

Orden und Kongregationen als Wegbereiter des interreligiösen Dialogs

Anja Middelbeck-Varwick

Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate* (1965) veränderte den Blick der katholischen Kirche auf die anderen Religionen in grundlegender Weise. Ihre überaus große Bedeutung für die Entwicklung der spezifischen interreligiösen Dialoge in den Jahrzehnten nach dem Konzil ist vielfach gewürdigt worden. Hingegen findet der Weg zu dieser Erklärung jenseits der Erörterung der konkreten Textgenese weit weniger Beachtung: Wie kommt es überhaupt dazu, dass das Konzil den Perspektivwechsel in Bezug auf die anderen, so genannten „nichtchristlichen“, Religionen vollzieht und eine neue positive Bezugnahme ermöglicht? Dies gilt es für die Zeit vor dem Konzil näher zu beleuchten.

Wer danach fragt, wer die Wegbereiter der religionstheologischen Aussagen des Konzils waren, wird sehr schnell aufmerksam werden auf die besondere Rolle der Orden. Doch sind es nicht primär die jeweiligen theologisch-spirituellen Profile der jeweiligen Gemeinschaften, die die Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen ausmachen. Vielmehr verweben sich die monastischen Prägungen der Ordensleute in vielfacher Weise mit ihren missionarischen Erfahrungen in den jeweiligen geographischen und kulturellen Kontexten. Um den Paradigmenwechsel des Konzils zu verstehen, ist es überaus lohnend, neben den Implikationen einer spezifischen Ordensfrömmigkeit oder eines spezifischen Begegnungsraums die Motive, Haltungen und Lernprozesse einzelner Akteure zu betrachten. Im Folgenden seien daher, entlang der so genannten „Weltreligionen“, vier Porträts von Ordensmännern aus der Zeit vor dem Konzil exemplarisch gezeichnet. Orientiert an der Konzilserklärung



Prof. Dr. Anja Middelbeck-Varwick, Juniorprofessorin für Systematische Theologie an der Freien Universität Berlin

wird mit den Entwicklungen im Gespräch mit dem „Hinduismus“ und „Buddhismus“ begonnen, um dann auf die veränderten Bezugnahmen zu den beiden monotheistischen Traditionen, Islam und Judentum, zu sprechen zu kommen.

I. Zum Dialog mit dem „Hinduismus“

Im Vorfeld des Konzils gab es nur wenige Kontaktzonen zu den religiösen Traditionen des Hinduismus. Ein gewisses Expertenwissen über die indische Philosophie wuchs zwar über die Jahrhunderte an, doch war die katholische Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts

noch weit davon entfernt, den Religionen Indiens, Japans oder Chinas eine Heilsbedeutung zuzugestehen. Das Wahre und Gute, das in den nichtchristlichen Religionen begegnet, zu würdigen oder überhaupt eine lehramtliche Auseinandersetzung mit den außerchristlichen und außerkirchlichen Glaubensweisen zu unternehmen, lag nicht im Interesse des kirchlichen Lehramts. Vor allem durch die Ordensleute in den Missionen wandelte sich schließlich sehr allmählich das vormals exkludierende Verständnis der Kirche, das für die Untertaufen nur den Begriff des Heidentums kannte, hin zu vorsichtigen Öffnungen. So z.B. wirkten in Indien zwei französische Benediktiner, die für ein sich wandelndes Verständnis der hinduistischen Traditionen zu nennen sind: Jules Monchanin (1895-1957) und Henri Le Saux (1910-1973). So lohnend auch ihr Porträt wäre, für die zu beschreibende Linie zum Konziltext sei ein Jesuit ausgewählt, der ebenfalls als Mittler zwischen Christentum und Hinduismus gelten kann und für seine Dialogarbeit in Indien bisher kaum hinreichend gewürdigt wurde: Pater Josef Neuner.

Josef Neuner SJ (1908-2009): Brückenbauer und Berater des Konzils.

Josef Neuner wurde 101 Jahre alt, so dass über sein Wirken im Allgemeinen viel zu berichten wäre, doch sei nur die Zeit bis zum Konzil betrachtet: Josef Neuner wurde 1908 in Feldkirch/Vorarlberg geboren und trat dort 1926 in den Jesuitenorden ein. Sein Studium der Theologie absolvierte er in Valkenburg, das Studium der Philosophie an der Hochschule für Philosophie in Pullach. 1936 wurde er in München zum Priester geweiht. Der begabte Student stand bereits im Studium mit späteren Größen in Kontakt, in einer Zeit, in der sich massive theologische Umbrüche abzeichneten. Zu seiner eigenen Überraschung wurde er für die Mission in Indien bestimmt und unterrichtete seit 1938 Dogmatik in Pune, im kolonial besetzten Indien: Ihm begegnete hier, wie er schreibt, eine koloniale Theologie, die ganz von europäischen Maßstäben geleitet war, was er als sehr problematisch empfand. Der Krieg brachte es mit sich, dass Neuner als Nicht-Brite sieben Jahre in Internierungslagern verbringen musste. Diese langen Jahre nutzte er, um die indische Religion, die Schriften und Traditionen zu studieren und die hierfür notwendigen Sprachen zu erlernen; er wollte die indische Spiritualität und Kulturgeschichte begreifen. Er nannte die Jahre im Rückblick sein „zweites Noviziat“.

Nach einer kurzen Zeit in Goa kehrte Neuner nach dem Krieg 1948 zunächst nach Europa zurück, um an der Gregoriana ein Promotionsstudium aufzunehmen. Die Wahl seines Themas ist bemerkenswert, handelt es sich doch um eine komparative Studie mit dem Titel „Die Opferlehre der Bhagavadgita“, ein Vergleich zum biblisch-christlichen Opferverständnis. Promoviert kehrte Neuner 1950 nach Pune zurück und baute dort das Päpstliche Zentralseminar auf. Er erreichte bald eine grundlegende Neuausrichtung der philosophisch-theologischen Studien in Indien, die den Erfordernissen der Ortskirche angepasst und zugleich ignatianisch durchformt waren.

In der Zeit des Konzils wurde er an den vorbereitenden Beratungen der indischen Bischofskonferenz beteiligt und begleitete zu Beginn des Konzils den örtlichen Bischof als Berater. Neuner war an der Ausarbeitung von *Nostra Aetate* und des Missionsdekrets „*Ad gentes*“ beteiligt. Maßgeblich befasste er sich auch mit dem Dekret über die Ausbildung der Priester „*Optatum totius*“. Der Ergänzungsband zum Lexikon für

Theologie und Kirche (LThK 2) enthält seinen Kommentar hierzu, der zu lesen von seiner theologischen Sorgfalt und Verlässlichkeit ebenso zeugt wie von seiner Offenheit und seinem Gespür für den Geist des Konzils und seiner Ideen, zu deren Träger er fortan wurde.

Er selbst gewichtet aber die Mitarbeit an den anderen beiden Dekreten als für ihn weitaus bedeutsamer. Auch zu *Nostra Aetate* hat Neuner 1966 einen englischsprachigen Kommentar verfasst. Lediglich in einem Satz nimmt *Nostra Aetate* auf den Hinduismus Bezug. Dieser liest sich, wie Neuner selbst urteilt, zwar wertschätzend, aber bleibt ob seiner Allgemeinheit unzureichend. In den frühen Konzilskommentaren wird sodann eher eine ergänzende religionskundliche Annäherung an die hinduistischen Traditionen vorgenommen; analytisch-wertende Aussagen zu diesem Satz finden sich dort kaum. Die Kommentierung müht sich, deskriptiv einige Hauptmerkmale, Prinzipien und Praktiken zu benennen und historisch zu ordnen. Interessant daran ist die Filterung derjenigen Inhalte, die man für vermittelbar mit dem Christentum hält.

Noch bevor *Nostra Aetate* verabschiedet wurde, fand 1964 in Bombay der Eucharistische Weltkongress statt, Josef Neuner hatte hier die Rede Paul VI. formuliert. Im Umfeld des Kongresses zeigte sich, dass mehr als der Konziltext festhält, keinesfalls möglich gewesen wäre: „So hatte ich ein Seminar vorbereitet, in dem Theologen und Missionare, die in Indien tätig waren, zusammen kommen sollten, um im Lichte des Konzils über unsere Arbeit nachzudenken. ... Der Zeitpunkt des Seminars war wohl etwas verfrüht. Es ist verständlich, dass die Missionare, die teilnahmen, große Schwierigkeiten hatten, in neuer, verbindlicher Weise über andere Religionen zu sprechen, die sie bis dahin als ihre Widersacher betrachteten.“

In der Folgezeit lag Neuner die Erneuerung der Priesterausbildung am Herzen, die Umsetzung der Konzilsideen findet sich deutlich ausgedrückt in den Weisen, wie er in die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola einwies. Vor allem die Neuformung des indischen Klerus und der dortigen Ordensleute und auch sein Gesamtprogramm der Neuorganisation der vielschichtigen indischen Kirche mittels innerkirchlicher Dialogprozesse veränderte die Situation der indischen Ortskirche nachhaltig.

II. Zum Dialog mit dem Buddhismus

Auch die westliche Buddhismus-Forschung setzt erst etwa in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts ein. Für die Zeit des Konzils wäre als Experte des Buddhismus vor allem Henri de Lubac SJ (1896-1991) zu berücksichtigen, der große Theologe und einflussreiche Reformator; ebenso der Jesuit Heinrich Dumoulin (1905-1995) mit seinen großen historischen Forschungen und beeindruckenden Schriften zum Zen-Buddhismus. Doch sei das zweite Porträt jenseits dieser beiden bedeutenden Wegbereiter einem Mann gewidmet, der gemeinhin und im Vergleich zu den beiden Erstgenannten eher als „Praktiker“ gilt und der in Europa nur bestimmten Kreisen bekannt ist, die mit der Zen-Meditation vertraut sind, weniger den Theologinnen und Theologen gemeinhin: Hugo Lasalle SJ.

Hugo Makabi Enomiya-Lassalle (1898-1990). Lassalle wurde 1889 in Westfalen geboren, unter dem Namen Makabi Enomiya wurde er 1948 japanischer Staatsbürger. Er war nach dem Ersten Weltkrieg in den Jesuitenorden eingetreten und studierte wie Neuner in

*Interreligiöser, künstlerischer Dialog:
P. Dr. Saju George SJ aus Kalkutta ...*

Valkenburg. 1927 absolvierte er das Tertiariat, in dem er auch in die christliche Mystik eingeführt wurde, was ihn auch über diese Zeit hinaus prägte. Hinzu kam, dass Lasalle sich schon vor Aufnahme des Studiums mit den ignatianischen Schriften befasst hatte. 1929 ging er in die Ordensmission nach Japan, in die Slums von Hiroshima. In Japan wurde von politischer Seite der Schintoismus und Neokonfuzianismus gefördert, wohingegen der Buddhismus benachteiligt wurde. Lasalle verbrachte dann zehn Jahre in Tokio, um auch hier soziale Dienste in den Armenvierteln zu leisten; 1939 wurde er Generalvikar von Hiroshima. Lasalle wollte ein Christentum in japanischer Form, hier von war er angetrieben: So ließ er beispielsweise die Kapelle in Nagatsuka, im Noviziat der Jesuiten, im japanischen Stil errichten, inklusive eines Raumes für die Tee-Zeremonie. Schon

Nostra Aetate nennt Buddha und seine Lehren nicht, sondern beschreibt lediglich implizit die verschiedenen buddhistischen Wege.

1940 fragte er in Rom an, ob die Eucharistie in japanischer Sprache gefeiert werden dürfe und erwies sich auch in dieser Hinsicht als Wegbereiter des Konzils. Aufgrund verschiedener Begegnungen und der Teilnahme an einer Shinto-Zeremonie in den 1940er Jahren empfand Lasalle rasch, dass die Zen-Mönche in ihrer Askese ein Leben führten, das dem seinen ähnelte. Er hatte hier Nähe zwischen der christlichen Mystik, wie er sie auch im klösterlichen Leben erfuhr, und der Praxis der Zen-Mönche entdeckt. Hierüber, über diese Parallelen, hat Lasalle später, 1966, in dem Buch „Zen-Buddhismus“ systematisch reflektiert. 1961 war es ihm zunächst ordensintern verboten worden, katholischen Gläubigen Zen zu lehren.

Lasalle überlebte 1945 den Fall der Atombombe auf Hiroshima knapp, er flüchtete, begab sich auf Reisen, um Geld für die japanische Mission und den Bau der Friedenskirche von Hiroshima zu sammeln. Doch nachdem diese 1954 eingeweiht wurde, blieb es ihm zu seiner Enttäuschung verwehrt, die Pfarrei selbst zu übernehmen. 1956 entschloss er sich bei dem berühmten Zen-Meister Harada Sogaku zu lernen,

nahm regelmäßig am Sesshin bei ihm teil und übte sich so als Katholik, d.h. Nicht-Buddhist, in die Weisen des Zen-Buddhismus ein. Auf dem Konzil war Lasalle als Begleiter des Bischofs von Hiroshima anwesend. Er reiste nach der ersten Sitzungsperiode nach Indien, Burma und Thailand, um die „Vielstimmigkeit der religiösen Versenkungswege“ kennen zu lernen, das Konzil inspirierte ihn und veränderte ihn, so wie seine Perspektive auf die Konzilsteilnehmer einwirkte, wenngleich er nicht unmittelbar auf die Texte Einfluss nahm. Zum Buddhismus hatte das Konzil in der Erklärung *Nostra Aetate* wiederum nur einen Satz festgehalten, den vor allem Dumoulin entsprechend vorgefasst hatte. *Nostra Aetate* nennt Buddha und seine Lehren nicht, sondern beschreibt lediglich implizit die verschiedenen buddhistischen Wege, in sehr allgemein gefasster Weise. Bemerkenswert ist jedoch, dass das Konzil den Buddhismus eindeutig zu den Religionen zählt. Als Lasalles zuvor verbotenes Buch nach dem Konzil wieder erscheinen durfte, wurde es zu einem internationalen Bestseller. Als Leiter von Zen-Übungen hatte Lasalle fortan in Europa großen Zulauf, bis an sein Lebensende gab er Kurse; zunächst begründete er in den 1960er Jahren in den Bergen bei Tokyo ein christliches Zen-Meditationshaus. 1977 konnte das erste Zen-Meditationshaus in Europa eröffnen, in einem alten Franziskanerkloster in Deutschland in Dietfurt im Altmühltal, 1980 erhielt er von Yamada Rōshi die offizielle Erlaubnis, Zen zu lehren. Durch Lasalle hielt Zen besonders in Deutschland Einzug in die katholischen Ordenshäuser und Akademien.

Lasalle war davon überzeugt, dass die Möglichkeit, Gott (in der Meditation) zu erfahren, grundsätzlich allen Menschen offen steht, auch Nicht-Christen. Hierbei ging er von einer natürlichen Weise der menschlichen Gotteserkenntnis aus und vertrat die Ansicht, dass die Begegnung mit Gott, die Erfahrung des Absoluten, ein im Menschen vorhandenes Wirkungsprinzip sei. Lasalles Spiritualität war geprägt worden in unheilvollen Zeiten, als am ehesten die christliche Mystik noch Ausdruck von Gott zu geben verhalf. Für seine Bezugnahme auf den Buddhismus stellt er die Bedeutung der kontemplativen Erfahrung in den Vordergrund. Lasalle hatte schon früh erkannt, dass die überkommenen Weisen von Gott zu sprechen, sich in Theologie und Kirche nicht mehr recht vermitteln lassen wollten. Ihm war bewusst,

... lobte Gott mit christlichen und hinduistischen Tänzen.

dass das westliche Christentum in eine Krise geraten war und die Menschen nicht mehr ohne weiteres für den christlichen Glauben ansprechbar waren. Die Exerzitien des Ignatius von Loyola blieben für Lasalle die entscheidende Vorgabe für die geistliche Einübung: Er setzt diese in Beziehung zu den Weisen der Zen-Meditation, verschränkt sie, wo Übereinstimmendes auszumachen ist und wo sie einander sinnvoll ergänzen, markiert aber zugleich auch Differenzen. Sein Verdienst ist es, die meditative Erfahrung und Technik des Zen-Buddhismus (Sitzweise, Atembeobachtung, Beruhigung und Entleerung des Bewusstseins) für das Christentum fruchtbar gemacht zu haben. Vor allem seine Rolle als Begründer einer christlich-buddhistischen Vereinigung schon vor dem Konzil macht ihn zu einem Pionier des theologischen Austausches. Ziel blieb ihm in der Wertschätzung buddhistischer Spiritualität stets der Weg zu Christus.

III. Zum Dialog mit dem Islam

Es sei nun ein Sprung zu den monotheistischen Religionen erlaubt: Anders als im Verhältnis zu den ostasiatischen Religionen, die auf dem Konzil weitaus unaufgeregter und wohl auch weitaus uninformativer verhandelt wurden, stand es um das vielschichtige Beziehungsgeflecht von Muslimen, Juden und Christen. Der Passus, den das Konzil über die Muslime formuliert, *Nostra Aetate* 3, betont bewusst die Gemeinsamkeiten. Die Akteure im Vorfeld des Konzils allesamt auch nur namentlich ins Feld zu führen, ginge zu weit. Stellvertretend seien jedoch eine Reihe von islambezogenen Vernetzungstreffen erwähnt, die in den Jahrzehnten vor dem Konzil von den in Nordafrika tätigen Orden und Kongregationen abgehalten wurden: Ab 1956 wurden sie als „Journées romaines“ institutionalisiert und bis 1999 durchgeführt.

Journées romaines. Die „Journées romaines“ fanden seit 1956 alle zwei Jahre in Rom statt, zunächst im Generalat der Kongregation der Missionare Afrikas, bei den so genannten „Weißen Vätern“ in der Via Aurelia, später dann im von den Weißen Vätern begründeten

PISAI, dem „Institut Pontifical d'Etudes Arabes“. Die „Journées romaines“ waren eine konferenzartige Zusammenkunft derjenigen Ordensleute, die sich über das Zusammenleben mit Muslimen und Muslimen und über das christliche Verständnis des Islam grundlegend austauschen wollten; zunächst hatten sie entsprechend eher eine orientierende Funktion denn eine spezielle Leitfrage. Die Gründungsmitglieder waren sieben Ordensleute, die das erste Treffen einberiefen: zwei Weiße Väter, zwei Franziskaner, ein Dominikaner, ein Jesuit, ein Benediktiner und ein kleiner Bruder Jesu. Auch ging es um die Koordination der katholischen Präsenz, zunächst in den arabischen Ländern, und darum, die vielfach isolierten Erfahrungen der Orden, die die Häuser an ihren jeweiligen Standorten gewonnen hatten, zu kommunizieren. Ohne die „Journées romaines“, ihre Akteure und Reflexionen, hätte die kopernikanische Wende des Konzils in Bezug auf den Islam kaum stattgefunden. Sie waren schon im Vorfeld des Konzils redlich bemüht, eine neue, positive Sicht auf den Islam in die katholische Weltdeutung zu integrieren.

Als einer der Initiatoren dieser Treffen wird im Folgenden der Dominikanerpater Georges C. Anawati gewürdigt.

Georges Chahata Anawati OP (1905-1994). Der Dominikaner Georges C. Anawati hatte einen gewichtigen Einfluss auf *Nostra Aetate* 3. Sein Mitbruder Jean-Jacques Pérennès verfasste 2008 eine Biographie über Anawati, die den sprechenden Untertitel trägt: „Ein ägyptischer Christ und das Geheimnis des Islam.“ Die Tatsache, dass Anawati die muslimische Lebenswelt nicht allein textbasiert verhandelte, sondern sie ihm als arabischem Christen alltäglich vertraut war, „qualifizierte“ ihn in besonderer Weise dazu, dem Islam mit intensivem Interesse zu begegnen: Er war ihm gewogen und doch zugleich ernsthaft durch ihn herausgefordert.

Die Familie von Georges Anawati stammte aus Homs in Syrien und war griechisch-orthodox; sie war nach Alexandria eingewandert, wo Georges 1905 geboren wurde. Schon mit 16 Jahren wurde Anawati lateinisch-katholisch. Er studierte Chemie in Beirut und arbeitete

zunächst als Pharmazeut. 1934 war Anawati Dominikaner geworden und hatte philosophische und theologische Studien aufgenommen; 1939 wurde er zum Priester geweiht. Die Begegnungen mit Marie-Dominique Chenu (1885-1990) und Louis Massignon (1883-1962) dürften Ende der 1930er Jahre von maßgeblich prägender Bedeutung für Anawatis Hinwendung zu gründlichen islamischen Studien gewesen sein. Ein Studienaufenthalt in Algerien von 1941 bis 1944 ließ Anawati zudem eine Reihe von christlichen Ordenspersönlichkeiten treffen, die mit dem Islam befasst waren. Er lernte die „Weißen Väter“ Robert Caspar (1923-2007) und André De-meerseman (1901-1993) kennen und deren „Institut des belles lettres arabes“ (IBLA) in Tunis; auch begegnete er in Algier Louis Gardet, der zu den „Kleinen Brüdern Jesu“ gehörte und mit dem er später über die islamische Theologie und Mystik publizierte, als Anawati selbst zum renommierten katholischen Islam-Experten avanciert war.

Im Laufe der folgenden Jahrzehnte forschte er vor allem zu Ibn Rushd, al-Ghazzali und Ibn Sina. Insgesamt hinterließ er ein eindrucksvolles wissenschaftliches Werk zur islamischen Philosophie und Theologie. 1944 hatte Anawati in Kairo zusammen mit zwei anderen Dominikanern ein Team zur Erforschung des Islam gebildet, mit welchem sich das bis heute bestehende Institut Dominicaine d'Etudes Orientales (IDEO) auszuformen begann, dessen Direktor Anawati 1953 wurde. Auch schloss er sich 1944 einer christlich-muslimischen Dialoggruppe an, die von 1941 bis 1953 existierte: Das Treffen dieser Gruppe, der „Association des Frères sincères“, die sich zu den unterschiedlichsten Fragen von Religion, Philosophie und Wissenschaft austauschte, war ein Zirkel von Intellektuellen beider Religionen, der von Glaubensüberzeugungen getragen wurde. So endete diese

dialogische Zusammenkunft stets mit dem gemeinsamen (!) Gebet der beteiligten Christen und Muslime: „Wir kommen alle zu dir, Herr, mit einem Herzen von Dankbarkeit und Ehrfurcht, und wir bitten dich, uns deine ständige Hilfe zu gewähren, dein Licht, das uns auf den rechten Weg führt, möge uns lauter machen in der Anbetung, die wir dir erweisen, geleitet von der Führung deiner Gesandten und deiner Propheten, dass wir verwirklichen, was dir gefällt, damit jeder von uns treu bleibt seinem Glauben und seiner Religion, seinen Nächsten liebt und dass wir immer gemeinsam voranschreiten auf dem Weg des Fortschritts und des Gelingens.“

Auf den Text von *Nostra Aetate* nahm Anawati deutlich und unmittelbar Einfluss, zusammen mit den Weißen Vätern Joseph-Marie Cuoq (1917-1986) und Robert Caspar (1923-2007). Auch machte er gleich 1962 den Vorschlag, Muslime zum Konzil einzuladen; erst zur Abschlussfeier wurde dieses Anliegen aufgegriffen; hier waren einige Muslime anwesend. Am Konzil nahm er zunächst als Berater für das Einheitssekretariat und als delegierter Beobachter teil, erst gegen Ende des Konzils, als *Nostra Aetate* im Werden war, wurde er zusammen mit anderen Experten zum Berater beim Sekretariat für die Nichtchristen ernannt.

Anawati prägte hier zusammen mit anderen die wertschätzende Formulierung des Textes und steht in persona für die neue Sicht – als arabischer Christ zugleich außerhalb kolonialer oder missionarischer Interessenslinien, was die besondere Rolle, die er einnehmen konnte, mindestens teilweise erklärt. Der Text, auf dessen Kommentierung hier verzichtet werden muss, sei ob seiner großen Bedeutung als Magna Charta des katholisch-muslimischen Gesprächs, in diesen Tagen zumindest erinnert. Leitmotivisch lautet der erste Satz: „Mit Hochachtung betrachtet die

Eine Frucht von „*Nostra Aetate*“: Das Weltgebetstreffen am 28. Oktober 1986 mit Papst Johannes Paul II. in Assisi.

Kirche auch die Muslime, die den einzigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der die Menschen angesprochen hat.“

Ein Studienaufenthalt in Algerien von 1941 bis 1944 ließ Anawati zudem eine Reihe von christlichen Ordenspersönlichkeiten treffen, die mit dem Islam befasst waren.

Die zweite Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (LThK 2) enthält Anawatis lesenswerten „Exkurs zum Konzilstext über die Muslime“, der sehr heilsichtig die offenen Flanken des Textpassus über die Muslime beleuchtet. Die wichtige Funktion, die er im Kurswechsel der Sicht der Kirche auf den Islam und für eine beginnende christliche Islamtheologie spielt, spiegelt sich besonders in einem umfangreichen Doppelpartikel wieder, den er 1964 in der „Revue thomiste“ unter dem Titel „Vers un dialogue islamo-chrétien“ veröffentlichte, ein Rezensionenartikel zu neuerer islambezogener Literatur, den er mit vielen Richtigstellungen versah. Vor allem geht es ihm hierbei immer wieder darum, den Islam als eigenständiges Gegenüber wahrzunehmen, als einen gelebten Glauben. Dies findet auch Eingang in die orientierende Handreichung, die das Sekretariat für Nichtchristen 1969 veröffentlichte. Hier, in den „Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans“ heißt es: „Man wird den Islam nie wirklich verstehen, wenn man ihn nicht vor allem als einen Glauben sieht; man wird nie wirklich den Muslimen

Foto: kna/Ernst Herb

Für den Frieden beteten Vertreter aller großen Weltreligionen, kirchlicher Gemeinschaften und Naturreligionen.

als solchen begegnen, wenn man in ihnen nicht die religiösen Werte sieht, aus denen sie leben.“

Der Dominikaner Anawati ist in Bezug auf die islamische Tradition klar positioniert: Es geht ihm um eine Wende der Wahrnehmung des Islam. Ihn treibt die Frage um, wie überhaupt im christlichen Heilsverständnis ein angemessener Ort für den Islam gefunden werden kann.

IV. Zum Dialog mit dem Judentum

Ist schon das Feld der Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs kaum angemessen abzuschreiten, so gilt dies umso mehr in Bezug auf das gewandelte Verhältnis zum Judentum. Sehr viele Namen und Prozesse sind zu nennen, ohne die das Herzstück von *Nostra Aetate* nicht hätte verfasst werden können, allen voran Augustin Bea SJ (1881-1968) und Johannes Oesterreicher (1904-1993). Die Themen und Personenkreise sind so komplex, dass wiederum exemplarisch eine Person ausgewählt sei, anhand derer noch einmal ganz andere Aspekte der Zeit des Konzils und der Rolle der Orden für den Dialog erkennbar werden können.

Gregory Baum (geb. 1923). Das Leben von Gregory (Gerhard) Baum ist von überaus vielen Wechslen geprägt. Doch beginnen wir von vorn, in Berlin, wo Baum 1923 als Sohn einer zwar nominell jüdischen Familie geboren wird, in der aber Religion keine Bedeutung besaß. Baum äußert diesbezüglich, dass, wenn es überhaupt religiöse Prägungen gab, diese bestenfalls die des protestantischen Umfelds gewesen seien. Gleichwohl ist Baum aufgrund seiner jüdischen Wurzeln gezwungen, Berlin 1939 zu verlassen; er gelangt nach Kanada, studiert Physik und Mathematik. Doch bleibt er ein Suchender und findet nicht zuletzt in der Lektüre der *Confessiones* des

Augustinus und dessen Verständnis der göttlichen Gnade für sich eine tiefere Sinnggebung. Baum konvertiert zum römisch-katholischen Glauben im Jahr 1946 und tritt ein Jahr darauf in den Orden der Augustinus-Eremiten ein.

Baum beginnt nun, sich theologisch auseinander zu setzen, er studiert ab 1950 in Fribourg an der Ordenshochschule der Dominikaner, 1954 wird er geweiht, 1956 promoviert er mit einer Arbeit zur ökumenischen Frage der Einheit der Christen in päpstlichen Dokumenten des 20. Jahrhunderts. Danach will Baum zurück nach Kanada, doch muss er zunächst noch drei Jahre in der Schweiz verbringen. Erst 1960 beginnt er als Professor für Fundamentaltheologie in Toronto zu lehren, ab 1962 gibt er die Zeitschrift „The Ecumenist“ heraus und tritt so als Ökumeniker in Erscheinung. Als solcher wird er auch zum beginnenden Konzil gebeten, er wird Mitglied der Ökumenekommission unter Kardinal Bea und Peritus des Einheitssekretariats, so dass er sowohl für das Ökumenismusdekret als auch für die so genannte Judenerklärung relevante Beiträge lieferte.

Einen gewichtigen Anfang für die vielen wichtigen Religionsdialoge der Welt hatte die katholische Kirche 1965 für sich gemacht.

Baum widmet sich nach dem Konzil vielen weiteren theologischen, gesellschaftlichen und religionswissenschaftlichen Fragen als denen der Ökumene und des christlich-jüdischen Verhältnisses, auch verlässt er 1976 den Orden. Doch soll uns seine frühe Phase hier vornehmlich beschäftigen. 1961 hatte Baum das Buch „Die Juden und das Evangelium“ veröffentlicht, das einen Vorklang auf eine neue Israeltheologie bildet, die sich auf dem Konzil nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit den Thesen Baums formierte. Baum will neue Anordnungen im Verhältnis der Kirche zu Israel schaffen und antijüdischen Gedanken wehren. Er fordert dazu auf, ein neues theologisches Bewusstsein von der Verwiesenheit der Kirche auf Israel auszuprägen und entwirft eine entsprechende Bundestheologie, die die überkommenen Schemata der Substitution und der Verwerfung Israels hinter sich lässt. Es gelte, den kirchlichen Antijudaismus zu verurteilen und es sei eine gänzlich neue Haltung zum Judentum zu finden.

Baum gewann seine Positionen auch in intensiver Auseinandersetzung mit den Schriften von Jules Isaac (1877-1963). Als Jude hatte Isaac die Kirche 1960, genauer Papst Johannes XXIII., persönlich dazu aufgefordert, die tief verankerte christliche Judenfeindschaft aufzuarbeiten, um sie durch die Anerkennung der Verwurzelung der Kirche im Judentum zu überwinden. Baum griff die Anliegen Isaacs in kritischer Auseinandersetzung auf. Er selbst steht für eine neue, grundsätzlich veränderte christliche Sicht auf das Judentum und das Verhältnis von Kirche und Israel. Zur zweiten Vollversammlung des Einheitssekretariats legte er ein Exposé entsprechenden Inhalts vor. Dieses enthielt Aussagen wie etwa: Der Alte Bund ist nicht aufgehoben, die Juden sind nicht verworfen, Ursprung und Wesen der Kirche sind mit dem Volk Israel eng verbunden, der Antisemitismus ist zu verurteilen, Christen sollen Juden mit Liebe und Wertschätzung begegnen. Diese knappe Skizze verdeutlicht bereits, in welcher Spur Baums Theologie für das Konzil Bedeutung haben wird.

V. Orden – Zentren interreligiöser Kompetenz

Die vier knappen Porträts haben exemplarisch verdeutlicht, wie bedeutsam es für die interreligiöse Frage ist, die Orden als Akteure im Vorfeld des Konzils in den Blick zu nehmen. Es konnte gezeigt werden, dass nicht eine spezifische Ordensfrömmigkeit allein sie zu besonderen Wegbereitern von *Nostra Aetate* werden ließ. Vielmehr wird die religions-theologische Positionierung des Konzils durch eine Vielzahl von Faktoren vorbereitet: *Erstens* fordert in den Jahrzehnten vor dem Konzil das Faktum der zunehmenden Begegnung mit den Religionen der Welt generell eine kirchliche Antwort. Damit einher geht *zweitens* eine Zunahme der professionellen Reflexion der Glaubensinhalte der begegnenden Traditionen durch Angehörige der Orden einschließlich einer Öffnung für ihre positiven Gehalte. Diese ist *drittens* wiederum nur nachvollziehbar vor dem Hintergrund eines sich wandelnden Missions- und Kirchenverständnisses. Möglich wird sie *viertens* durch konkrete interreligiöse Lebenswege: Die „Großväter“ der heute weit ausdifferenzierten Dialoge waren begabte katholische Intellektuelle, interreligiöse Praktiker und Grenzgänger, die sich den neuen Fragen leidenschaftlich und suchend widmeten, überzeugt davon, dass das, was in den anderen Religionen „wahr und heilig“ ist, auch dem katholischen Glauben etwas zu sagen hat. Für die Ausformung der neuen Haltung des Konzils wäre an dieser Stelle aus der Geschichte der Frauenorden ebenfalls vieles einzuholen; an dieser Stelle sei dies zumindest als dringliches Desiderat angezeigt.

Abschließend sei bemerkt, dass zur Zeit des Konzils viele drängende Fragen hinsichtlich der anderen Religionen auch deshalb zur Antwort heranreifen, weil die bisherige Theologie keine tragfähigen Antworten auf sie anbot. Dies stellte sich für jeden der spezifischen Dialoge unterschiedlich dar, die Herausforderungen, Themen und Fragen waren keinesfalls dieselben. Von der Etablierung einer interkulturellen Theologie der Religionen noch weit entfernt, konnte das Konzil jedoch sehr wohl das Fenster zu den Religionen der Welt öffnen: Einen gewichtigen Anfang für die vielen wichtigen Religionsdialoge der Welt hatte die katholische Kirche 1965 für sich gemacht. Bis heute findet sich – wenngleich unter ganz anderen Vorzeichen – in vielen Ordensgemeinschaften eine verdichtete interreligiöse Expertise. Bis heute sind Ordensangehörige vielfach interreligiöse Protagonisten und haben an der Ausformung der spezifischen Dialoge, ihrer vielschichtigen Dimensionen und ihrer kontextuellen Erfordernisse entscheidenden Anteil. □

Literatur:

Andreas Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre ‚Nostra Aetate‘ – Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption*, Stuttgart 2014.

Petrus Bsteh/Brigitte Proksch (Hrsg.), *Wegbereiter des interreligiösen Dialogs*, Wien/Berlin 2012.