

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 103 (2009)
Heft: 10

Artikel: Interreligiöser Dialog als Praxis des Friedens : Christinnen und Musliminnen im Dialog
Autor: Traitler, Reinhild
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-390084>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

• In dem äusserst komplexen Mix von Widerstand gegen postkoloniale Hege- moniebestrebungen des «Westens», von globalisierungskritischen Stimmen aus allen Lagern und einem neuen Interesse an Religion als identitätsstiftender Kraft, ist die Sorge nicht unberechtigt, dass Religionen Menschen auch auf- potentiell konfliktive Identitäten zurück- binden können. Dies gilt vor allem für die Religionen des Buches, deren einer, einziger Gott von den Seinen als Preis für den Einschluss in die eigene Ge- meinschaft den Ausschluss der «Ande- ren» verlangt. Gerade die mehr funda- mentalistischen Varianten der mono- theistischen Religionen erweisen sich augenblicklich eher als friedens- und dialogverhindernd.

EPIL – ein alternativer Blick

Die Schwierigkeit, den interreligiösen Dialog als Beitrag zum Frieden an die- sen Schnittstellen unterschiedlicher In- teressen zu führen, mussten wir im Eu- ropäischen Projekt für Interreligiöses Lernen (EPIL) immer wieder erfahren. Als wir das Projekt Anfang 2000 ins Le- ben riefen, ging es uns – einer Gruppe von christlichen und muslimischen Frauen, die sich aus früheren interreli- giösen Dialogprogrammen kannten – vor allem darum, eine andere Lesart für Geschichte und Gegenwart der isla- misch-christlichen Beziehungen in Eu- ropa zu entwickeln. Wie könnten wir diese Feindgeschichte neu lesen und dazu beitragen, einen alternativen Dis- kurs zu entwickeln, der nicht allein durch die Brille bestimmter historischer Muster oder aus der Perspektive der Angst vor Terrorismus oder musli- mischer Überfremdung wahrgenom- men werden würde?

Es war uns klar, dass wir uns auf die Suche nach Traditionen der Toleranz, deZusammenlebens und der wechse- lseitigen Inspiration machen mussten, die in der europäischen Geschichte ebenfalls vorhanden sind. Dass es galt,

Reinhild Traitler

Interreligiöser Dialog als Praxis des Friedens

Christinnen und Musliminnen im Dialog – Erfahrungen aus dem Europäischen Projekt für Interreligiöses Lernen (EPIL).

In einem bemerkenswerten Versuch, neue Kräfte in der poli- tischen Landschaft auch unter den Weltreligionen zu suchen, schrieb Daniel Vischer kürzlich (NW 5/09): «Die europäische Aufklärung ist nur eine mögliche Weltsicht, entstanden in einer bestimmten historischen Entwicklung. Sie kann nicht zur globalen Lesart der Weltentwicklung werden. Jede Welt- religion geht den eigenen Weg der Emanzipation und Auf- klärung, natürlich im wechselseitigen Dialog auf gegenseitige Irritationen reagierend».

Dieser Satz markiert die Schwierigkeiten des Umgangs mit Andersheit: Auf der einen Seite erteilt er dem Dominanz- anspruch des Welterklärungsmodells der westlichen Moderne eine deutliche Absage; auf der anderen Seite zeigt er Zuver- sicht, dass die Weltreligionen ihren je eigenen Weg der «Eman- zipation und Aufklärung» gehen.

Aber es könnte ja sein, dass diese Religionen und ihre An- hängerInnen vorrangig gar kein «emanzipatorisches» Interesse haben, sondern in viel radikalerer Weise einzig auf «Religion» gerichtet sind; dass ihnen vielleicht nicht am aufklärerischen Konzept der Freiheit und Verantwortung des Individuums liegt, sondern an der spirituellen und ethischen Gestaltung des Lebens in und für die Gemeinschaft; dass Rationalität weniger wichtig ist als Relationalität; kurz, dass sich die Frage stellt, ob nicht ihre Lesart der Weltentwicklung – aus westlicher Sicht – «anti-emanzipatorische» Momente enthalten würde.

eine lange geübte Praxis der gegenseitigen Wahrnehmung zu überwinden, die stets das Beste der eigenen Tradition mit dem Schlechtesten der Tradition der Anderen verglichen hat. Und dass wir eine Art Soziallabor schaffen wollten, ein Experimentierfeld, in dem die alltäglichen Fragen des Zusammenlebens, die Bräuche und Gesten, kurz das alte ökumenische Konzept des Lernens in Gemeinschaft, ein ebenso grosses, ja grösseres Gewicht erhielten, als das Miteinander-Nach-Denken über theologische und politische Fragen. Davon erhofften wir uns, dass sich auch theologische Fragen anders stellen würden.

Da die meisten von uns in der Bildungsarbeit engagiert waren, organisierten wir einen Lernprozess der besonderen Art: An fünf exemplarischen Lernorten (in fünf Städten Europas und des Nahen Ostens) sollten zentrale Probleme des christlich-muslimischen Zusammenlebens thematisiert werden: etwa die Frage nach Menschen- und Gottesbild, nach Identität und Differenz in den beiden Religionen (Boldern); nach dem Einfluss geschichtlicher Muster auf aktuelle Probleme des Zusammenlebens (Wien); nach dem für Missbrauch und Konflikte anfälligen Elementen in Christentum und Islam (Sarajewo und Srebrenica) sowie Konzepte von Integration, von Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft (Köln); schliesslich Modelle von Beziehungen der Religionsgemeinschaften zum Staat in säkularen Gesellschaften (Beirut).

Referenzpunkt war die Sicht von Frauen, die in den Gesprächen der Religionsvertreter kaum oder gar nicht zu Wort kommen, die aber meist über zahlreiche Erfahrungen des Miteinanderlebens verfügen. Wir wollten auf diese Weise die Alltagsrelevanz religionspolitischer Fragen erkunden, gelungene Initiativen des Zusammenlebens sichtbar machen und zur Nachahmung und Adaptierung empfehlen. Wir taten dies, indem wir alle, christliche und musli-

mische Frauen aus den fünf Lernorten, in fünf einwöchigen Modulen jeweils miteinander lebten, miteinander beteten, Gastfreundschaft anboten und empfangen und uns auf vielfältige Weise mit dem Thema auseinandersetzten, Referate hörten, Best-Practice-Beispiele besuchten, mit Menschen vor Ort sprachen, Methoden interreligiösen und interkulturellen Dialogs kennen lernten und uns immer wieder in Geduld übten. Auch, indem wir langsam die Differenzen wahrnahmen, das, was uns trotz allen guten Willens oft einschneidender trennte als die Religion: die Sprachen etwa, die unterschiedliche Beherrschung der Projektsprache Englisch; das ökonomische Gefälle zwischen den Teilnehmerinnen aus den verschiedenen Ländern, jenes zwischen den Generationen.

Nach zwei Studiengängen (2002 bis 2004 und 2007 bis 2009) zeigen sich einige rote Fäden, Einsichten, Vermutungen:

Shifting Identities – Fluide Identitäten

Die Auflage, für den Studiengang eine ausgewogene Anzahl von Christinnen und Muslimas zu gewinnen, führte dazu, dass es (übrigens nicht nur unter den Muslimas) einen hohen Prozentsatz von «Migrantinnen» gab. Am ausgeprägtesten war dies in der Wiener Gruppe der Fall: Von den insgesamt sieben Teilnehmerinnen und Teamfrauen hatten zwar alle einen österreichischen Pass, aber fünf kamen ursprünglich aus Deutschland, Finnland, Afghanistan und der Türkei und nur zwei empfanden sich als «echte Österreicherinnen», was viele Fragen aufwarf, was denn diese «Echtheit» konstituiert.

Die subtilen Ressentiments gegen den Akzent der protestantischen Deutschen oder gegen den aussergewöhnlichen Schick der muslimischen Afghanin, die man lieber im bescheidenen Tenue der Subventionsempfängerin und mit Kopftuch gesehen hätte, stellten ei-

nen Bruch dar und wurden schliesslich zum offenen Konflikt. Plötzlich ging es nicht einfach um abstrakte Wertschätzung der jeweils anderen Religion gegenüber, sondern um Irritationen in den Beziehungen zwischen konkreten Personen. Es wurde klar, dass auch in den Status der Migrantinnen ein Machtgefälle eingeschrieben war, das von zahlreichen Variablen abhing. Die Heterogenität der Wiener Gruppe spiegelte die Fluidität von Identitäten unter den Bedingungen der Globalisierung. Die nationalstaatliche Zugehörigkeit (Österreich) spielte eine untergeordnete Rolle gegenüber anderen Zugehörigkeiten, etwa kulturellen, ökonomischen und religiösen: Ihre religiöse Identität bezeichneten viele der EPIL-Teilnehmerinnen mehrmals als nicht verhandelbar. Fixpunkt in mobilen Lebenszusammenhängen? Widerstand gegen Vereinnahmungen und Rückbindungen in westliche/dominante Muster

vom «Anderen»? Oder Rückzug in stabile Zonen angesichts des Anspruchs, Identität ständig aushandeln zu müssen?

«Wir haben keine Identitäten, sondern dynamische Positionen.» Diese Behauptung der Schriftsteller Ranjit Hoskote und Iliya Trojanow (in ihrem Buch «Kampfabsage») bringt die Fluidität des postmodernen Identitätsbegriffs auf den Punkt, deutet aber auch die Anstrengung dieser Dynamik an. Wir können uns nicht mehr in Abgrenzung von «den Anderen» unser eigenes (religiöses) Heimatgefühl sichern – sondern nur noch mit ihnen an neuen Formen des Miteinanderlebens arbeiten, die multiple Zugehörigkeiten mit genügend Berührungspunkten untereinander erlauben.

Vorannahmen prüfen

Bei dem Versuch, Geschichte und Gegenwart der christlich-islamischen Be-

In einer Meditation mit den Teilnehmerinnen von EPIL zerschneidet Reihild Traitler ein Stück Stoff, das die Einheit in der vielfältigen Realität von EPIL und Europa symbolisiert (Bild: Teny Pirri-Simonian).



ziehungen in Europa neu zu lesen, wurde für die EPIL-Teilnehmerinnen aus der historischen Frage schnell eine hermeneutische: Wie erklärt sich die moderne Forschung die ungebrochene Wirkungsgeschichte des «Siegs über die Türken» von 1683, der bis heute nicht nur von rechtspopulistischen Parteien Österreichs für fremdenfeindliche Attacken benutzt wird? Warum ist das bahnbrechende Gesetz von 1912, das im Vielvölkerreich der Habsburger den Muslimen die öffentlich-rechtliche Anerkennung ihres Glaubens bescherte, nicht in gleicher Weise im öffentlichen Bewusstsein präsent?

Warum ist die im Kontext der Globalisierung so hoch geschätzte Mobilität ausgerechnet dann ein Problem, wenn es sich um MuslimInnen handelt? Die werden zu ArbeitsmigrantInnen, die ihren Integrationswillen unter Beweis stellen müssen. Der CEO aus den USA muss keine Sprachprüfung ablegen.

Wie ist es möglich, die Ursachen des Kriegs in Bosnien zu begreifen, wenn es in der Selbstwahrnehmung von Menschen – muslimischen Bosniakinnen, bosnischen Katholikinnen kroatischer Herkunft und orthodoxen bosnischen Serbinnen – vor dem Krieg ein bruchlos harmonisches Zusammenleben gegeben hat und der Krieg allein durch

die Aggression von aussen begonnen, genährt und erklärt wurde? (Diese Frage beantwortet sich möglicherweise aus der Frauenperspektive anders: Offensichtlich gab und gibt es im Alltag, der in stärkeren Mass die Lebenswelt von Frauen betrifft, viele unbeachtete Beispiele guten Zusammenlebens).

Als wir uns diesen Fragen stellten, merkten wir, dass bereits unser Fragen in je verschiedenen Traditionen des Sehens, Verstehens und Wissens steht, dass der Dialog schon immer «mitten drin» beginnt, und dass unser Interesse (und wie wir es formulieren) aus einem ganz bestimmten Umfeld erwächst. Es ging nicht einfach um «Inhalte», sondern um die Erkundung der Bedingungen unseres Miteinanderdenkens: Um das, was bewusst und latent vorhanden ist, und was Diversität ausmacht, das einzigartige und vielgestaltige biographische Muster jeder einzelnen Person, das immer schon im Spiel ist. Es kann sein, dass unter der Oberfläche von persönlichen Irritationen eine ungleiche Verteilung von Macht und Ressourcen, widersprüchliche kulturelle Prägungen, Erfahrungen von Eingeschlossen- oder Ausgeschlossenheit sowie unterschiedliche Werthaltungen und Bräuche stehen: «Schick sein» kann manchmal bedeuten, seine Würde zu bewahren!

Das Denken in Differenz ist also genötigt, seine eigenen hermeneutischen Annahmen mit zu reflektieren.

Das Europäische Projekt für Interreligiöses Lernen EPIL geht weiter! Das hat der neugewählte Vorstand (unter seinem Vorsitzenden, dem deutschen christlichen Religionspädagogen Ulrich Becker und der muslimischen Vizevorsitzenden Azra Cerić aus Sarajewo) im Juli 2009 beschlossen.

Zum Vorstand gehören insgesamt zehn Personen; aus der Schweiz sind Walter Lüssi, der Leiter des Studienbereichs auf Boldern, sowie Reinhild Traitler und Teny Pirri-Simonian als EPIL-Projektleiterinnen mit dabei. Ein neuer Studiengang soll im Frühjahr 2011 beginnen.

Performanz – eine subversive Kraft?

Methodisch ging es im EPIL darum, einen Raum zu schaffen, in dem nicht einfach vorgegebene (Glaubens-)Inhalte, sondern genügend gemeinsame Erfahrungen Gegenstand des Dialogs werden könnten. Wichtig waren dabei das Angebot einer verlässlichen, wiederholbaren Struktur für die Module, das Konzept der Gastfreundschaft, das regelmäßige gemeinsame Morgengebet sowie die ständige Verknüpfung mit Alltagsnähe und Transfermöglichkeiten.

Gastfreundschaft, die in allen Kulturen einen Rahmen von Empathie und Sicherheit schafft, bedeutete, dass jede Städtegruppe einmal die Autorität verleihende Rolle der Gastgeberinnen zu spielen hatte: Es hiess, die eigene Stadt, ihre besonderen Orte, die daran geknüpften unterschiedlichen Erinnerungen mit anderen zu teilen. Und das Fest zu organisieren, das jedes Mal einen Höhepunkt bildete: Der festlich gedeckte Tisch und die Gesten der Gastfreundschaft entwickelten sich zu Ritualen des Vertrauens.

Dann das tägliche gemeinsame Morgenbet: Natürlich hielten wir uns im EPIL an die im interreligiösen Dialog politisch-korrekte «gegenseitige Einladung zum Gebet». Gleichzeitig haben wir diese Gebete interreligiös «inszeniert». Jeden Morgen war eine andere Städtegruppe verantwortlich und beauftragt, das Gebet interreligiös vorzubereiten.

In der Praxis des gemeinsamen Betens entwickelte sich so etwas wie eine transreligiöse Spiritualität: Wenn meine muslimischen Kolleginnen die erste Sure rezitierten, konnte ich mir nicht vorstellen, dass Allah ein anderer Gott ist, mit einer anderen Botschaft. Es war eine andere Sprache. Eine andere Art der Vermittlung von anderen Gotteserfahrungen. Das trennte, aber ich konnte in «meiner Sprache» teilnehmen, mithören, vielleicht mitbeten. Auf die gleiche Weise waren anschliessend die Muslime im christlichen Vaterunser mit uns präsent.

In diesem Akt des Mitdabeiseins in der eigenen Sprache entsteht etwas, das nicht sogleich in die uns zur Verfügung stehende Terminologie gegossen werden kann, es bleibt opaque, undurchsichtig und somit vieldeutig. Das gemeinsame Gebet als wiederholtes Ritual verfolgte keinerlei bekehrende Absicht, es zielte auch nicht auf synkretistische Verschmelzungen und Einverleibungen unter die Dominanz der eigenen Religi-

on, sondern hielt sich an eines der Grundprinzipien einer pluralistischen Theologie der Religionen, wonach «die grossen Weltreligionen mit ihren vielfältigen Lehren und Praktiken authentische Wege zum höchsten Gut bilden» (Pluralist Summit, Birmingham 2003).

Am ehesten könnte man es mit einem performativen Akt vergleichen: In der Kultur- und Sprachwissenschaft bedeutet Performanz die wiederholte Aufführung eines (sprachlichen) Tuns. Etwas passiert dabei, weil Wiederholung auch die Möglichkeit des Anderswerdens des Wiederholten einschliesst.

Interessanterweise ist in der Performanzdebatte oft von «Ereignishaftigkeit», «Epiphanie», Produktion von «Präsenz» und «Präsens» die Rede, alles Wörter aus dem religiösen Umfeld. Was passiert, ist vielleicht eine spirituelle Annäherung an die Möglichkeit multipler religiöser Identitäten. Sie verwischt nicht Unterschiede, sondern schafft (obwohl durchaus unterschiedlich erlebt und interpretiert) Erfahrungen religiöser Gemeinsamkeit, in denen die Differenz mitgedacht wird.

Was im wiederholten Ritual anders wird? Vielleicht schwindet die Ablehnung grösserer Nähe und tieferer Verbundenheit im Religiösen eher als es doktrinäre und historische Abgrenzungen erlauben würden. Es entsteht ein gemeinsames Terrain, ein freier Raum in dem neue Begegnungen möglich werden. ●

Reinhild Traitler (1940), Dr. phil., Studium der Germanistik, Anglistik und Theologie in Wien. Danach vierzehn Jahre Mitarbeiterin beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, Schwerpunkt entwicklungspolitische Bildungs- und Friedensarbeit; ab 1984 Studienleiterin und von 1996 bis 2003 Leiterin im Evangelischen Tagungs- und Studienzentrum Boldern in Zürich. Arbeitsschwerpunkte sind feministische Theologie und interreligiöse Bildungsarbeit. Mitgründerin des European Women's College und des Europäischen Projekts für Interreligiöses Lernen (EPIL), seit 2002 Projektkoordinatorin beim EPIL; Mitglied des Interreligiösen Think-Tank, siehe www.interrelthink-tank.ch. (rtraitler@hispeed.ch)