Institutionen oder Organisationen für sie jeweils besonders maßgeblichen Teilstücke sowie das Ergebnis publizieren. Solche Teilstücke können unterschiedliche Elemente desselben Geschehens erfassen und sind dann Stücken eines Puzzles vergleichbar; z. T. vermitteln sie mehrere Ausgaben desselben Textes. Ähnliches gilt für Periodika und Internetquellen. Beteiligen sich z. B. mehrere autokephale Kirchen, lassen sich Berichte, (ausgewählte) Einzelbeiträge und Dialogergebnisse derselben Veranstaltung mehrfach ausfindig machen, was z. T. Textvergleiche und/oder zusätzliche Schlussfolgerungen ermöglicht.

Die Sprache der publizierten Quellen ist vorwiegend westlich, d. h. vor allem in Englisch oder Französisch; z. T. liegen sie mehrsprachig vor. (z. B. in einer arabischen und einer englischen Fassung). Der Grund hierfür ist, dass „interreligiös“ oft mit „international“ einhergeht. Im Fall einer Mitwirkung von Teilnehmern verschiedener Nationalität und Sprache erscheint Englisch oder Französisch häufig als geeigneter Kompromiss. Ein anderer Grund für die Verwendung westlicher Sprachen ist beim Veranstalter der Dialogereignisse zu suchen, als die nur selten Privatleute, sondern in der Regel Organisationen und Institutionen auftreten; diese wünschen, die mit großer Mühe und unter erheblichem Kostenaufwand durchgeführten Dialogereignisse über den konkreten Teilnehmerkreis hinaus einer breiteren Öffentlichkeit darzubieten, nicht zuletzt, um so die positiven Wirkungen des Dialogs zu multiplizieren. Sogar eine Reihe regionaler und lokaler Dialogereignisse sind zumindest als Bericht und in den Ergebnissen in westlichen Sprachen publiziert, getragen vom Wunsch, sich über den eigenen sprachlichen oder kulturellen Raum hinaus bemerkbar zu machen.

Abschliessend sei angemerkt, dass der Austausch zwischen Christentum und Islam so vielfältig und umfangreich ist, dass zuweilen nur die Ergebnisse – meist Schlussdokumente oder *Kommuniqués* – leitsatzartig publiziert werden, nicht

jedoch die Einzelbeiträge, die Zusammenhänge oder die Teilnehmerlisten. Deshalb mag manches hier Einschlägige ungewollt außen vor bleiben, weil schlicht nicht verifizierbar ist, ob und wie orthodoxe bzw. muslimische Beiträge im Dialog stattgefunden haben. Eine Variante dieses Problems betrifft Beispiele interreligiösen Dialogs in brisanten Situationen, der trotz schwierigen Umfelds sogar fruchtbare Ergebnisse gezeitigt haben mag; dennoch lassen sich trotz allen Bemühens diese Dialogvorgänge zuweilen nicht näher bestimmen, weil sie nicht oder nur formelhaft verschriftlicht und veröffentlicht wurden. Interreligiöser Dialog in Krisensituationen mag Ähnlichkeiten mit hoher Diplomatie auf internationaler Ebene haben: sie findet statt, scheut aber zuweilen bewusst und systematisch das öffentliche Interesse.

Diese Rahmenbedingungen zu den Quellen vor Augen, ist das vorhandene und publizierte Material so umfangreich, vielfältig und aussagekräftig, dass ein tragfähiges Abbild der Dialogvorgänge unter Beteiligung der Orthodoxie und des Islam erreichbar erscheint. Allerdings sei nochmals deutlich zum Ausdruck gebracht, dass eine vollständige Erfassung aller Dialogereignisse und -ergebnisse und der zugehörigen publizierten Quellen in dieser Untersuchung weder beabsichtigt, noch möglich ist. Ziel ist vielmehr, eine genügend breite Informationsbasis zusammenzutragen, um eine verlässliche Analyse zu ermöglichen.⁸⁵

4 Zum Forschungsstand über die interreligiösen Bemühungen der Orthodoxie

Der Forschungsstand zur Frage interreligiöser Bemühungen der Orthodoxie, verfasst in westlichen Sprachen,⁸⁶ erschließt sich am besten, wenn einige Gruppen unterschieden werden:

Eine Nahtstelle zwischen der Publikation von Quellen und deren Bearbeitung sind (redaktionelle) Berichte, die häufig mit einer Quellenpublikation verbunden sind. Die Bedeutung solcher Berichte als einer ersten, oft spontanen Interpretation des Dialoggeschehens und seiner Ergebnisse kann kaum überschätzt werden. Sie enthalten zudem viele Informationen zu beteiligten Personen, zu den Veranstal-

⁸⁵ Dass auch eine solche nur einen Mosaikstein zur Deutung des Gesamtgeschehens „interreligiöser Dialog“ beiträgt, wurde bereits in den einleitenden Abschnitten betont.

⁸⁶ Eine Analyse von Bibliographien größerer Untersuchungen zeigt eine begrenzte Zahl weiterer Beiträge, die nur in östlichen Sprachen, etwa in Arabisch, vorliegen, vgl. z.B. Abu-Nimer, Mohammed / Khoury, Amal / Welty, Emily, *Unity in Diversity*, aaO, S. 259–270; dabei handelt es sich vorwiegend um Kurzbeiträge in Zeitungen wie Al-Nasrah oder An-Nahar. Einen Schwerpunkt des Forschungsstandes repräsentieren solche Beiträge nicht.

tern, zu Interessenslagen sowie zum sachlichen wie äußeren Umfeld von Dialogereignissen, welche die Quellen selbst nicht oder nur reduziert bieten. So ist die Identifikation einer orthodoxen bzw. muslimischen Beteiligung nicht selten nur über solche Berichte möglich. Zuweilen finden sich mehrere Berichte zum selben Dialogereignis, die aus unterschiedlichem Blickwinkel, z.B. demjenigen verschiedener autokephaler Kirchen verfasst wurden. Dadurch summieren sich Informationen und erste Interpretationen zu einem Bild von z.T. erstaunlicher Tiefenschärfe.

Die einzelnen Schritte des pan-orthodoxen Entscheidungsprozesses zugunsten einer Öffnung für interreligiösen Dialog wurden Gegenstand theologischer Kommentare und Analysen. In ähnlicher Weise fanden kirchliche Dokumente einer Weiterentwicklung orthodoxen interreligiösen Engagements eine kommentatorische Würdigung und Vermittlung an eine breite Öffentlichkeit.

Orthodoxe Fachwissenschaftler, insbesondere Theologen, haben sich um eine weitergehende Analyse, Einordnung und Bewertung interreligiösen Engagements der Orthodoxie bemüht. Daraus entstanden Einzelbeiträge, die vor allem in von der Orthodoxie verantworteten Periodika eingegangen sind, aber auch – als Darstellung einer spezifisch orthodoxen Sicht – in Periodika ökumenischer oder interreligiöser Prägung. Hinzu kommen Sammelbände, in die Beiträge zum orthodoxen Engagement im interreligiösen Dialog aufgenommen sind.⁸⁷ Zuweilen behandeln sie den interreligiösen Dialog im größeren Zusammenhang einer Auseinandersetzung der Orthodoxie mit der modernen Welt.⁸⁸ Sukzessiv haben orthodoxe Autoren zudem zahlreiche Einzelaspekte des interreligiösen Dialogs beleuchtet. Dazu gehören z.B. die Hermeneutik eines christlich-islamischen Dialogs,⁸⁹ eine historische Einord-

87 Vgl. z.B. Assaad Elias Kattan, Zugänge zum christlich-islamischen Dialog...1.4. aus orthodoxer Perspektive, in: Volker Meißner / Martin Affolderbach / Hamideh Mohagheghi / Andreas Renz (Hrsg.), *Handbuch christlich-islamischer Dialog*, Herder Freiburg u. a., 2. Aufl. 2016, S. 44–50. Vgl. auch Asterios Argyriou, *La Situation du Dialogue Islamo-Chrétien dans le Monde Orthodoxe et en Grèce*, in: Jacques Waardenberg (Hrsg.), *Islam and Christianity*, aaO, S. 97–105.

88 Vgl. z.B. Anastasios Yannoulatos, *Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, WCC Publications Geneva 2003; vgl. weiterhin John Chryssavgis (Hrsg.), *In the World, yet not of the World*, Fordham University Press New York 2010.

89 Vgl. Assaad E. Kattan, *Dynamisch-pluralistisch-gemeinsam. Thesen zu den hermeneutischen Bedingungen des christlich-islamischen Dialogs*, in: Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Sperber, Jutta, *Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung*, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hohenheimer Protokolle 61) Stuttgart 2005, S. 233–236. Vgl. Assaad E. Kattan, *Christlich-islamischer Dialog: Arabisch-christliche Perspektive aus der Sicht der Rum-Orthodoxen Kirche von Antiochia*, in: CIBEDO 10 (1996), S. 81–89.

nung,⁹⁰ personenbezogene Analysen wie z.B. solche über die Beiträge des Ökumenischen Patriarchen,⁹¹ eine orthodoxe Bewertung der muslimischen Initiative „A Common Word“⁹² sowie eine Auseinandersetzung mit den Zielen interreligiösen Dialogs.⁹³ Viele derartige Beiträge werden in dieser Untersuchung aufgegriffen, um Dialogereignisse und -ergebnisse zu interpretieren.

Eine weitere Nahtstelle markieren zahlreiche publizierte Ansprachen, Botschaften und Stellungnahmen von Würdenträgern und Theologen, die außerhalb der Dialogereignisse, also in nicht-interreligiösen Zusammenhängen, präsentiert wurden und die interreligiöse Thematik bewerten bzw. bekannt machen. Das Besondere dieser Beiträge ist zum einen die häufige Personenidentität mit orthodoxen Protagonisten im interreligiösen Dialog;⁹⁴ zum anderen stellen sie einen wichtigen Impuls zur Entwicklung einer orthodoxen Theologie der Religionen dar. Die Ansätze zu einer Theologie der Religionen, die in mehreren autokephalen Kirchen zu beobachten sind,⁹⁵ stellen ein eigenständiges theologisches Thema dar, das in dieser

90 Vgl. z.B. Anastasios Yannoulatos, in: *Byzantine and Contemporary Greek Orthodox Approaches to Islam*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 33 (1996), S. 512–527. Vgl. weiter Robert M. Haddad, *Eastern Orthodoxy and Islam: An Historical Overview*, in: Vapori, Nomikos M. (Hrsg.), *Orthodox Christians and Muslims*, Holy Cross Orthodox Press Brookline 1986, S. 17–32.

91 Vgl. z.B. John Chrysavgis, *Ecumenical Patriarch Bartholomew and Interfaith Dialogue: Mystical Principles, Practical Initiatives*, in: Waleed el-Ansary / David K. Linnan, *Muslim and Christian Understanding. Theory and Application of „A Common Word“*, Palgrave Macmillan New York 2010, S. 81–90.

92 Antonios Kireopoulos, *Orthodoxy and Islam: An Uncommon Opportunity*, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 52 (2007), S. 103–120.

93 Metropolitan Constantine of Derkon, *The Importance of Orthodox Christian-Muslim Dialogue*, in: Vapori, Nomikos M. (Hrsg.), *Orthodox Christians and Muslims*, Holy Cross Orthodox Press Brookline 1986, S. 9–16.

94 Diese Bemühungen sind vor allem mit orthodoxen Würdenträgern wie z.B. dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios, dem Metropoliten vom Berg Libanon Georges Khodr (Patriarchat Antiochia), verschiedenen russisch-orthodoxen Hierarchen und dem bereits mehrfach erwähnten Metropoliten Anastasios Yannoulatos verbunden.

95 Beispiele dazu sind: Georges Massouh, *Le dialogue des religions comme apport de la modernité. Approche antiochienne*, in: Assaad Kattan / Fadi A. Georgi, *Thinking Modernity, Balamand Theological Conferences 1*, Daccache Printing House Amchit/Lebanon 2010, S. 213–218; Assaad E. Kattan, *Das Kreuz als Hingabe (Islam) an den Willen Gottes. Zu den Besonderheiten der Kreuzestheologie Georges Khodrs im Blick auf ihren islamischen Kontext*, in: Martin Tamcke (Hrsg.), *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart (Beirut Texts and Studies 126)*, Orient Institut Beirut / Ergon Verlag Würzburg 2008, S. 213–224; Assaad Kattan, *Trennende Differenz versus versöhnende Synthese? Überlegungen zu einer weniger abgrenzenden Identitätsbestimmung*, in: Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Sperber, Jutta / Terzi, Duran (Hrsg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und*

Untersuchung nicht behandelt wird. Hier wird lediglich eine Frage einbezogen: Gibt es Indizien, um zu erschliessen, ob die interreligiöse Dialogpraxis die Ausprägung einer Theologie der Religionen stimuliert hat, oder verhält es sich umgekehrt? Zur Frage des Forschungsstandes bleibt insoweit festzuhalten, dass eine Autokephalie-übergreifende bzw. eine vergleichende Darstellung zu einer orthodoxen Theologie der Religionen noch nicht ersichtlich ist.

Verglichen mit der intensiven wissenschaftlichen Aufarbeitung von Werken der mittelalterlichen Auseinandersetzung mit dem Islam seitens orthodoxer (und orientalisch-orthodoxer) Autoren haben die Bemühungen im modernen interreligiösen Dialog bislang nur geringes wissenschaftliches Interesse gefunden. Größer angelegte Untersuchungen zum Thema Orthodoxie und Islam im interreligiösen Dialog sind deshalb eher selten. Als erstes Beispiel sei ein von George Papademetriou herausgegebener Sammelband hervorgehoben.⁹⁶ Darin sind Beiträge zur historischen Auseinandersetzung der Orthodoxie mit dem Islam und zum modernen interreligiösen Dialog mit dem Islam vereinigt, ergänzt um einen umfänglichen Anhang, in dem eine Reihe von Dialogergebnissen (Schlusserklärungen) dokumentiert ist, die unter Beteiligung des Ökumenischen Patriarchen zustande kamen. Ein wichtiger Akteur im interreligiösen Dialog mit dem Islam ist der ÖRK, zu dessen Engagement Jutta Sperber eine umfassende Untersuchung vorgelegt hat.⁹⁷ Sie bearbeitet sowohl die in Regie des ÖRK durchgeführten Dialogereignisse als solche, als auch deren ÖRK-interne Evaluation und das Bemühen um eine theologische Fundierung seitens der involvierten christlichen Kirchen. Sperber vermittelt so ein äußerst instruktives Bild des unter Beteiligung des ÖRK Erreichten, aber auch der Probleme und Desiderata. Orthodoxe Beiträge lassen sich vor allem über Namen oder unter Zuhilfenahme weiterer Quellen identifizieren.

Ein in mehrfacher Hinsicht herausragendes Beispiel stellt eine Untersuchung von Mohammed Abu-Nimer, Amal Khoury und Emily Welte dar,⁹⁸ die sich mit interreligiösem Dialog im Nahen Osten befasst. Fokussiert wird die interreligiöse Situation in fünf Staaten (Israel, Palästina, Libanon, Ägypten und Jordanien), die in einem Schlusskapitel über den Zusammenhang von Dialogbemühungen und Friedensbildung zusammengeführt werden. Mit der Friedenthematik wird ein

Islam, Verlag Pustet Regensburg 2. Aufl. 2009, S. 245–253. Vgl. John Garvey, *Seeds of the Word. Orthodox Thinking on other Religions*, St. Vladimir's Seminary Press Crestwood/NY 2005.

⁹⁶ George C. Papademetriou, *Two Traditions, One Space. Orthodox Christians and Muslims in Dialogue*. Somerset Hall Press Boston 2011.

⁹⁷ Jutta Sperber, *Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*, de Gruyter Berlin 2000.

⁹⁸ Abu-Nimer, Mohammed / Khoury, Amal / Welte, Emily, *Unity in Diversity. Interfaith Dialogue in the Middle East*, United State Institute of Peace Press Washington 2007.

Aspekt bearbeitet, der interreligiöse Bemühungen mit einem bestimmten Ziel verknüpft. Methodisch schuf die Projektgruppe mittels eines Fragenkatalogs und durch Interviews⁹⁹ eine eigene Daten- und Quellengrundlage. Die Auswertung abstrahiert von Personen und Religionsgemeinschaften. Die Ergebnisse der Untersuchung sind gut nachvollziehbar und instruktiv; sie verknüpfen sehr anschaulich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, den jeweiligen Umgang mit der vorhandenen religiösen Pluralität sowie Grundelemente einer Konfliktdeeskalation und -lösung.

Tanja Wettach-Zeitl bietet eine regional auf den Balkan bezogene Untersuchung zu einem interreligiösen Konfliktmediationsprojekt. Dabei kommen u. a. Beiträge und Positionierungen von Angehörigen der Serbischen Orthodoxen Kirche zur Sprache. Als Quelle dienen auch dieser Untersuchung Interviews. Zentrales Anliegen ist die kritische Prüfung eines von der interreligiösen Organisation World Conference on Religion and Peace entwickelten Konzepts, über eine interreligiöse Schiene Friedensarbeit zu betreiben.¹⁰⁰

Ein weiteres, bemerkenswertes Beispiel stellt eine Untersuchung von Andrew M. Sharp dar.¹⁰¹ Sie beruht auf einer online publizierten Dissertation, vorgelegt bei der Universität von Birmingham.¹⁰² Behandelt werden die Beziehungen zwischen Orthodoxie und Islam. Untersucht wurden mehrere Bereiche, die diese Beziehungen in moderner Zeit prägen (Historischer Hintergrund, Aspekte einer orthodoxen Theologie der Religionen, Dialoge und Erklärungen, religiöse Identität und die Auswirkungen der Anschläge vom 11. September 2001). Dieser Ansatz vermittelt tiefe und wertvolle Einsichten zu den Voraussetzungen und der Qualität orthodox-islamischer Begegnung, ein thematisch weit gezogener Kreis, in dem interreligiöser Dialog nur ein Segment unter mehreren darstellt, konzentriert vor allem in Kapitel 3 „Dialogue and Declarations“.¹⁰³ Darin wird das Ergebnis der panorthodoxen Beschlussfassung zugunsten eines interreligiösen Dialogs von 1986 kurz zusammengefasst, die Weiterentwicklung durch Bezug auf einige spätere Dokumente angedeutet. Sehr instruktiv erscheint die Bearbeitung von Stel-

99 Abu-Nimer, Mohammed / Khoury, Amal / Welty, Emily, *Unity in Diversity*, S. 4.

100 Tanja Wettach-Zeitl, *Ethnopolitische Konflikte und interreligiöser Dialog. Die Effektivität interreligiöser Konfliktmediationsprojekte analysiert am Beispiel der World Conference on Religion and Peace Initiative in Bosnien-Herzegowina*, Kohlhammer Stuttgart 2008.

101 Sharp, Andrew, *Orthodox Christians and Islam in the Postmodern Age (History of Christian-Muslim Relations Vol. 16)*, Brill Leiden/Boston 2012.

102 Andrew M. Sharp, *Eastern Orthodox Theological and Ecclesiological Thought on Islam and Christian-Muslim Relations in the Contemporary World (1975–2008)*, als e-Thesis publiziert unter dem Datum Februar 2010, vgl. <http://etheses.bham.ac.uk/854/1/Sharp10PhD.pdf> (zuletzt abgerufen 31.8.2016).

103 Andrew Sharp, *Orthodox Christians and Islam in the Postmodern Age*, aaO, S. 81–126.

lungnahmen mehrerer orthodoxer Hierarchen, gewürdigt werden zudem die orthodoxen Beiträge im Zusammenhang mit dem ÖRK. Von den Dialogereignissen unter Beteiligung der Orthodoxie wird primär eine Konferenzfolge skizziert, die in Verantwortung des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy und des jordanischen Royal aal al-Bayt Institute for Islamic Thought durchgeführt wurde. An anderer Stelle fokussiert Sharp insbesondere die russisch-iranische Dialogkommission.¹⁰⁴

In aller Regel beschäftigen sich Untersuchungen zum Dialoggeschehen mit der jeweils eigenen Religion oder Kirche. Hinsichtlich des anderen Dialogpartners sind Differenzierungen zwischen Kirchen oder religionsinternen Richtungen bzw. Gruppen dünn gesät.¹⁰⁵ Eine seltene Ausnahme von muslimischer Seite bietet Sasan Tavassoli, der die Dialogaktivitäten des Iran und damit des schiitischen Islam beleuchtet. Dazu gehören auch solche mit autokephalen orthodoxen Kirchen, die als eigenständige Gruppe wahrgenommen werden. Instrukтив erscheinen zudem Ausführungen zu einer schiitischen Positionierung und zu einer Auseinandersetzung dieser islamischen Richtung mit dem Christentum.¹⁰⁶

Diese ausgewählten Beispiele zeigen die Vielfalt an Zugängen zu einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit interreligiösem Dialog. Nur bei einzelnen Untersuchungen gilt das Interesse speziell der Orthodoxie und dem Islam; noch weniger zentral ist der Platz, der dem konkreten interreligiösen Engagement eingeräumt wird. Eine Gruppe für sich bilden Untersuchungen, deren Gegenstand primär Friedensinitiativen sind. Keine einzige dieser Publikationen bezieht sich auf die gesamte Orthodoxie in der Vielfalt ihrer autokephalen Kirchen. Wenn Dialogereignisse und -ergebnisse überhaupt bearbeitet werden, dann solche, die mit einer Initiative des Ökumenischen Patriarchats verbunden sind und selbst diese nur in kleiner Auswahl aus der tatsächlichen Bandbreite. Der Blick auf den Forschungsstand zeigt in Summe vor allem die Bruchstückhaftigkeit des bisher Erreichten, mehrheitlich auch eine Distanz zum eigentlichen interreligiösen Dialoggeschehen unter Beteiligung der Orthodoxie und des Islam.

104 Andrew Sharp, *Orthodox Christians and Islam in the Postmodern Age*, aaO, S. 201 ff.

105 Ansätze dazu von muslimischer Seite bietet z.B. Ataulлах Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, Macmillan Press London / St. Martins Press New York 1997, der aaO, S. 23–48 die christlichen Kirchen als Dialogpartner des Islam in den Blick nimmt; dabei beschränkt er sich allerdings auf protestantische Kirchen, die römisch-katholische Kirche und Evangelikale sowie auf zwei Institutionen; die Orthodoxie wird von Siddiqui nicht akzentuiert.

106 Sasan Tavassoli, *Christian Encounters with Iran. Engaging Muslim Thinkers After the Revolution*, Tauris London/New York 2011.

5 Zum Gang dieser Untersuchung

Ein zentraler Gesichtspunkt auf Seiten der Dialogpartner ist die Bereitschaft, überhaupt in einen Dialog einzutreten. Wie bereits angedeutet hat dazu auf Seiten der Orthodoxie ein interner Klärungsprozess stattgefunden, der im Ergebnis zur Bekundung dieser Bereitschaft geführt hat. Mehr noch: damit einher ging eine erste theologische Reflexion über die Grundlagen eines solchen Dialogs sowie eine Klärung der Ziele, möglicher Themen und des Erwartungshorizonts. Dieser innerorthodoxe Klärungsprozesses kam in einer panorthodoxen Grundsatzentscheidung von 1986 zu einem gewissen Abschluss. Aber auch für die Folgezeit stellt sich die Frage, ob und inwiefern für die Orthodoxie Anlass zu Weiterentwicklungen oder Akzentverschiebungen entstanden ist. In einem solchen, sich über längere Zeit erstreckenden Klärungsprozess wirken verschiedene Einflüsse: eine Vorgeschichte mit spezifischen Erfahrungen; Impulse aus zeitgeschichtlichen Strömungen und Initiativen; gedankliche, inhaltliche und personelle Querverbindungen zu Organisationen und Bewegungen. Diese ganz verschiedenen Aspekte, welche zusammengenommen die Orthodoxie als Partner im interreligiösen Dialog mit dem Islam umschreiben, sollen im Kapitel B. näher untersucht werden.

Dann sollen die Dialogereignisse als solche in den Blick genommen werden. Wie bereits mehrfach erwähnt, kann interreligiöser Dialog auf verschiedenen Ebenen, in unterschiedlichen Formen des Austauschs und unter verschiedenen organisatorischen Rahmenbedingungen stattfinden. Dabei zeigen sich unterschiedliche Intensitäten, Prioritäten und Interessenlagen. Zudem gilt es, die gesamte Bandbreite der autokephalen orthodoxen Kirchen in den Blick zu nehmen. Alle diese Elemente bedürfen näherer Bestimmung. Im Kapitel C. soll dementsprechend versucht werden, eine breite und aussagekräftige Informationsgrundlage zusammen zu stellen. Dabei werden zwei Abschnitte unterschieden, die zunächst den gemeinsamen Aktivitäten aller oder mehrerer autokephaler Kirchen, dann denjenigen der einzelnen Kirchen gewidmet sind.

Im Kapitel D. folgen Sichtungen bzw. Interpretationen der Dialogergebnisse. In einem ersten Abschnitt wird die Frage behandelt, was als Ergebnis der Dialogereignisse gelten kann und aus welchen Gründen. Weiterhin wird die für diese Untersuchung maßgebliche Grundlage an Quellen identifiziert und benannt. Dieser Bestimmung folgt im Kapitel D 2. eine Analyse der in den Quellentexten festgehaltenen Inhalte, Themen, Anliegen und Einsichten. Dabei werden Konvergenzen quer durch das Dialoggeschehen erkennbar, d.h. Grundlinien gemeinsamen Engagements beider Religionen, die über die Jahrzehnte erarbeitet werden konnten.

Im abschließenden Kapitel E. werden dann die Ergebnisse eingesammelt und einer abschließenden Analyse und Bewertung unterzogen. Dabei stehen we-

sentliche Erträge des interreligiösen Dialogs im Fokus; erkennbar werden so allerdings auch die Grenzen des interreligiös Erreichten und Möglichen.

Kapitel B

Grundlagen für den interreligiösen Dialog der Orthodoxie mit dem Islam

1 Das pan-orthodoxe Fundament einer Beteiligung am interreligiösen Dialog

Im Lauf einer jahrhundertelangen Begegnungsgeschichte hat es vielfältige und wechselvolle Erfahrungen von Orthodoxie und Islam gegeben.¹ Im folgenden soll ein neues Kapitel des Umgangs miteinander in den Blick genommen werden, das durch die Entscheidung der Orthodoxie zur Aufnahme einer interreligiösen Zusammenarbeit bzw. eines Dialogs insbesondere mit dem Islam aufgeschlagen worden ist.

Den Ausgangspunkt dafür markieren drei wenig spektakuläre Formulierungen der Ersten Panorthodoxen Konferenz von Rhodos 1961. Die Hauptaufgabe dieser Konferenz bestand in der Entscheidung über eine Themenliste für die Beratungen einer künftigen Großen und Heiligen Synode der orthodoxen Kirche.² Die von der Konferenz beschlossene Liste enthielt im Abschnitt „VI. Die Orthodoxie in der Welt“ den Punkt „C. Beitrag der orthodoxen Ortskirchen zur Verwirklichung der christlichen Ideale des Friedens, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe unter den Völkern“.³ Davon textlich abgesetzt findet sich – ohne jegliche Spezifizierung – unter „VII. Theologische Themen“ der Punkt „C. Orthodoxie und andere Religionen“.⁴ Weiterhin wurden auf Initiative der Russischen Orthodoxen Kirche⁵ unter „VIII. Soziale Probleme“ zwei Punkte gegenüber dem Entwurf neu aufgenommen: „C. Die Orthodoxie und die Rassendiskriminierungen“ und „D. Die Orthodoxie und die Probleme der Christen auf dem Gebiet der raschen sozialen Veränderungen“.⁶ Die gesamte Agendenliste wies ein außerordentlich großes

1 Vgl. den instruktiven historischen Überblick zu dieser Begegnungsgeschichte in: Andrew M. Sharp, *Orthodox Christians and Islam in Postmoderne Age*, aaO, S. 11–47.

2 Zur Vorgeschichte und zum Verlauf dieser Konferenz vgl. Anne Jensen, *Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen*, Benziger Verlag Zürich/Einsiedeln/Köln 1986, S. 28–31.

3 Anne Jensen, *Die Zukunft der Orthodoxie*, aaO, S. 250.

4 Anne Jensen, *Die Zukunft der Orthodoxie*, aaO, S. 251.

5 Anne Jensen, *Die Zukunft der Orthodoxie*, aaO, S. 28.

6 Anne Jensen, *Die Zukunft der Orthodoxie*, aaO, S. 251. Jensen weist aaO, S. 28 darauf hin, dass diese Formulierungen z.T. wörtlich mit Formulierungen des Ökumenischen Rats der Kirchen übereinstimmen.

Spektrum und z.T. sehr komplexe Themen auf. Um sie nach Umfang und Inhalt zu einer für die geplante Große Synode behandelbaren Fassung fortzuentwickeln, wurde auf der 4. Panorthodoxen Konferenz in Chambésy 1968 beschlossen, diese Arbeit Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen zu übertragen.⁷

1.1 Die I. und II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (1976/1982)

Die I. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz, die vom 21. bis 28.11.1976 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy tagte, hatte zum Ziel, die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils voranzutreiben. Die Arbeit der Konferenz ist dank der publizierten Materialien gut nachvollziehbar. Zu unterscheiden sind mehrere Schritte:

1.1.1 Die Arbeitsgruppen

Die Konferenz bildete eine Reihe von Arbeitsgruppen, die ihre Ergebnisse der Vollversammlung vorlegten. Die Arbeitsgruppe 2, die sich vor allem mit dem ökumenischen Dialog und dem Ökumenischen Rat der Kirchen beschäftigte, hat erstmals die Thematik der nichtchristlichen Religionen berührt; unter B. 2. d) heißt es:

Le dialogue devrait donc être poursuivi partout où il y a de l'espoir qu'il porte des fruits; mais il faudrait le discontinuer là où il s'avère infructueux. Il faudrait aussi, si possible, étendre le dialogue aux croyants des religions non chrétiennes, afin de promouvoir la justice sociale, la paix et la liberté parmi toutes les nations.⁸

1.1.2 Das Schlusskommuniqué

Die Tätigkeit der Arbeitsgruppen und die Beratungen darüber wurden in einem Schlusskommuniqué zusammengefasst. Darin werden zunächst die Ergebnisse einer Evaluation der ökumenischen Dialogtätigkeit der Kirche vorgestellt; im Anschluss an diese Passage heißt es mit Blick auf andere Religionen:

En outre, la Conférence a exprimé le désir de l'Église Orthodoxe à collaborer avec les fidèles des autres religions (non-chrétienne) pour éliminer tout fanatisme et assurer la réalisation

⁷ Anne Jensen, Die Zukunft der Orthodoxie, aaO, S. 254.

⁸ Résultats des travaux des comités de la conférence, in: Episkepsis N° 158 (1.12.1976), S. 6–13 (10).

des idéaux de liberté, de réconciliation des peuples et de paix du monde au service de l'homme actuel, quelle que soit sa race ou sa religion.⁹

1.1.3 Die Beschlüsse der Konferenz

In den Beschlüssen der I. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz wird im Zusammenhang mit dem Tagesordnungspunkt „Révision et évaluation générale du progrès des rapports et des dialogues de l'Église Orthodoxe avec les autres Églises et confessions chrétiennes, ainsi qu'avec le Conseil Oecuménique des Eglises“ mitgeteilt, dass die Konferenz die Empfehlungen der 2. Arbeitsgruppe angenommen hat. Weiterhin heißt es:

Après y avoir apporté quelques modifications, elle a arrêté les résolutions suivantes: (...) 4. La Conférence, exprimant le vœu de l'Église Orthodoxe de collaborer à l'entente entre les différentes religions afin d'enrayer le fanatisme de tous les côtés et, par là, d'arriver à la réconciliation des peuples et à la sauvegarde de la paix et de la liberté dans le monde, au service de l'humanité, sans distinction de race ou de religion, a décidé que l'Église Orthodoxe travaillera avec les religions non chrétiennes pour atteindre cet objectif.¹⁰

Ein Vergleich der drei zur Verfügung stehenden Dokumente – Bericht über die Arbeitsgruppen, Schlusskommuniqué und Beschlusstext – zeigt, dass durchgängig die Frage eines Bezugs zu nichtchristlichen Religionen thematisiert wird: Die Arbeitsgruppe 2 möchte das orthodoxe Engagement auf einen *Dialog* mit Gläubigen nichtchristlicher Religionen ausdehnen. Das Kommuniqué spricht vom Wunsch der orthodoxen Kirche zur *Zusammenarbeit* („collaborer“) mit nichtchristlichen Religionen. Der Beschlusstext spricht wie das Kommuniqué von *Zusammenarbeit*, allerdings in zwei Formulierungen: „collaborer“ und „l'Eglise Orthodoxe travaillera avec les religions non-chrétiennes“. Der Begriff „Dialog“ taucht – anders als im Text der Arbeitsgruppe 2 – weder im Kommuniqué, noch im Beschlusstext auf.

Diese Zusammenarbeit der Orthodoxie mit nichtchristlichen Religionen wird durchgängig auf eine Reihe zentraler christlicher Ideale bezogen. Näherhin formuliert die Arbeitsgruppe 2 als Zielbestimmung: um soziale Gerechtigkeit, den

⁹ Schlusskommuniqué der I. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, in: Episkepsis N° 158 (1. 12. 1976), S. 2–5 (4).

¹⁰ Episkepsis N° 159 (15. 12. 1976) „Décisions“, S. 8–14 (11 f). Englische Übersetzung vgl. Viorel Ionita, Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church, aaO, S. 150. Deutsche Übersetzung vgl. Anastasios Kallis, Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil, aaO, S. 426 f (Unterabschnitt d). Vgl. Damaskinos Papandreou, Zur Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils, in: Nyssen/Schulz/Plank/Wiertz, Handbuch der Ostkirchenkunde Bd. III, aaO, S. 266 unter c).

Frieden und die Freiheit unter allen Nationen zu fördern. Im Schlusskommuniqué wird als Zielbestimmung einer Zusammenarbeit mit anderen Religionen formuliert: um Fanatismus auszurotten, zur Verwirklichung der Ideale „Freiheit“, „Versöhnung der Völker“ und „Weltfrieden“ im Dienst am Menschen beizutragen, gleich welcher Rasse oder Religion. Auch im Beschlusstext findet sich ein solcher Bezug auf wichtige christliche Werte. Die Zielbestimmung einer künftigen Zusammenarbeit mit anderen Religionen wird mit den Worten konkretisiert: um Fanatismus auszurotten, Versöhnung der Völker zu erreichen, Frieden und Freiheit in der Welt im Dienst an der Menschheit zu wahren, ohne Unterscheidung nach Rasse und Religion. Der Beschlusstext verzichtet im Unterschied zum Kommuniqué bei der Zielbeschreibung auf die Formulierung „idéaux“ und steht insoweit dem Text der Arbeitsgruppe näher.

Eine interessante Beobachtung zu den Materialien der I. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz sei noch angefügt: auch die Arbeitsgruppe 1 der Konferenz, die sich mit der Tagesordnung eines künftigen Großen und Heiligen Konzils befasste, hat zentrale christliche Werte in den Blick genommen; der 10. Tagesordnungspunkt lautet im Bericht der Arbeitsgruppe:

Contribution des Églises orthodoxes locales au triomphe des idéaux chrétiens de paix, de liberté, de fraternité parmi des peuples. Élimination du racisme.¹¹

Einer ganz ähnlichen Formulierung bedient sich das Schlusskommuniqué für den 10. Tagesordnungspunkt eines künftigen Konzils:

Contribution des Églises Orthodoxes Locales à la réalisation des idéaux chrétiens de paix, de liberté, de fraternité et d'amour entre les peuples et suppression des discriminations raciales.¹²

Die Linie setzt sich in den Beschlusstext hinein fort, wo der 10. Tagesordnungspunkt endgültig so umschrieben wird:

La contribution des Églises Orthodoxes Locales à la réalisation des idéaux chrétiens de paix, de liberté, de fraternité et d'amour entre les peuples et à la suppression des discriminations raciales.¹³

Im Unterschied zu den Ergebnissen der Arbeitsgruppe 2, zu deren Darstellung im Schlusskommuniqué und zu der entsprechenden Passage des Beschlusstextes

¹¹ Bericht der Arbeitsgruppe 1 in: Epispepsis N° 158 (1.12.1976), S. 6–8 (7).

¹² Schlusskommuniqué in: Epispepsis N° 158 (1.12.1976), S. 2–5 (3).

¹³ Beschlüsse der Konferenz in: Epispepsis N° 159 (15.12.1976), S. 8–14 (9).

findet sich allerdings im Zusammenhang mit dem 10. Tagesordnungspunkt des künftigen Konzils keinerlei Hinweis auf Zusammenarbeit oder Dialog mit anderen Religionen. Die Texte berühren sich nur im Gesichtspunkt eines orthodoxen Engagement für eine Reihe zentraler christlicher Werte im Bereich der sozialen Verantwortung der Kirche.

1.1.4 Der Vertagungsbeschluss der II. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz

Die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz, die im September 1982 im Orthodoxen Zentrum Chambésy stattfand, übertrug diese Thematik der nächsten Interorthodoxen Vorbereitungskommission; zugleich wurde sie der Tagesordnung der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz zugefügt.¹⁴

1.2 Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz (1986)

Die zur Vorbereitung und Durchführung der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz vorliegenden Materialien sind noch breiter gefächert als die zur I. Konferenz publizierten Dokumente. Dies ermöglicht, die weitere Entwicklung der Aspekte „Zusammenarbeit mit nichtchristlichen Religionen“ und „orthodoxes Engagement für zentrale christliche Werte“ im Rahmen des panorthodoxen Prozesses nachzuzeichnen.

1.2.1 Die vorbereitende Kommissionsarbeit

Im Vorfeld trat am 15. – 23.2.1986 eine Kommission zusammen, um die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz vorzubereiten. In seiner Eröffnungsansprache äußerte sich der Vorsitzende, Metropolit Chrysostomos von Myra (Ökumenisches Patriarchat), zu den einzelnen Tagesordnungspunkten der Kommission. In der Passage zum Tagesordnungspunkt 4 „La question des idéaux chrétiens de paix etc...“ beschränkte er sich darauf, die darin angesprochenen Anliegen sozialer Verantwortung der Kirche in ihrer Dringlichkeit darzustellen. Ein Hinweis auf interreligiöse Zusammenarbeit findet sich dort nicht.¹⁵

Die einzelnen autokephalen Kirchen hatten im Vorfeld der Kommissionssitzung Gelegenheit, zu den einzelnen Themen Stellung zu beziehen. Daraus hat der

¹⁴ Damaskinos Papandreou, Zur Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils, in: Nyssen, Wilhelm / Schulz, Hans-Joachim / Plank, Peter / Wiertz, Paul, Handbuch der Ostkirchenkunde Bd. III, aaO, S. 269f.

¹⁵ Vgl. Episkepsis N° 351 (25.2.1986) „Eröffnungsansprache“, S. 3–9 (8f).

Sekretär der Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, Metropolit Damaskinos Papandreou, eine Synthese angefertigt, die er der Versammlung präsentierte. I.B. auf den 4. Tagesordnungspunkt verwies er auf eingegangene Berichte und Studien der Kirchen von Bulgarien, Griechenland und der Tschechoslowakei. Weiterhin einbezogen wurden die Ergebnisse eines theologischen Seminars „Regards orthodoxes sur la paix“, das 4.–19. Mai 1985 in Chambésy durchgeführt worden war.¹⁶ Die Synthese des Metropoliten Damaskinos folgt im wesentlichen den im Tagesordnungspunkt festgehaltenen zentralen Einzelpunkten einer sozialen Verantwortung der Kirche, verankert sie theologisch und beschreibt die Wertigkeit und praktische Nützlichkeit eines entsprechenden Engagements. In einem zusammenfassenden Schlussabschnitt gebraucht Metropolit Damaskinos dabei erstmals den Begriff „Menschenrechte“ („les droits de l’homme“), zu deren Verteidigung sich die Orthodoxie gerufen wisse.¹⁷ Auf eine Zusammenarbeit mit nichtchristlichen Religionen bezieht sich Metropolit Damaskinos in seiner Synthese allerdings nicht.¹⁸

Die Kommission hat – entsprechend der Tagesordnung – vier Texte erarbeitet, die der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz als Arbeitsgrundlage diesen sollte. Im Blickpunkt steht hier der Text „(D) Contribution des Églises orthodoxes locales à la réalisation des idéaux chrétiens de paix, de liberté, de fraternité et d’amour entre les peuples et à la suppression des discriminations raciales“.¹⁹ Zu Beginn dieses Textes wurden die beiden 1976 noch getrennt gehaltenen Textteile betreffend den 10. Tagesordnungspunkt für das künftige Konzil bzw. die Zusammenarbeit mit anderen Religionen zusammengezogen und letzterer an den Anfang gestellt:

L’Église orthodoxe, ayant conscience des problèmes brûlants qui préoccupent aujourd’hui l’humanité tout entière, a exprimé au cours de la Ière Conférence panorthodoxe préconciliaire, qui eut lieu à Chambésy en 1976, son désir de collaborer avec les fidèles des autres religions afin d’enrayer tout fanatisme et d’assurer la réalisation des idéaux de liberté, de réconciliation des peuples et de paix du monde au service de l’homme actuel, sans distinction de race ou de religion’. Elle a, de plus, inscrit à l’ordre du jour du saint et grand Concile le thème: ‚Contribution des Églises orthodoxes locales à la réalisation des idéaux chrétiens de paix, de liberté, de fraternité et d’amour entre les peuples et à la suppression des

16 Vgl. Episepsis N° 351 (25.2.1986) „Bericht“, S. 9–19 (10f). Die Beiträge des erwähnten Seminars sind publiziert von Damaskinos Papandreou (Hrsg.), *Un Regard Orthodoxe sur la Paix, Les Études Théologiques de Chambésy* 7, Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique Chambésy Genève 1986.

17 Vgl. „Bericht“ in: Episepsis N° 351 (25.2.1986), S. 9–19 (19).

18 Vgl. „Bericht“ in: Episepsis N° 351 (25.2.1986), S. 9–19 (15ff).

19 Vgl. Episepsis N° 354 (1.4.1986), S. 2–17; der 4. Text „Contributions...“ aaO, S. 11–17.

discriminations raciales'. Il va de soi que cette préoccupation n'est pas seulement celle de l'Église orthodoxe. La question de la paix concerne tous les chrétiens et, sous diverses formes et variantes, rejoint les préoccupations de l'humanité tout entière concernant son destin et son avenir.²⁰

Der weitere Text des Kommissionsdokuments weist deutliche Querbezüge zu der von Metropolit Damaskinos erarbeiteten Synthese auf, ist aber um gewichtige thematische und theologische Aspekte erweitert. Im Ergebnis ist ein sehr aussagekräftiges theologisches Kompendium orthodoxer Bemühungen um den Menschen, dessen Würde und für fundamentale Werte menschlichen Lebens und Zusammenlebens entstanden. Zugleich wird aufgezeigt, wie der kirchliche Beitrag zur Abwehr von spaltenden oder zerstörerischen Kräften im Menschen und in Gesellschaften gestaltet sein kann und theologisch begründet ist. Der an den Anfang des Dokuments gestellte Hinweis auf Zusammenarbeit mit nichtchristlichen Religionen in diesem Bereich wird allerdings nicht aufgegriffen oder gar entfaltet. Nur an zwei Stellen wird ein über die Orthodoxie bzw. über andere christliche Kirchen hinausgehender Horizont eröffnet:

Nous croyons fermement que pour ce faire c'est l'amour qui galvanisera la volonté des Églises orthodoxes afin qu'elles puissent, en collaboration avec leurs frères des autres Églises et Confessions chrétiennes et avec tous les hommes, donner aujourd'hui leur témoignage – témoignage de foi et d'amour – dans un monde qui, peut-être plus que jamais, on a besoin. (...). Les Églises orthodoxes lancent un appel au monde entier afin que tous collaborent à établir l'amour et la paix entre les hommes et les peuples.²¹

1.2.2 Arbeit und Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz

Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz fand am 28.10. - 6.11.1986 in Chambésy statt. Bei den Beratungen wurde das Thema der sozialen Verantwortung der Kirche und einer Zusammenarbeit mit nichtchristlichen Religionen nicht nur aufgegriffen, sondern wesentlich gegenüber dem 1976 erreichten Stand entfaltet. Das entsprechende Dokument „La contribution de l'Église orthodoxe à la réalisation de la paix, de la justice, de la liberté, de la fraternité et de l'amour entre les peuples, et à la suppression des discriminations raciales et autres“²² steht dem Text der von der vorbereitenden Kommission erarbeiteten Vorlage nahe, enthält

²⁰ Epispepsis N° 354 (1.4.1986), S. 2–17 (11).

²¹ Epispepsis N° 354 (1.4.1986), S. 2–17 (17).

²² Die Beschlüsse sind publiziert in: Epispepsis N° 369 (15.12.1986), S. 2–28. Eine qualitätsvolle deutsche Übersetzung bietet Una Sancta 42 (1987), S. 4–28; dennoch wird im Folgenden durchgängig der französische Text von „Epispepsis“ zugrunde gelegt, um einen Vergleich mit den Dokumenten der vorbereitenden Kommission zu erleichtern.

jedoch auch dieser gegenüber bemerkenswerte Weiterentwicklungen. Nach nochmaliger Wiederholung des Textes zum 10. Tagesordnungspunkts eines künftigen Konzils löst sich der Text von der den Vorlagen von 1976 bzw. der vorbereitenden Kommission und stellt lapidar fest:

Il va de soi que cette préoccupation n'est pas seulement celle de l'Église orthodoxe. La question de la paix concerne tous les chrétiens, toutes les religions et, sous diverses formes et variantes, rejoint les préoccupations de l'humanité tout entière.²³

Die in dieser Textpassage festgehaltene Weitung des Horizonts wird erreicht durch einfache Einfügung von „toutes les religions“ in den Text. Der dadurch einmal gewonnene weite Blickwinkel wird in der Folge weitergetragen. Im Abschnitt A. 4. steht zwar zunächst ganz eine innerchristliche Zusammenarbeit zum Schutz des Wertes der menschlichen Person im Mittelpunkt; im Abschnitt A. 5. wird der Gedanke jedoch konsequent weitergeführt:

La reconnaissance commune de la valeur éminente de la personne humaine peut servir de présupposé à une collaboration plus large en ce domaine. A cet égard, l'expérience acquise par les Églises orthodoxes peut être également mise à profit. Tout ceci constitue la vocation de chaque homme à oeuvrer de manière pacifique et créative. Les Églises orthodoxes locales, en étroite collaboration avec les fidèles – aimant la paix – des autres religions du monde, considèrent qu'il est de leur devoir d'oeuvrer pour la paix sur terre et pour l'établissement de relations fraternelles entre les peuples. Les Églises orthodoxes sont appelées à contribuer à la concertation et à la collaboration interreligieuses et, par ce biais, à la suppression du fanatisme de toutes parts; par là elles oeuvreront en faveur de la réconciliation des peuples et du triomphe des biens que constituent la liberté et la paix dans le monde, au service de l'homme contemporain, indépendamment des races et des religions. Il va de soi que cette collaboration exclut tout syncrétisme ainsi que toute tentative d'une religion de s'imposer aux autres.²⁴

Die Textpassage enthält eine bemerkenswerte Konkretisierung in der Feststellung einer ausdrücklichen *Pflicht* zur interreligiösen Verständigung und zur Zusammenarbeit mit Gläubigen anderer Weltreligionen. Der Ansatzpunkt für eine praktische Umsetzung wird in gemeinsamen Anstrengungen mit allen Menschen guten Willens und auf allen Ebenen gesehen; ein solches Vorgehen wird als „Dienst“ und als Antwort auf Gottes Gebot erkannt:

²³ Episkepsis N° 369 (15.12.1986), S. 2–28 (18).

²⁴ Episkepsis N° 369 (15.12.1986), S. 2–28 (19). Englische Übersetzung vgl. Viorel Ionita, Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church, aaO, S. 159f. Deutsche Übersetzung vgl. Anastasios Kallis, Auf dem Weg zu einem Heiligen und Großen Konzil, aaO, S. 541.

6. Nous sommes persuadés que, associés à l'oeuvre de Dieu, nous pouvons progresser dans ce ministère en commun avec tous les hommes de bonne volonté qui se vouent à la recherche de la paix véritable pour le bien de la communauté humaine, au niveau local, national et international. Ce ministère est un commandement de Dieu (Mt 5,9).²⁵

Im Abschnitt F über Rassendiskriminierung und andere Formen der Diskriminierung enthält u. a. der Absatz 2. eine klare Verurteilung von Diskriminierung in jeder Form, darunter eine solche von Minderheiten. Das Stichwort „Minderheiten“ wird im folgenden Abschnitt F. 3. aufgegriffen und zu einem ganz grundsätzlichen Bekenntnis zu Pluralismus erweitert, das kein Vorbild in den Texten der vorbereitenden Kommission hat:

3. Une minorité, qu'elle soit religieuse, linguistique ou ethnique, doit être respectée pour ce qu'elle est. La liberté de l'homme est liée à la liberté de la communauté à laquelle il appartient. Toute communauté doit évoluer et se développer selon ses caractéristiques propres. A cet égard le pluralisme devrait régler la vie de tous les pays. L'unité d'une nation, d'un pays ou d'un Etat devrait être comprise comme le droit à la différence des communautés humaines.²⁶

Am Ende des Abschnitts F. 4. heißt es insbesondere im Blick auf religiösen Pluralismus zusammenfassend:

(...) L'Orthodoxie confesse que chaque être humain – indépendamment de sa couleur, de sa religion, de sa race, de sa nationalité et de sa langue – est porteur de l'image de Dieu, qu'il est notre frère ou notre soeur, membre à part égale de la Famille humaine.²⁷

Den Abschluss bildet ein Appell, der wörtlich aus der Kommissionsvorlage übernommen wurde:

Les Églises orthodoxes lancent un appel au monde entier afin que tous collaborent à établir l'amour et la paix entre les hommes et les peuples.²⁸

Im Ergebnis schöpft der Beschlusstext der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz aus der Vorlage der vorbereitenden Kommission, führt aber zugleich an entscheidenden Punkten deutlich über diese hinaus. Die theologischen Begründungen bzw. Verankerungen eines kirchlichen Engagements für Frieden, Freiheit,

²⁵ Episkepsis N° 369 (15.12.1986), S. 2–28 (19).

²⁶ Episkepsis N° 369 (15.12.1986), S. 2–28 (23).

²⁷ Episkepsis N° 369 (15.12.1986), S. 2–28 (24).

²⁸ Episkepsis N° 369 (15.12.1986), S. 2–28 (26). Vgl. dazu die identische Formulierung im Kommissionsdokument Episkepsis N° 354 (1.4.1986), S. 2–17 (17).

Gerechtigkeit und andere zentrale christliche Werte sind klar, eindrücklich und in ihrer Vielfalt aufgezeigt. Auf seine Art stellt damit auch der Beschlusstext D ein theologisches Kompendium orthodoxer Bemühungen um den Menschen, für dessen Würde und für fundamentale Werte menschlichen Lebens und Zusammenlebens dar, wie es bereits für das Kommissionsdokument festgehalten wurde. Zugleich werden die Beiträge der Orthodoxie zur Verwirklichung dieser Werte mit klaren Aussagen für eine Zusammenarbeit mit anderen Christen und ebenso für eine interreligiöse Zusammenarbeit geöffnet. Der renommierte orthodoxe Theologe Olivier Clément würdigt diesen bei der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz erreichten Fortschritt mit den Worten:

Je le dis tout net: il a fallu beaucoup de courage, beaucoup de force d'âme aux évêques des pays de l'Est pour collaborer à la rédaction de ces pages et pour les signer. Ici, l'Esprit a soufflé.²⁹

1.2.3 Erste Schritte zur Umsetzung der Konferenzbeschlüsse von 1986

Das 1986 formulierte klare Bekenntnis der orthodoxen Kirchen zur interreligiösen Verständigung und zur Zusammenarbeit mit Gläubigen anderer Weltreligionen darf im Ergebnis als Grundlage³⁰ für entsprechende Bemühungen der Orthodoxie gelten. Zur Umsetzung des Beschlusses wurden zugleich konkrete Schritte eingeleitet: Mit der Vorbereitung und Führung solcher interreligiösen Gespräche wurde das Sekretariat für das Panorthodoxe Konzil in Chambésy und dessen Leiter, Metropolit Damaskinos Papandreou, beauftragt.³¹ Dadurch erhielt die

²⁹ Kommentar von Olivier Clément zum Vierten Text der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz in: *Episkepsis* N° 376 (15.4.1987), S. 7–13 (8). Clément macht in seinem Beitrag auch einige kritische Anmerkungen. Seine Auseinandersetzung mit den theologischen Grundlagen des Textes versäumt dennoch nicht eine Anerkennung des erreichten Fortschritts und eine Akzentuierung der bedeutsamsten Punkte; vgl. für die hier hervorgehobenen Textabschnitte besonders aaO, S. 10 ff. Vgl. auch ein Interview mit Olivier Clément in: *Service Orthodoxe de Presse* N° 117 (April 1987), S. 13–25; dieses Interview ist mit dem voran stehend zitierten Kommentar nahezu identisch, vgl. zum hier besonders fokussierten Vierten Dokument aaO, S. 21 ff.

³⁰ Art. 16 des „Règlement des Conférences panorthodoxes préconciliaires“ bestimmt: „(...) Les décisions des Conférences panorthodoxes préconciliaires sur chacun des thèmes à l'ordre du jour ont un caractère préparatoire au saint et grand Concile. De ce fait, bien que reflétant la tradition orthodoxe authentique sur les thèmes en question, elles n'ont pas l'autorité d'engager directement les Églises locales avant que le saint et grand Concile ne se soit prononcé“, vgl. *Episkepsis* N° 369 (15.12.1986), S. 2–5 (4 f). Damit hat der Text keine bindende Wirkung, stellt aber – provisorisch, d. h. bis zu einer Entscheidung des künftigen Konzils – eine authentische Auslegung der orthodoxen Tradition dar. Deshalb hat er trotz des formalen Vorbehalts wegweisende Bedeutung für die Praxis der orthodoxen Kirchen.

³¹ Athanasios Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche*, Lembeck Frankfurt a.M., 4. Aufl. 2003, S. 127.

künftige interreligiöse Verständigung und Zusammenarbeit zwischen Orthodoxie und Islam eine panorthodoxe Facette. Wie zu zeigen sein wird, setzte Metropolit Damaskinos Papandreou rasch und tatkräftig Akzente, um die Thematik der interreligiösen Verständigung und Zusammenarbeit insbesondere mit dem Islam für die Orthodoxie zu erschließen und dabei den orthodoxen Bemühungen klare Ausrichtung und Ziele zu vermitteln. Eine plötzliche Erkrankung des Metropoliten Damaskinos Papandreou machte im Jahr 2001 organisatorische Veränderungen notwendig: Metropolit Emmanuel von Rhegion, später Metropolit von Frankreich, wurde neuer Beauftragter des Ökumenischen Patriarchats für den interreligiösen Dialog mit dem Islam. Metropolit Emmanuel ist zugleich Leiter des „Liaison Office of the Orthodox Church to the European Union“ in Brüssel,³² weshalb das Brüsseler „Bureau des affaires interreligieuses et interculturelles du Patriarcat Oecuménique“ die Betreuung der früher örtlich in Chambésy angesiedelten interreligiösen Bemühungen weiterführte.

1.3 Zur Interpretation der panorthodoxen Beschlussfassungen von 1976 und 1986

1.3.1 Die Beschlüsse von 1976 und ihr zeitgeschichtliches Umfeld

Die I. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hatte 1976 die Tür zu einer neuen Form von positiver Auseinandersetzung der Orthodoxie mit anderen Weltreligionen geöffnet: Zusammenarbeit mit den Gläubigen anderer Religionen sollte künftig den Umgang miteinander prägen. Dazu enthält der Beschluss eine Absichtserklärung zur Zusammenarbeit mit anderen Religionen in einer näher bestimmten Zielsetzung, nämlich um Fanatismus auszurotten, um Versöhnung der Völker zu erreichen, um Frieden und Freiheit in der Welt zu bewahren und zwar im Dienst an der Menschheit, ohne Unterscheidung zwischen Rasse und Religion.³³ Erinnert sei daran, dass auch der 10. Tagesordnungspunkt eines künftigen Heiligen und Großen Konzils, der bei der Konferenz 1976 formuliert wurde, den Beitrag der orthodoxen Lokalkirchen zur Verwirklichung der christlichen Ideale Frieden, Freiheit, Brüderlichkeit und Liebe unter den Völkern sowie Beiträge zur Überwindung von Rassendiskriminierung umfasste.³⁴ Schaut man diese Beschlüsselemente zusammen, zeigt sich ein starker Akzent, den die I. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz im Bereich des sozialen Engagements der Kirche gesetzt

³² George C. Papademetriou, *Contemporary Dialogue between Orthodox Christians and Muslims*, in: ders., *Two Traditions, One Space*, Somerset Hall Press Boston 2011, S. 224.

³³ Vgl. Episkepsis N° 159 (15.12.1976) „Décisions“, S. 8–14 (11f).

³⁴ Vgl. Episkepsis N° 159 (15.12.1976) „Décisions“, S. 8–14 (9).

hat. Dabei werden diese Bemühungen als ein Dienst, d. h. letztlich als Zeugnis gelebten Glaubens der orthodoxen Kirche, vorgestellt. Der Weg zur Verwirklichung dieser Ziele wird – nach dem Text der Absichtserklärung – in einer religionsübergreifenden Zusammenarbeit gesehen. Diese konkret-praktische Seite der künftigen orthodoxen Beiträge ist im Text so eindeutig fokussiert, dass das Stichwort „Dialog“ in diesem Zusammenhang gar nicht auftaucht.

Die von der I. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz vorgenommene Zielbeschreibung erfolgte in einem bestimmten zeitgeschichtlichen Umfeld. Es war politisch nach wie vor geprägt vom Ost-West-Gegensatz. Im Verhältnis der christlichen Kirchen trugen die Bemühungen um einen ökumenischen Dialog erste Früchte. Die sowjetische Religionspolitik erlaubte den orthodoxen Kirchen ihres Machtbereichs – auch aus politischem Kalkül – die Aufnahme von internationalen Kontakten, zu anderen orthodoxen und nichtorthodoxen Kirchen. Jede dieser Entwicklungslinien hat ihre eigene Geschichte. Es ist hier weder möglich noch beabsichtigt, diese nachzuzeichnen. Ziel der folgenden Abschnitte ist vielmehr aufzuzeigen, dass die panorthodoxen Beschlüsse von 1976 nicht isoliert stehen, sondern auf vielfältige Weise – thematisch wie in ihrer Diktion – in zeitgeschichtliche Zusammenhänge eingebettet sind:

1.3.1.1 Einbettung in die Bemühungen um eine Überwindung des Ost-West-Gegensatzes

Über viele Jahre hatte es politische Bemühungen in Gestalt von internationalen Begegnungen, Initiativen und Konferenzen gegeben, um den Ost-West-Gegensatz und seine Kennzeichen „Blockdenken“, „Rüstungswettlauf“, „Stellvertreterkriege“ usw. zu überwinden. Bestehende Gegensätze sollten in einer neuen Annäherung der politischen Blöcke einer Lösung zugeführt werden. 1975, ein Jahr vor der panorthodoxen Beschlussfassung, ging der Vietnamkrieg zu Ende. Im selben Jahr brach im Libanon ein Bürgerkrieg aus, bei dem die gegeneinander kämpfenden Gruppen nach ihrer Religionszugehörigkeit identifiziert und benannt wurden. Vor allem aber schloss 1975 die „Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa“ eine erste Phase ihrer mehrjährigen Arbeit mit der „Schlusserklärung von Helsinki“ ab. Damit keimte neue Hoffnung auf, dass der Geist ideologisch-politischer Abgrenzung einem Geist versöhnlicher und friedlicher Zusammenarbeit Platz machen würde. Der Text der Schlussakte enthält einige Passagen, die von den leitenden Werten bzw. Grundlagen handeln:

In Abschnitt I. a) erklären die Teilnehmerstaaten „...unter Bekräftigung ihrer Verpflichtung zu Frieden, Sicherheit und Gerechtigkeit und zur stetigen Ent-

wicklung freundschaftlicher Beziehungen und der Zusammenarbeit“³⁵ eine Reihe von Prinzipien einhalten zu wollen. In Abschnitt I. a) VII. wird ein Teil dieser Prinzipien wie folgt konkretisiert:

Die Teilnehmerstaaten werden die Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion achten. Sie werden die wirksame Ausübung der zivilen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen sowie der anderen Rechte und Freiheiten, die sich alle aus der dem Menschen innewohnenden Würde ergeben und für seine freie und volle Entfaltung wesentlich sind, fördern und ermutigen. (...). Die Teilnehmerstaaten anerkennen die universelle Bedeutung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, deren Achtung ein wesentlicher Faktor für den Frieden, die Gerechtigkeit und das Wohlergehen ist, die ihrerseits erforderlich sind, um die Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen und der Zusammenarbeit zwischen ihnen (...) zu gewährleisten. (...) Auf dem Gebiet der Menschenrechte und Grundfreiheiten werden die Teilnehmerstaaten in Übereinstimmung mit den Zielen und Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen und mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte handeln.³⁶

Im Abschnitt „3. Zusammenarbeit und Austausch im Bereich der Kultur“ der Schlussakte von Helsinki gehen die Teilnehmerstaaten eine Reihe weiterer Selbstverpflichtungen ein und zwar „in der Überzeugung, dass eine solche Festigung ihrer gegenseitigen Beziehungen zur Bereicherung einer jeden Kultur beitragen wird, unter Achtung der Eigenart einer jeden (...)“.³⁷

Ein Vergleich des Beschlusstextes der I. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz von 1976 und der Schlussakte von Helsinki zeigt, dass mehrere zentrale Begriffe wörtlich in beiden Dokumenten hervorgehoben werden, nämlich „Zusammenarbeit“, „Frieden“ und „Freiheit“. Die Zielsetzung zur „Beseitigung der Rassendiskriminierungen“ bzw. „ohne Unterscheidung zwischen Rasse und Religion“ des Beschlusstextes stimmt inhaltlich mit der Formulierung „ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion“ im Schlusssdokument von Helsinki überein. Während die Schlussakte von Helsinki eine individuelle Dimension und eine universale Dimension erfasst, ist der Fokus des Beschlusstextes primär universal auf „Menschheit“ ausgerichtet. Das

35 Vgl. Österreichisches Helsinki-Komitee (Hannes Tretter), KSZE. Die Abschlussdokumente der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa Helsinki 1975 und der Nachfolgekonzferenzen Belgrad 1978 und Madrid 1983, Hermann Böhlhaus Wien/Köln/Graz 1984, S. 25. Der Text der Schlussakte von Helsinki (1975) ist auf der Homepage der „Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OECD)“ online zugänglich unter www.osce.org/de/mc/39503?download=true (pdf-Datei, abgerufen 19.8.2014).

36 Österreichisches Helsinki-Komitee (Hannes Tretter), KSZE, aaO, S. 29f.

37 Österreichisches Helsinki-Komitee (Hannes Tretter), KSZE, aaO, S. 84.

Schlussdokument von Helsinki spricht vom Ziel der „Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen“. Diese Formulierung zeigt eine gewisse ideelle Nähe zum Begriff „Brüderlichkeit“ des Textes der I. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz; ersterer Sprachgebrauch ist jedoch säkular-politischer Natur, während „Brüderlichkeit“ vom kirchlichen Sprachgebrauch gekennzeichnet und spezifisch evangeliumsgemäß gewählt ist. Dies gilt erst recht für den Begriff „Liebe zwischen den Völkern“: diesem Sprachgebrauch der Vorbereitungskommission lässt sich weder eine entsprechende Formulierung, noch eine inhaltlich-gedanklich vergleichbare Parallele im Text der Schlussakte von Helsinki gegenüberstellen. Dasselbe ist für die Interpretation entsprechenden Handelns der Orthodoxie als „Dienst“ festzuhalten. Der Grund für diese Divergenz ist in der spezifisch christlichen und kirchlichen Verwurzelung der I. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz zu suchen, während sich die Konferenz von Helsinki an der Charta der Vereinten Nationen und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte orientiert.

Es gibt keine Indizien für eine textliche Abhängigkeit zwischen der Schlussakte von Helsinki und dem kurzen Text der I. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz von 1976. Dennoch ließ sich eine – teils begriffliche, teils gedankliche – Nähe von Formulierungen beider Texte beobachten, die in denselben zeitgeschichtlichen Aufbruch und auf eine vergleichbare Wertorientierung verweist. Diese Wertorientierung erscheint im einen Fall allerdings in einer säkular-politischen Form, im anderen Fall in ihrer ursprünglichen, kirchlich-evangeliumsgemäßen Form, sichtbar vor allem am Sprachgebrauch „Brüderlichkeit“, „Liebe zwischen den Völkern“ und „Dienst“. Die Schlussakte von Helsinki 1975 markiert die Wende von einer Zeit politischer Abgrenzung und Konfrontation hin zu einer Phase wiederentdeckter Gemeinsamkeiten und der Öffnung. Drückende Menschheitsprobleme sollten in neuem Geist einer politischen Lösung zugeführt werden. Die orthodoxe Kirche hat in diesem zeitgeschichtlichen Wandel Übereinstimmungen zwischen den die Politik leitenden Grundwerten und ihrer eigenen Sendung erkannt; sie beabsichtigt, einen eigenen – spezifisch kirchlichen – Beitrag für das Erreichen derselben Ziele zu leisten. Vorausschauend hat sich die Orthodoxie dabei grundsätzlich für eine Zusammenarbeit auch mit Gläubigen anderer Religionen geöffnet.