

Zur Hermeneutik des interreligiösen Dialogs

Konvizenz statt Konferenz

Simultan übersetzte Konferenzen im gediegenen Ambiente eines internationalrenommierten Tagungszentrums; mit ausgefeilten Expertenreferaten, themenzentrierten Arbeitsgruppen und der obligatorischen Podiumsdiskussion zum Abschluß; Satz für Satz aufgezeichnet, um hinterher publizistisch vermarktet zu werden – ist das „interreligiöser Dialog“? Solche Dialogsymposien verhalten sich zum interreligiösen Dialog im Alltag wie ein Kongress von Musikwissenschaftlern zum Gesang spielender Kinder.

Interreligiöser Dialog spielt sich an unzähligen Orten des Zusammenlebens in unserer schon längst multireligiös gewordenen Gesellschaft ab: nicht nur bei integrationsfördernden Begegnungsabenden und Straßenfesten, im türkischen Restaurant oder beim iranischen Teppichhändler, sondern auf den Fluren des Sozialamtes, auf den Schulhöfen, in der Straßenbahn. Ein *akademischer* Gedankenaustausch, der unter diesem Titel firmiert, ist bestenfalls die Reflexionsform dieses Dialogs-im-Alltag, ein Dialog *über* den Dialog.

So verstanden läßt sich „interreligiöser Dialog“ nicht auf die Ebene *sprachlicher* Kommunikation beschränken, wie es der Begriff „Dialog“ vermuten lassen könnte – er umfaßt das *gesamte* Begegnungsgeschehen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen in *allen* ihren verbalen und nonverbalen Lebensäußerungen. Und mehr noch: Als *innerer* Dialog findet er sogar dann statt, wenn es zu gar keiner persönlichen Begegnung kommt – etwa in der Reaktion eines vorbeifahrenden Autofahrers auf einen am Parkplatz sein Gebet verrichtenden Muslim.

Nun ist wohl jede Form der interreligiösen Begegnung per se kommunikativ,

doch verläuft sie noch nicht notwendigerweise auch dialogisch. Die Begegnung der unterschiedlichen Glaubens- und Lebensweisen kann feindselig und gehässig sein, bis hin zur offenen Aggression. „Interreligiöser Dialog“ zielt also nicht auf eine wertneutrale *Beschreibung* all dessen, was sich tatsächlich an den individuellen Berührungspunkten zwischen den Religionen abspielt. Es geht vielmehr um die inhaltlich (ethisch) qualifizierte und daher normative Charakteristik einer *dialogischen Haltung* im Zusammentreffen zwischen den Vertretern verschiedener Religionen: Nicht konfrontativ, nicht in Abwehrstellung und Selbstbehauptungshaltung, nicht mit heruntergelassenem Visier im Kampf gegen die Anderen oder ihren Wahrheitsanspruch, sondern in respektvoller Aufgeschlossenheit füreinander, mit positivem Interesse aneinander. Ein Sich-Öffnen für den Anderen¹, so daß er sich auf mich zubewegen kann, und ein Sich-selbst-transzendierendes Zubewegen auf den Anderen hin. Diese innere Begegnungshaltung und die ihr entsprechende äußere Begegnungsgestaltung ist kennzeichnend für das, was ich mit „interreligiösem Dialog“ meine.²

Damit ist Dialog nicht allein eine Angelegenheit der äußeren Lebenspraxis, sondern eine der inneren Einstellung, die das Verhalten motiviert. Und nicht allein eine Beschreibung dessen, was ist, sondern ein Ideal, ein Postulat dessen, was sein soll.

Diesen dialogischen Idealzustand möchte ich mit den Begriffen „Konvizenz“ und „Synkretismus“ beschreiben. Der Ausdruck „Konvizenz“, von lateinisch *convivere*, zusammenleben, wurde von Theo Sundermeier aus der lateinamerikanischen Befreiungspädagogik und -theologie auf das interreligiöse Begegnungsge-

schehen übertragen.³ Während „Koexistenz“ das schieflich-friedliche, letztlich aber aneinander uninteressierte Zusammenleben der Verschiedenen nach dem Grundgebot der Toleranz meint, geht „Konvivenz“ einen wesentlichen Schritt darüber hinaus und schließt die gegenseitige Anteilnahme, den Austausch, das wirkliche Miteinanderleben ein – vom gemeinsamen Essen bis zum Gespräch über Glaubensfragen. Sundermeier bestimmt den Inhalt von „Konvivenz“ dreifach: als gegenseitige Hilfeleistung, wechselseitiges Lernen und gemeinsames Feiern. Durch alle diese drei Bestimmungen zieht sich ein Grundmotiv: das der Gemeinschaftlichkeit und Gegenseitigkeit. Es verweist unmittelbar auf die Grundlage, auf der allein dialogische Begegnungen möglich sind.

Dialog im oben skizzierten weiteren Sinn als dialogisch-konviviale Einstellung und Lebensform ist die Voraussetzung für den Dialog im engeren Sinn des gegenseitigen (verbalen) Austauschs. – So, wie Kommunikation im weiteren Sinne als miteinander geteilte Lebenspraxis die Voraussetzung für Kommunikation im engeren Sinne als (sprachliche) Mitteilung der eigenen Denk- und Lebensweise ist.

Um das dialogische Miteinander *verschiedener Glaubensweisen* zu bezeichnen, will ich den stark vorbelasteten Begriff *Synkretismus* heranziehen. Ich löse ihn aus seinem flachen und negativ-besetzten Verständnis als „Addition inkompatibler Glaubenswahrheiten“ und verstehe ihn im Wortsinn als „gemeinschaftliches Zusammen-Glauben der Verschiedenläubigen“. Nicht die Nivellierung der „sachlichen“ Verschiedenheiten zwischen den religiösen Wegen, sondern die dialogische In-Beziehung-Setzung dieser Wege ist damit gemeint; nicht eine identitätsverletzende Harmonisierung der Persönlichkeitsprofile, Lebensorientierungen, Weltansichten und Glaubensentwürfe, sondern eine echte, vorurteilslose Partizipation auf der Basis gegenseitiger Anerkennung; nicht ein indifferenter Universalismus, sondern eine Gemeinschaft in partikularer Vielfalt.

Während der Begriff „Synkretismus“ in diesem Sinn stärker das Moment des Glaubens-in-Gemeinschaft und zwar in der Gemeinschaft Verschiedenläubiger hervorhebt, zielt „Konvivenz“ stärker auf das Leben-in-Gemeinschaft und zwar in der Gemeinschaft Verschiedenlebender ab. So wie Glaube und Leben aber unlösbar zusammengehören, so sind auch Konvivenz und Synkretismus zwei Aspekte, die sich nur analytisch voneinander scheiden lassen.

Hermeneutik als Grundlegung des Dialogs

Ich habe den Begriff „interreligiöser Dialog“ vierfach ausgedehnt: Er bezieht sich (1) nicht nur auf die professionellen Expertenrunden, sondern vor allem auf Alltagsbegegnungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen, (2) nicht nur auf die Ebene sprachlicher und schriftlicher Mitteilung, sondern umfassender auf alle Kommunikationsformen der Lebenspraxis, sogar auf den „inneren Dialog“, (3) nicht nur auf den *Vollzug* des äußeren und inneren Dialogs, sondern auch auf die *Einstellung*, die einen solchen Dialog motiviert und schließlich (4) nicht nur auf die Beschreibung des dialogischen Verhaltens und der dialogischen Haltung, sondern auch auf die Verpflichtung zu einer dialogischen Beziehungshaltung und -gestaltung.

Welchen Sinn hat aber nun die Rede von einer „Hermeneutik des interreligiösen Dialogs“? Lässt sich der Begriff „Hermeneutik“ überhaupt anwenden auf das beschriebene weite Dialogverständnis? Lässt er sich extrapolieren über seinen sprach- und geisteswissenschaftlichen Bedeutungskontext hinaus, wie ihn vor allem Schleiermacher⁴ und Dilthey⁵, Heidegger⁶ und Gadamer⁷, Bultmann, Ebeling und Fuchs geprägt haben⁸; extrapolieren auf die gegenüber der „klassischen“ Hermeneutik neuartige Existenz Erfahrung der Religionsbegegnung?

Eine solche, das Gegenstandsfeld der hermeneutischen Besinnung erweiternde Anwendung ist nicht nur zu rechtfertigen, sie bringt den umfassenden Sinn von „Hermeneutik“ erst wirklich zur Entfaltung. Wenn man Hermeneutik allgemein als die Suche nach der Möglichkeitsbedingung und dem Möglichkeitsgrund des Verstehens auffaßt, dann zielt die Hermeneutik des *interreligiösen Dialogs* darauf ab, die Möglichkeitsbedingung und den Möglichkeitsgrund des *interreligiösen* Verstehens ans Licht zu heben: Was sind die Voraussetzungen dafür, daß Menschen, die in verschiedenen religiösen Traditionen stehen, sich verstehen, wenn sie einander begegnen? Das heißt nichts anderes als: Was sind die Voraussetzungen dafür, daß Menschen, die in verschiedenen religiösen Traditionen stehen, sich dialogisch begegnen? Denn *dialogische* Begegnung ist eben eine vom Geist gegenseitigen Verstehenswillens geleitete Begegnung. Gegenseitiges Verstehen ist Dialog und umgekehrt: Dialog ist gegenseitiges Verstehen. Dialogizität ist das Grundmuster jeder gelingenden hermeneutischen Situation, so daß man sagen kann: Die Frage nach der *Hermeneutik* des interreligiösen Dialogs ist die Frage nach der Möglichkeitsbedingung und dem Möglichkeitsgrund des interreligiösen Dialogs selbst.

„Verstehen“ als grundlegende Voraussetzung, prägendes Charakteristikum und leitende Zielbestimmung des Dialogs vollzieht sich dabei in drei Dimensionen: Als (1) *sich selbst Verstehen*, d. h. als tieferes Eindringen in seine eigene religiöse Tradition; (2) als *Verstehen des Anderen* und seines religiösen Weges und schließlich (3) als umfassenderes *Verstehen des Seins und seines Grundes*, auf den hin sich die religiösen Wege bewegen. Dabei – ich wiederhole es noch einmal – ist mit „Verstehen“ nicht bloß eine intellektuelle Reflektionsbewegung gemeint (wie mit „Dialog“ nicht nur die verbale Kommunikation gemeint ist), sondern eine existentielle Beziehungseinstellung.

In der Einsicht, daß *solches* – vielleicht

sogar, daß *alles* Verstehen ein konstitutiv *dialogisches* ist, liegt das entscheidend Neue gegenüber der hermeneutischen Theorieentwicklung von Schleiermacher bis Ebeling. Das Andere und Fremde, dem die Verstehensbemühung galt, war bei Schleiermacher und Dilthey stets das geschichtlich, kulturell und religiös Entfernte des *eigenen*, christlichen, Traditionsstromes, vor allem in dessen biblischer Quelle. Ziel war das Sich-selbst-Verstehen. Und Heideggers „hermeneutische Philosophie“ mit ihrem Interesse an Strukturen und Sinngehalten des Seins ging ebenfalls nicht wirklich auf ein Verstehen des Anderen aus und bedurfte daher letztlich auch keines echten Dialogs. Es war eine monologisch-einsame Reflexion auf die ontologische Verfassung der (eigenen) menschlichen Existenz. Hermeneutik war ‚Egologie‘. Das im interreligiösen Dialog geforderte Verstehen des Andersgläubigen in seinem anderen Traditionsstrom hingegen erhebt das *Verstehen des Anderen und Fremden* („Xenologie“⁹) zum Gegenstand des Verstehens. Damit wird der Dialog zum unhintergehbaren hermeneutischen Weg, um den Anderen zu verstehen, damit auch, um mich selbst im Angesicht des Anderen zu verstehen, und schließlich: um das (Miteinander)Sein und dessen Sinngrund gemeinschaftlich zu verstehen. Verstehen ist dabei an den Prozeß der Verständigung gebunden, so daß ich sagen kann: Die Möglichkeitsbedingung des Verstehens des Anderen ist die Verständigung mit dem Anderen. So wird interreligiöses Verstehen zum Exempel für die dialogische Grundverfassung des Verstehens überhaupt.¹⁰

Philosophische Hilfestellung für eine Hermeneutik des interreligiösen Dialogs wird man daher am ehesten von Bubers und Ebners Ich-Du-Philosophie¹¹ und von deren Fortführung durch E. Lévinas¹² erwarten können. Den Grundgedanken ihrer dialogischen Existenzphilosophie kann ich hier nur andeuten: Der Mensch wird am Du (am Anderen) zum Ich. Die Teilhabe am Anderssein des Anderen führt

erst zum Selbstsein; die Begegnung mit ihm ist konstitutiv für die eigene „Menschwerdung“. Dialog wird dabei zum Modus der Selbsterkenntnis und Selbstwerdung. Bezeichnenderweise stehen Buber und Lévinas in der Tradition des jüdischen Geistes.

Das hermeneutische Grundproblem des interreligiösen Dialogs

Kann es aber überhaupt ein Verstehen von Tatbeständen, Verhaltens- und Denkweisen geben, die ihren „Sitz im Leben“ in einem ganz anderen religiösen und weltanschaulichen Umfeld haben? Kann ich den Anderen wirklich in seinem Anderssein verstehen? Der klassische Grundsatz der Erkenntnistheorie besagt doch, daß das zu Erkennende nur im Modus des Erkennenden erkannt werden kann¹³, d. h. das mir Fremde kann ich nur in Analogie zu dem mir Bekannten erkennen, so also, daß ich es in meine Erfahrungen und Denkkategorien einordne. Erkenntnis setzt eine Angleichung oder Assimilation des Erkenntnisgegenstandes voraus. Ist damit aber nicht notwendigerweise eine Vereinnahmung des zu Erkennenden gegeben? Diese Frage läßt sich nur von einer Besinnung auf die Möglichkeitsbedingung interreligiöser Verständigung überhaupt beantworten:

Gegenseitiges Verstehen erfordert eine Verständigungsbasis: Vergleichbare Erfahrungswelten, nachvollziehbare Vorstellungswelten, kommunikable Sprachwelten. Herrscht aber zwischen den Sprach-, Vorstellungs- und Erfahrungswelten der verschiedenen religiösen Traditionshorizonte nicht eine fundamentale Verschiedenheit? – Oder liegt die Verschiedenheit nicht im Fundament, sondern nur an der Oberfläche, so daß man eine *hermeneutische Zwei-Stockwerke-Theorie* entwerfen könnte, die besagt: Es gibt eine universale, allgemeinschliche, überallgleiche Erfahrungsbasis, nämlich die Selbstoffenbarung Gottes. Als von außen auf den Menschen zukommendes Wider-

fahnis ist sie objektiv, d. h. frei von seinen perspektivischen Wahrnehmungen und Deutungen und damit für alle religiösen Erfahrungswelten letztlich gleich. Diese eine Erfahrungsbasis verbildlicht und versprachlicht sich dann allerdings sekundär in unterschiedlichen Interpretations-Überbauten, in Deutehorizonten, die von den Vorgaben ihres jeweiligen kulturellen Umfeldes bestimmt sind. Die verschiedenen Gottesbilder oder Erlösungsvorstellungen der Religionen wären demnach lediglich unterschiedliche Konzeptualisierungen einer letztlich identischen Gotteserfahrung. Die mystische Einigung mit Gott hat man als hervorstechendes Beispiel für solche Einheitlichkeit im Erfahrungsgrund angeführt.¹⁴

Doch läßt sich dieses hermeneutische Modell mit seiner Trennung von objektiv einheitlichem Erfahrungsmaterial und subjektiv und kulturell pluralisierender Erfahrungsformung nicht halten.¹⁵ Denn die Perspektive, die wir „bewohnen“¹⁶ *interpretiert* nicht nur vorgegebene Erfahrungsdaten nachträglich, *sie bringt die Erfahrungen allererst hervor*, so daß nicht erst die Form, sondern gewissermaßen schon das Material von ihr durchdrungen ist.¹⁷ Daraus ergibt sich, daß Erfahrungen, die von unterschiedlichen religiösen Weltansichten hervorgebracht worden sind, von vorneherein interreligiös verschieden, wenn auch nicht notwendigerweise inkommensurabel sein müssen. Beispielhaft sei nur auf die fünf Säulen des Islam verwiesen, die ebensolche erfahrungs-erzeugende Regulative sind, wie der Dekalog im Judentum und die Bergpredigt im Christentum.

Es gibt Analogien zwischen einzelnen Erfahrungen, die Anhänger verschiedener Religionen machen, aber weder totale Identitäten zwischen diesen Erfahrungen, noch totale Differenzen. Weder vollkommene Kommensurabilität, noch vollkommene Inkommensurabilität, sondern verschiedene Grade der Ähnlichkeit.

Daß dies so ist, muß und darf aber gerade kein Argument gegen eine dialogische Verständigungsbemühung sein. Wenn

es keinerlei Vergleichbarkeit gäbe, wäre auch kein gegenseitiges Verstehen möglich, und jeder Dialog müßte von vorneherein zum Aneinander-vorbei-Reden mißraten. Herrschte hingegen fundamentale Übereinstimmung – wozu dann noch Dialog? Es geht im Dialog also um die Herausarbeitung der *Ähnlichkeiten* zwischen den Partnern, ihren Glaubens- und Lebensweisen und -praktiken, ebenso wie um die Herausarbeitung der *Differenzen* zwischen ihnen. Nicht harmonistische Gleichmacherei, sondern ehrliche Auseinandersetzung bis hin zum konstruktiven Streit, zum *dialogue in confrontation*. Aber – und das macht das Charakteristikum der dialogischen Begegnungsweise aus: auch solcher Streit vollzieht sich in einer Haltung gegenseitiger Akzeptanz, vorurteilsfreien Respekts und offener Anteilnahme.

Ist das nicht die Haltung christlicher Fremdenliebe? – Wobei „Liebe“ nicht sentimentale Emotionalität, sondern solidarisches Mit-fühlen, Mit-denken und Mit-handeln meint. Geboren aus dem Bewußtsein, daß auch der Dialogpartner als Ebenbild Gottes anzusprechen ist.¹⁸ „Du bist anders als ich – das haben wir gemeinsam“ (H. Halbfas).

An einem Beispiel aus dem buddhistisch-christlichen Dialog will ich das beschriebene hermeneutische Grundproblem verdeutlichen: Können wir jemals wirklich verstehen, was ein Buddhist meint, wenn er von *nirwana* spricht? Alle Kategorien unseres Sprachdenkens versagen beim Versuch, das damit Gemeinte nachzuvollziehen: Erlöschen aller Daseinshaltigkeit der Existenz und allen Bewußtseins in den Bereich des ewigen Friedens, Entwerdung des Ichs zur absoluten Fülle.¹⁹ Die Analogie zur mystischen *unio mystica* zeigt nicht *mehr* als eine ‚unähnliche Ähnlichkeit‘ an, setzt diese doch die christliche Gottesvorstellung voraus, die der Buddhist auf seinem Erlösungsweg aber – wie alle Gottesvorstellungen – hinter sich lassen muß. Doch – so ließe sich einwenden – wenn es schon kein intellektuelles Verstehen gibt, weil uns die Begrifflichkeit dazu fehlt,

vielleicht gibt es dann ein experientielles, d. h. ein unmittelbar miterlebendes. Dazu müßte sich der, der verstehen will, was *nirwana* ist, selbst auf den achtfachen Pfad der Buddhisten begeben. Wer diesen Versuch unternimmt und sich dabei mit kritischem hermeneutischem Bewußtsein selbst zusieht, der wird jedoch bald einsehen müssen, wie sehr jede seiner Erfahrungen immer schon ihre Deutung in sich schließt und d. h. wie sehr sie an den eigenen (in unserem Fall: zutiefst christlich geprägten) Erfahrungshorizont gebunden ist und bleibt. Diese religiösen Prägungen aber lassen sich niemals ganz ablegen.

Führt also kein Weg über die prinzipielle Befangenheit in den eigenen Voraussetzungen hinaus, so daß es kein wirkliches Verstehen des Anderen geben kann, bestenfalls ein fruchtbares Mißverstehen? Ist die doppelseitige hermeneutische Grundforderung: Verstehen wollen, wie sich der Andere versteht, und verstanden werden wollen, wie ich mich selbst verstehe – ist diese Forderung letztlich unerfüllbar, so daß sich die interreligiöse Begegnung am Ende darin erschöpfen muß, weniger die Religion des Anderen als vielmehr die eigene besser verstehen zu lernen? – Was das schlechteste Dialogergebnis ja nicht unbedingt wäre. Sich selbst im Angesicht des Anderen besser zu erkennen, seine eigene Tradition tiefer zu verstehen – das ist ein nicht geringzuschätzendes Resultat des interreligiösen Dialogs.

Doch wird man sich damit nicht zufriedengeben können und dürfen. Ziel des interreligiösen Dialogs ist *mehr* als die bessere Selbsterkenntnis. Der Andere ist mehr als nur Hilfsmittel zur eigenen Identitätsgewinnung und -stabilisierung. Er ist Gegenstand und Zweck der Verstehensbemühung – er an *sich*.

Und man wird sich damit auch nicht zufriedengeben *müssen*. Wenn auch die eigenen Prägungen, die alles Verstehen bestimmen, letztlich nicht suspendiert werden können, so lassen sie sich doch nicht nur bewußtmachen, sondern auch immer wieder überschreiten, so daß sich der eigene

Verstehenshorizont wirklich ausdehnt. Es gibt Erfahrungen, die das eigene Bezugssystem sprengen und zu einer Erweiterung zwingen (auch in dieser Hinsicht legt sich der Verweis auf mystische Erfahrungen nahe). Der eigene Traditionshorizont mit seinem hermeneutischen Referenzrahmen ist also keine unentrinnbare und alles determinierende Fessel. Er ist nicht starr, die Perspektive keine Scheuklappe. In der letztlich unhintergehbaren Bindung an den eigenen Kontext gibt es doch jene intellektuelle und experientielle Selbstentäußerung, die sich bemüht, in der Einfühlung in den Anderen, so gut es geht, seine Lebens- und Glaubenshaltung nachzuvollziehen, mit *seinen* Augen zu sehen. Wenn es auch nie vollkommen gelingen wird, so ist es doch trotzdem zu weiten Teilen möglich. Wie sehr dies möglich ist, beweisen die Beispiele interreligiöser Existenz, wie sie von Männern wie *P. Chenchiah*, *K. Takizawa* und *J. S. Pobe* gelebt wurde.²⁰ Sie sind in ihrer angestammten Religion zu Hause geblieben und zugleich Christen geworden. In ihrer Lebenserfahrung konkretisiert sich auf je verschiedene Weise eine „Hermeneutik des interreligiösen Dialogs“.

Hermeneutisch handelt es sich dabei nicht um eine einlinige, sondern um eine zirkuläre Bewegung: Nicht um einen Exodus aus der eigenen Perspektive, sondern um einen hermeneutischen Zirkel, der sich nicht nur zwischen eigener Verstehensvoraussetzung und fremdem Verstehensgegenstand, sondern auch zwischen eigener und fremder Verstehensvoraussetzung bewegt. Auch die fremde Verstehensvoraussetzung muß und kann verstanden werden, ohne daß es dabei allerdings zu einer vollkommenen „Horizontverschmelzung“ (Gadamer) kommen könnte und müßte. Die Hauptquelle des Mißverstehens ist der Versuch, den fremden Verstehensgegenstand von den eigenen (und nicht den fremden) Verstehensvoraussetzungen her zu verstehen. Ein solcher Versuch läßt sich mit einer Photomontage vergleichen, bei der ich eine abgebildete Figur aus ihrem originalen (aber mich fremd anmutenden) Hinter-

grund herausnehme, um sie in eine Umgebung zu stellen, die mir vertraut, dem ursprünglichen Bild aber fremd ist. Gegenstand und Voraussetzung des Verstehens – Figur und Hintergrund – sind in dynamischer Entwicklung begriffen, d. h. auch meine eigene Verstehensvoraussetzung ändert sich im Prozeß des Verstehens ständig.

Ziel des Dialogs ist es also nicht nur, für sich selbst eine Blickfelderweiterung zu gewinnen, sondern auch, dem Anderen verstehend nahe zu sein, um auf diese Weise ein Stück echter Konvivenz zu leben. Nicht eine harmonistische Gemeinschaftseligkeit, die auf Angleichung der Partner aus ist, sondern eine Begegnung der Verschiedenen, die die Widerständigkeit des Anderen aushält, ihn läßt, wie er ist – in seiner Fremdheit, auch in seiner Unverstehbarkeit. So kommt es nicht nur zu einem Dialog zwischen den je eigenen Sichtweisen und perspektivischen Wahrnehmungen des Anderen, sondern zu einem Dialog der Perspektiven selbst.²¹ Dort, wo es zu einer Überlagerung der Perspektiven, zur Reibung zwischen ihnen und zur gegenseitigen Befruchtung kommt, entsteht Neues. Reibung erzeugt Wärme.

Ich habe Dialog als immer wieder neu ansetzende, nie zu einem wirklichen Abschluß kommende gegenseitige Öffnungsbewegung auf den Anderen hin beschrieben. Hermeneutische Zielbestimmung dieser Öffnung ist – so sagte ich oben – (1) die Vertiefung des Verstehens des Anderen und (2) die Vertiefung des Verstehens meiner selbst – ein Ziel, das ein immer vorschwebendes und niemals endgültig zu erreichendes bleibt. Interreligiöser Dialog vollzieht sich demnach weniger als punktuelle Begegnung und mehr als kontinuierlicher Wachstumsprozeß. Doch fehlt in dieser Beschreibung noch eine gewichtige Komponente: Der Gegenstand des Dialogs. Um mit einer Analogie aus der psycho- und sozialtherapeutischen Praxis und Pastoralpsychologie zu reden: Interreligiöser Dialog ist nicht einfach Interaktion, sondern TZI, themenzentrierte Interak-

tion. Und dieser dritte Punkt des Dreiecks führt uns zur dritten der o. g. Zielbestimmungen: (3) Zur Vertiefung des Verstehens der immer größeren Wahrheit Gottes. Hier liegt das eigentliche, das tiefste dialogische Plus, das keiner der Dialogpartner allein sich geben kann, das erst ihre Gemeinschaft hervorzubringen vermag. Vielleicht weniger ihre sprachliche Kommunikation über Leben und Glauben und mehr ihre geteilte spirituelle Praxis, das Zusammen-Glauben der verschiedenen Glaubensweisen im Bewußtsein, letztlich vom einen und selben Seinsgrund gehalten zu sein. Natürlich wird es eines Ringens um geeignete Formen dieses „Synkretismus“ bedürfen, um Formen, die die inhaltlichen Verschiedenheiten nicht verwischen, sie aber auch nicht zu Trennwänden geraten lassen. Solches Ringen ist aber bereits interreligiöser Dialog im Vollzug.²²

Und an dieser Stelle erreichen wir auch die umfassendste und tiefste Bedeutung des Begriffs „Hermeneutik des interreligiösen Dialogs“. Letztlich bezeichnet er nicht mehr eine *Methode* des interreligiösen Verstehens und auch nicht mehr die Suche nach deren Möglichkeitsbedingungen. Letztlich bezeichnet er die gemeinschaftliche Wahrheitssuche nach dem Seinsgrund selbst. – Die Suche nach dem einen Seinsgrund, der die Menschen in allen Religionen verbindet. Und die Suche nach der auf diesen Grund ausgerichteten menschlichen Existenzgestaltung. – Eine aus der Existenzfahrung des dialogischen Miteinanders erwachsene Besinnung auf den tragenden Grund dieses Miteinanders. Diese letzte Vertiefung der hermeneutischen Ergründung des interreligiösen Begegnungs-geschehens erinnert an die „grundsätzliche Radikalisierung“, der Heidegger und Gadamer die von Schleiermacher inaugurierte und von Dilthey weiterentwickelte „hermeneutische Methode“ hin zu einer hermeneutischen Philosophie“ unterzogen haben.

Oben habe ich die Aufgabe einer Hermeneutik des interreligiösen Dialogs als Besinnung auf die grundlegende

Ermöglichung der dialogischen Religionsbegegnung bestimmt. Von den zuletzt vorgetragenen Überlegungen her zeigt sich: Die Voraussetzung eines sinnvollen interreligiösen Dialogs liegt nicht nur an der Oberfläche der Interaktion, auch nicht nur in den Dispositionen der Partner, noch nicht einmal in ihrem *Bewußtsein* des allumfassenden und daher die gemeinsame Suchbewegung tragenden Transzendenzgrundes, sondern in diesem selbst: In der universalen Wahrheit Gottes, die unser aller Verfügbarkeit entzogen ist und sich dort zeigt, wo zwei oder drei in ihrem Namen versammelt sind. Das heißt: Sie zeigt sich in der *Relationalität*, nicht in individualistisch, monadenhaft-fensterlos gedachten Personen und nicht in selbstgenügsam-sterilen Glaubenspositionen, sondern in den lebendigen Beziehungen der Menschen, die konvivial unterwegs zu dieser Wahrheit sind und in all der Unterschiedlichkeit, in der sie diese Wahrheit bezeugen, um Gemeinschaft ringen. Die Verschiedenheit, in der sich die Gotteswahrheit offenbart, ist dabei ein Ausdruck ihrer Universalität.

Christliche Identität im Dialog

Bisher habe ich für die dialogische Religionsbegegnung vor allem die empathische Haltung des einführenden Verstehens beschrieben und propagiert. Ihr hermeneutischer Grundsatz lautet: Der Andere ist von seinen eigenen Voraussetzungen her zu verstehen. Oder: Der Andere ist so zu verstehen, wie er sich selbst versteht. Im Grunde handelt es sich dabei um eine Anwendung des Diltheyschen hermeneutischen Modells auf die Religionsbegegnung. Es setzt das Ideal einer unparteiischen Anempfindung unter weitgehender Absehung von eigenen Werturteilen voraus.²³

Nun kann und darf aber der Christ seine christliche Identität nicht an der Eingangstür zum interreligiösen Dialog abgeben, um sich permanent dem Anderen in dessen religiöser Identität hinzugeben.

Ein solcher Dialog wäre eben nicht dialogisch, sondern einseitig und darin uninteressant. Im Dialog geht es um eine *gegenseitige* unverkürzte Darstellung der je eigenen Glaubensweise. Das setzt aber voraus, daß die unterschiedlichen Überzeugungen mit ihren unbedingten Wahrheitsansprüchen authentisch eingebracht werden. Daß es dabei um die existentiellen Sinnzentren geht, von denen ganze Lebensentwürfe, Weltansichten und Handlungsorientierungen abhängen und die daher je für sich mit einem Absolutheitsanspruch verbunden sind, gibt dem Dialog seine radikale Spannung und macht ihn nicht selten – wenn er wirklich ausgehalten wird – zur Zerreißprobe. Wo ich die Überzeugung des Anderen nicht mit wohlwollend-distanziertem Interesse vernehmen kann, weil sie mich und meine Überzeugung grundstürzend in Frage stellt, wo ich dem Anderen mit einem kompromißlosen „Nein“ gegenüber treten muß, weil ich ihn nicht mehr verstehen kann und will, weil ich sein Denken und Handeln verabscheuungswürdig finde, da enthüllt sich die abgründige Einsicht: Dialog ist auch nicht zuletzt Leiden am Anderen.

Wenn auch dann der Dialog nicht abgebrochen werden soll, dann gilt: Standfestigkeit und Dialogoffenheit²⁴, Bezeugung des eigenen Glaubens und Versteherbereitschaft dem fremden Glauben (nicht nur der *Person* des Andersgläubigen) gegenüber müssen zusammengehen. Gewiß nicht als harmonische Komplementarität, sondern als spannungsreiche Polarität, wobei die jeweilige Gewichtung der beiden Pole in jeder Begegnungssituation wieder neu von den Partnern zu entscheiden ist. Wichtig ist hier, daß sich keiner der Pole verabsolutiert und den anderen eliminiert, so daß auf der einen Seite ein standpunktloses Alles-Verstehen-Können und auf der anderen Seite ein stur die eigene Position als Alleinwahrheit verfechtender Dogmatismus die Folge wäre. Selbst dort, wo ein Christ von seinem Glauben her Auffassungen des Andersgläubigen strikt verurteilen muß, weil sie beispielsweise die

Praxis der Mädchenbeschneidung rechtfertigen, sollte der Versuch, die Beweggründe solcher Praktiken zu verstehen, nie ganz fehlen. Und selbst dort, wo der Christ eine nichtchristliche religiöse Erscheinung mit höchster Wertschätzung anerkennt, wie etwa die Spiritualität der Zenmeditation oder die Rationalität der islamischen Lehre, wird er auch diese Erscheinung vom Kriterium seines Christuszeugnisses her beurteilen.

Verstehen-wollendes Einfühlen und eindeutiges Bekenntnis – der empathisch-„emischen“ steht die konfessorisch-„etische“ Haltung gegenüber.²⁵ Während die erste dazu anleitet, sich in die Perspektive des Anderen hineinzuversetzen, um sie kongenial „von innen“ heraus nachzuvollziehen, gebietet die zweite, die eigene Glaubenssicht dem Anderen darzulegen und sie auf ihn anzuwenden, ihn also gewissermaßen „von außen“, von christlichen Kategorien her zu verstehen. An einem ganz einfachen Beispiel verdeutlicht: Während mir die emische Haltung verbietet, die „christliche“ Kategorie „Fundamentalismus“ auf Erscheinungen im Islam anzuwenden, kann diese Übertragung von der etischen Haltung her gerechtfertigt werden.

Mit den beiden Haltungen sind die beiden Seiten des hermeneutischen Prozesses bezeichnet, die sich aus dem Grundsatz der Gegenseitigkeit ergeben: Den Anderen verstehen (d. h.: ich versuche, ihn und seine Wirklichkeit mit *seinen* Augen zu sehen) und von ihm verstanden werden wollen (d. h.: der Andere versucht, mich und meine Wirklichkeit mit *meinen* Augen zu sehen). Aber auch: Den Anderen mit der eigenen Sicht (der eigenen, wie der fremden Wirklichkeit) zu konfrontieren, sie ihm verständlich zu machen, ohne vorschnell die Verschiedenheiten zu überspielen (d. h.: ich sehe ihn und seine Wirklichkeit mit *meinen* Augen und er mich und meine Wirklichkeit mit *seinen*²⁶). Dieses gegenseitige Wechselspiel von In-der-eigenen-Perspektive-Stehen und Über-die-eigene-Perspektive-Hin-ausgehen, von In-sistieren und Tran-szen-

dieren, von konfessorisch „etischer“ und empathisch-„emischer“ Haltung macht echten Dialog aus. Wo es nach der einen oder anderen Seite hin aufgelöst wird, stirbt die dialogische Begegnung ab.

In diesem Wechselspiel verändert sich nicht nur mein Verständnis des Anderen, nicht nur das, was ich von *ihm* verstehe, sondern auch das, was ich von mir selbst verstehe und das, was ich dem Anderen von *mir* zu verstehen gebe, d. h. es verändert sich auch meine eigene Sicht, meine eigene Glaubensüberzeugung. Dialog ist die Übung gegenseitiger Perspektivenübernahme, die Verinnerlichung und Integration der Perspektive des Anderen: Ich lerne meine eigene Wirklichkeit mit den Augen des Anderen und damit neu zu sehen. Dialog ist daher ständige Konversion der Partner. Das heißt wiederum nicht, daß ich alles und jedes mir kritiklos zu eigen mache und damit meine eigene Perspektive einer universalistischen Verwässerung aussetze – das wäre Synkretismus im oben abgelehnten negativen Sinn. Es heißt, daß ich nach Anweisung des Paulus „alles prüfe, um das Gute zu bewahren“ (1 Thess 5,21). Wo die dazu erforderliche Bereitschaft, zu lernen und d. h. immer auch: sich verändern zu lassen, auf einer oder auf beiden Seiten fehlt, kann Dialog nicht gelingen.

Der Christ, der einem Andersgläubigen begegnet und der diese Begegnung dialogisch gestalten will, braucht also sein Christuszeugnis nicht zu verschweigen. Er kann und muß es in seiner ganzen Universalität und Unbedingtheit zum Ausdruck bringen. Doch kann er das mit gelassener Souveränität, ohne jede Aufdringlichkeit tun. Diese Gelassenheit ergibt sich für ihn aus dem Bewußtsein, daß nicht er es ist, der den Anderen in die Wahrheit zu führen hat, daß es vielmehr der Geist Gottes ist, der ihn und den Anderen in alle Wahrheit führt. So setzt Dialogoffenheit ein ruhiges Vertrauen in die eigene Wahrheitsgewißheit voraus, das aber andererseits um die letzte Relativität aller religiösen Wahrheit weiß. Nur der, der auf diese Weise in der eigenen Wahrheit ruht, kann es sich erlauben, sich

ganz zu entäußern, um den Anderen aus dessen tiefsten Gründen heraus zu verstehen. Wo Unsicherheit im Glauben, Angst um die eigene Wahrheit, wo mangelndes Vertrauen in die immer vorausliegende und alle menschlichen Glaubensbekenntnisse im letzten aufhebende Wahrheit Gottes vorherrscht, da entsteht die Festungsmentalität der engherzigen Glaubenseiferer, die den Dialog als Verrat an der (an ihrer) Wahrheit fürchten und sich zwanghaft auf die eigenen religiösen Fundamente zurückziehen.

Das heißt: Die Möglichkeitsbedingung des interreligiösen Dialogs ist nicht der Verzicht auf Wahrheitsansprüche, ohne die der Dialog seiner Ernsthaftigkeit verlustig ginge. Und Ziel des Dialogs ist nicht, die Konkurrenz dieser Ansprüche zu entscheiden oder gar einen Konsens zu finden. Möglichkeitsbedingung des Dialogs ist vielmehr die Einhaltung des ethischen Grundgesetzes der Mutualität, demzufolge dem Anderen das Recht auf *seinen* Wahrheitsanspruch belassen, ihm als Person Wahrheitsfähigkeit und seinem religiösen Weg Wahrheitshaltigkeit zugestanden wird (damit ist unterstellt, daß auch dieser Weg von Gott kommen und zu Gott führen kann). Dann erst hat die Auseinandersetzung Sinn. Wo einer gegenüber den Anderen dagegen exklusive oder inklusiv-superioritäre Wahrheitsansprüche geltend macht, ist Dialog nicht möglich.²⁷

Wenn es aber Wahrheit im Plural gibt, wenn verschiedene, zum Teil sich offen widersprechende Wahrheiten zugleich wahr sein sollen, dann kann das Grundgesetz unserer Logik, der Satz von der Widerspruchslöslichkeit nicht mehr gelten. In der Tat: Dieser Grundsatz läßt sich nicht mehr anwenden auf die Begegnung von Behauptungen, die in ganz unterschiedlichen religiösen und historischen Bezugsrahmen ihren Sitz im Leben haben. Er gilt für die Konsistenzprüfung von Aussagen innerhalb eines (und zwar: eines *rationalen*) Bezugssystems. Dort, wo ganze Weltansichten zusammentreffen, gibt es keine Metaperspektive, von der aus über die Berechti-

gung einzelner Sichtweisen entschieden werden könnte.²⁸ Alle Kriterien für eine solche Wertung sind an eine bestimmte Weltsicht gebunden. Und selbst dann, wenn wir in unserer (christlich-abendländischen) Weltsicht bleiben, aber den Referenzrahmen des mathematisch-logischen Denkens verlassen, um existentielle, geschichtliche und eben auch religiöse Wahrheiten auszusprechen, können und müssen logisch unvereinbare Aussagen als zugleich wahr nebeneinander stehen bleiben. Oder wollten wir einem Kind die Aussage, daß sein Vater der beste Vater der Welt sei, nur deshalb streitig machen, weil es der Aussage eines anderen Kindes widerspricht, das das gleiche von *seinem* Vater sagt?²⁹

Ihren letzten Grund hat die legitime Pluralität religiöser Wahrheiten für den Christen im Bekenntnis der Inkarnation Gottes in die Pluralität der Welt. Um diese Polyphonie nicht durch ein Denkgesetz zu beschneiden, schlägt P. Knitter vor, Wahrheit im religiösen Kontext nicht länger durch den exklusiven Satz des Nichtwiderspruchs (d. h. durch Ausschluß fremder Wahrheitsbehauptungen) zu definieren, sondern durch ihre Relationalität, d. h. durch die Fähigkeit, sich zu diesen anderen Ansprüchen in eine positive Beziehung zu setzen.³⁰

Wo es um Fragen der gemeinsamen Lebensbewältigung im Alltag geht, fällt eine solche Relationalität leichter als im gediegenen Ambiente eines international-renommierten Tagungszentrums – wie sich kürzlich in Atlanta zeigte. Hier saßen nicht drei Arbeiter, ein Jude, ein Christ und ein Muslim, zufällig in der Mittagspause zusammen und kamen auf den Genuß von Schweinefleisch zu sprechen. Hier trafen sich führende jüdische, christliche und muslimische Köpfe auf Einladung der *National Conference of Christians and Jews*, um über das „Absolute“ der je eigenen Religion zu sprechen: Über „jene unaufgebbaren Glaubenssätze also, die den harten Kern der eigenen Identität ausmachen“³¹, für die Juden die Erwählung ihres Volkes und die Verheißung ihres

Landes, für die Christen die Christologie und für die Muslime der Koran. Auf hohem wissenschaftlichen Niveau stellte sich in diesem Dialog heraus, daß sich die jeweiligen Vertreter der drei Religionen untereinander noch nicht einmal über diese Kerngehalte ihres eigenen Glaubens einigen konnten: Die Christen stritten sich um das Verständnis der Gottessohnschaft – metaphorisch oder historisch in einem tieferen Sinn. Die Muslime über die Scharia als Glaubensgegenstand und die Koranexegese. Über den Streit der Juden untereinander gibt der Berichtstatter keine Auskunft, doch bedarf es nicht viel Phantasie, um diese Lücke zu füllen, man denke nur an die notorischen Reibereien zwischen orthodoxen und reformierten Juden. Am Ende des Berichtes heißt es dann: „Leider scheiterte in Atlanta der Versuch, eine allen drei Religionen gemeinsame Ethik zu formulieren und ein dementsprechendes Manifest zu veröffentlichen. Die Teilnehmer konnten sich nicht darauf verständigen, welchen Stellenwert die Ethik im jeweiligen Glauben hat.“³²

Hält man diesem Dialogergebnis die weit weniger öffentlichkeitswirksame, aber um so ergiebigere Arbeit von Begegnungsorten wie Selly Oak in Birmingham entgegen, wo man einen „Dialog von unten“ betreibt³³, so mag die Antwort auf die Frage leichtfallen, wo interreligiöser Dialog und seine Hermeneutik ihren Sitz im Leben haben: in der Konvivenz, statt auf der Konferenz.

Reinhold Bernhardt

Anmerkungen

¹ Ich gebrauche um der besseren Lesbarkeit des Textes willen hier und im folgenden die maskuline Form „der Andere“, möchte sie aber inklusiv verstanden wissen als „der Andere und die Andere“.

² Interessant wäre es an dieser Stelle, nach den psychologischen Voraussetzungen einer solchen Haltung zu fragen. Alles, was die Entwicklungspsychologie zur Entstehung einer positiven Beziehung zu Fremden zu sagen

- weiß, und alles, was die Konflikt- und Friedensforschung zur Untersuchung von Vorurteils-, Stereotypen- und Ideologiebildungen ausgetragen hat, ist hier von Bedeutung. Ich beschränke mich auf zwei Verweise: C. Büttner, Ä. Ostermann, Bruder, Gast oder Feind? Sozialpsychologische Aspekte der Fremdenbeziehung, in: O. Fuchs (Hrsg.), Die Fremden, 1988. K. D. Hartmann (Hrsg.), Vorurteile, Ängste, Aggressionen, Frankfurt 1975².
- ³ T. Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Ökumenische Existenz heute, Bd. 1, S. 49–100.
- ⁴ Im 17./18. Jh. hatte sich „Hermeneutik“ als Lehre von der richtigen Schriftauslegung entwickelt. Schleiermacher dehnte sie aus zur „Kunstlehre des Verstehens“ geschriebener und gesprochener Worte überhaupt (F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hrsg. von M. Frank, 1977).
- ⁵ Im Sinne seines Programms einer „Kritik der historischen Vernunft“, dem es um das geisteswissenschaftliche „Verstehen“ des Lebens und der geschichtlich verfaßten Welt geht – im Gegensatz zum „Erklären“ der Naturwissenschaften (W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883¹, in: Ges. Schriften I, 1959⁴; ders., Die Entstehung der Hermeneutik (1900), in: Ges. Schriften V, 1957², 317 ff).
- ⁶ Heidegger radikalisiert Hermeneutik zur existentialen Daseinsanalyse und erhebt sie in den Rang einer Grundlagendisziplin (M. Heidegger, Sein und Zeit, 1927³). Ein Anspruch, der von J. Habermas zurückgewiesen wurde (J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: ders., Kultur und Kritik, 1977, 264 ff).
- ⁷ H.-G. Gadamer weist auf die geschichtliche Bedingtheit des Verständnishorizontes und damit alles Verstehens hin (Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 1960¹).
- ⁸ Nachdem Bultmann den existentialanalytischen Impuls Heideggers theologisch rezipiert und den hermeneutischen Zirkel zwischen Verstehensgegenstand und Vorverständnis herausgearbeitet hatte (Glauben und Verstehen I–IV, 1933 ff), stand in seiner Schule die Besinnung auf das Wesen der Sprache im Zentrum der theologischen Hermeneutik, die damit zur „Sprachlehre des Glaubens“ (E. Fuchs) wurde, der es um das Evangelium als „Sprachereignis“ (Fuchs) und „Wortgeschehen“ (G. Ebeling) ging.
Zur Entwicklungsgeschichte der hermeneutischen Diskussion siehe U. Nassen, Klassiker
- der Hermeneutik, 1981, und G. Ebelings schon selbst zum „Klassiker“ gewordenen Artikel Hermeneutik, in RGG³, III, 242–262. Zur schnellen Überblicksinformation: H.-G. Stobbe, Artikel Hermeneutik, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe II, 1991, 319–329.
- ⁹ Die Begriffe ‚Egologie‘ und ‚Xenologie‘ verdanke ich Theo Sundermeier.
- ¹⁰ T. Sundermeier plädiert für eine hermeneutische Wende in der Missionswissenschaft: Dem kommunikativen Paradigma, dem die Kontextualisierung der an sich feststehenden Botschaft angelegen war, wird ein hermeneutisches vorgeordnet, das die sich ständig rekontextualisierende Botschaft selbst aus ihrem jeweiligen Kontext heraus neu verstehen will. Siehe T. Sundermeier, Begegnung mit dem Fremden, Plädoyer für eine verstehende Missionswissenschaft, in: EvTh. 50 (1990), 390–400, ders., Erwägungen zu einer Hermeneutik des interkulturellen Verstehens, in: ders. (Hrsg.), Begegnung mit dem Anderen, Plädoyer für eine interkulturelle Hermeneutik, Gütersloh 1991. Siehe auch dazu: J. Moltmann, Die Entdeckung des Anderen. Zur Theorie des kommunikativen Erkennens, in: EvTh. 50 (1990), 400–414.
- ¹¹ M. Buber, Ich und Du, 1923¹, F. Ebner, Das Wort und die geistigen Realitäten, pneumatologische Fragmente, 1921¹, 1980. Auch G. Marcel mit seiner „Philosophie der zweiten Person“ (so der Titel eines Buches über Marcel von G. Kampits, 1975) ist in diesem Zusammenhang zu nennen.
- ¹² E. Lévinas, Die Spur des Anderen, 1983.
- ¹³ Aristoteles, Metaphysik, II, 4 1 000 b; Thomas von Aquin, Summa theologiae, II/II, Q. 1, Art. 2. Kants gesamte Erkenntnistheorie läßt sich als Entfaltung dieses Satzes verstehen. Die neuere Wahrnehmungspsychologie und Wissenssoziologie hat die These, daß jede Erkenntnis von einem kategorialen Bezugsrahmen, von einer Perspektive, geprägt ist, empirisch untermauert. Die analytische Philosophie hat sie tiefgründig reflektiert. – Zur Wissenssoziologie: K. Mannheim, Wissenssoziologie, 1964; P. L. Berger/T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, 1982²; Zur Wahrnehmungspsychologie; W. Rebell, Psychologisches Grundwissen für Theologen, 1988, 34–37, dort (auf S. 266 f) weitere Literatur. Zur analytischen Philosophie: H. Jones, Die Logik theologischer Perspektiven, 1985.

- ¹⁴ J. Hick schlägt in Anlehnung an Kants Epistemologie ein solches Modell vor, siehe: *J. Hick*, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: *R. Bernhardt* (Hrsg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, 1991, 60–80.
- ¹⁵ Vgl. dazu die Untersuchung der mystischen Erfahrung, wie sie M. v. Brück unternommen hat: *Mystische Erfahrung, religiöse Tradition und die Wahrheitsfrage*, in: *R. Bernhardt* (Hrsg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, 1991, 81–103.
- ¹⁶ Siehe dazu: *D. Ritschl*, *Zur Logik der Theologie*, 1984, 55–60, und H. Jones, a. a. O.
- ¹⁷ Vgl. *G. Lindbeks* cultural-linguistic approach: Religionen sind angelernte kulturell-linguistische Systeme, die Erfahrungen formen (The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age, 1984). Eine deutsche Übersetzung dieses wichtigen Buches erscheint in der Reihe „Theologische Existenz heute“.
- ¹⁸ In den Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien des Ökumenischen Rates der Kirchen heißt es: „Der Dialog ist ein grundlegender Bestandteil unseres christlichen Dienstes in der Gemeinschaft. Im Dialog erfüllen die Christen das Gebot: ‚Liebe Gott und deinen Nächsten wie dich selbst‘. Ihr Eintreten für den Dialog ist ... eine gemeinsame Suche mit allen, die Bundesgenossen des Lebens sind, nach den einseitigen Zielen einer besseren menschlichen Gesellschaft“ (aus Abschnitt 18, zitiert nach: *Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, *Arbeitstexte* 19, 1979, 11).
- ¹⁹ Ausführlicher und im Zusammenhang: *P. Antes/B. Uhde*, *Das Jenseits der Anderen. Erlösung im Hinduismus, Buddhismus und Islam*, 1972, bes. S. 71 f.
- ²⁰ Siehe die Kurzdarstellung in: *AKf/VELKD* (Hrsg.), *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*, 1991, 72–78. Zu Takizawa: *T. Sundermeier*, „Fremde Theologien“, in: *EvTh*. 50 (1990), 524–534. – Für den umgekehrten Fall eines Christen, der sich eine Zeitlang freiwillig islamisieren ließ, steht *K. Cragg* (*Sandals at the Mosque*, 1959). Auch der Zen-Pater *H. M. Enomiya-Lasalle* (*Am Morgen einer besseren Welt*, 1984) ist hier zu nennen.
- ²¹ Ausführlicher habe ich diesen Prozeß zu beschreiben versucht, in: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, 1990, 230 ff.
- ²² Siehe dazu: *J. Lähnemann*, *Beieinander zu Gast sein. Anleitung zum interreligiösen Gespräch*, in: *Ev. Komm.* 11/91, 657–660; und *AKf/VELKD* (Hrsg.), *Religionen*, 79–89. *J. Micksch*, *M. Mildenerger*, *Christen und Muslime im Gespräch. Eine Handreichung*, 1982, bes. 76 ff.
Eine gute Verstehenshilfe für den jüdisch-christlichen und den islamisch-christlichen Dialog ist kürzlich von EKD und VELKD vorgelegt worden: *Was jeder vom Islam wissen muß*, 1990, und *Was jeder vom Judentum wissen muß*, 1990⁵. Siehe auch: *A. Falaturi/U. Tworuschka*, *Der Islam im Unterricht. Beiträge zur interkulturellen Erziehung in Europa*, 1992²; *H. Küng* u. a. (Hrsg.), *Christentum und Weltreligionen, Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, 1984; *ders.*, *Das Judentum*, 1991, *K.-J. Kuschel*, *Die Kirchen und das Judentum*, in: *StZ*. 3/92, 147–162; *P. Antes*, *Der Islam*, 1991; *ders.*, *Christen und Juden*, 1988; *M. Tworuschka*, *Islam*, 1982; *H. J. Loth*, *Judentum*, 1989.
- ²³ Inspiriert von W. C. Smith wendet Jacques Waardenburg dieses Modell auf die Religionswissenschaft an und zählt Grundregeln für die hermeneutische Erforschung religiöser Tatbestände auf: Zunächst ist das Phänomen unter Absehung von allen seinen Deutungen und Bedeutungen als Tatsache zu beschreiben. In einem zweiten Schritt ist zu fragen, wie sich dieses religiöse Phänomen zu den Bedürfnissen der Gesellschaft und den Problemen, vor die sich die Menschen gestellt sehen, verhält. Dann gilt es, das Phänomen zu den kulturell-religiösen Traditionen dieser Gesellschaft in Beziehung zu setzen. Viertens interessieren die impliziten Bedeutungen und schließlich die expliziten Deutungen (Lektüren oder Lesarten) des zu verstehenden religiösen Tatbestandes. (Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, 1986, 207–231.)
- ²⁴ *H. Küng*, *Dialogfähigkeit und Standfestigkeit*. Über zwei komplementäre Tugenden, in: *EvTh*. 49 (1989), 492–504.
- ²⁵ Ich übernehme die Begriffe „emisch“ und „etisch“ von P. J. Pelto (*Anthropological Research: The Structure of Inquiry*, 1970, 67–80), der damit zwei unterschiedliche Haltungen des Religions- und Kulturforschers bezeichnet. In der Hermeneutik der Bibelauslegung begegnet eine ganz ähnliche Haltungspolarität: Dem Interesse an einer exegetisch möglichst exakten Erfassung des ursprüngli-

chen Textsinnes (*explicatio*) steht das Interesse an einer gegenwartsrelevanten Anwendung (*applicatio*) des Textes gegenüber. Die methodische Verschiedenheit zwischen historischer und systematischer Theologie läßt sich ebenso als Ausdruck dieser beiden Haltungen verstehen.

- ²⁶ So wie Karl Rahner, als er von Nishitani, dem berühmten Haupt der Kyoto-Schule, auf seine Lehre vom „anonymen Christen“ angesprochen und gefragt wurde, was er – Rahner – denn dazu sagen würde, wenn Nishitani ihn umgekehrt als „anonymen Zen-Buddhisten“ bezeichnen würde, antwortete: „Selbstverständlich dürfen und müssen Sie das von Ihrem Standpunkt aus tun; ich fühle mich durch solche Interpretation nur geehrt...“ (*K. Rahner*, Schriften zur Theologie XII, 276).
- ²⁷ Diese beiden Arten des Geltungsanspruches entsprechen zwei grundlegenden Bestimmungen der Beziehung zum Anderen und Fremden im allgemeinen, zum Andersgläubigen im besonderen: der ihn abwehrenden Unterscheidung und der ihn vereinnahmenden Angleichung. Das sich aus beiden Haltungen ergebende Verhalten mag sehr verschieden sein: schroffe Abweisung des Anderen und Verweigerung des Dialogs mit ihm im ersten Fall, werbende Freundlichkeit im zweiten, wobei der „Dialog“ dabei allerdings zu einem einseitigen Verkündigungsgeschehen wird. In beiden Haltungen drückt sich die gleiche Selbstgenügsamkeit und d. h. Dialog-unabhängigkeit des eigenen Wahrheitsbesitzes aus, einer Wahrheit, die nicht konvivial vermittelt ist.
- ²⁸ Prägnant ausgedrückt finde ich das bei W. Gern: „Es gibt keine vermittelnde Wahrheit zwischen den Religionen, sondern nur die in ihnen geltende Wahrheit füreinander“ (Entwürfe interkultureller Theologie. Ein Buchbericht, in: *Pastoraltheologie* 79, 1990, 578 und 582).
- ²⁹ Philosophisch heißt das: Für religiöse Wahrheit gilt im tiefsten nicht mehr die idealistische Identitätsvorstellung, daß A gleich A ist, sondern eine „Identität des Nicht-Identischen“ (Nishitani).
- ³⁰ *P. Knitter*, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions*, 1985, 219. Siehe auch Knitters „three general presuppositions“ für interreligiösen Dialog: a. a. O., 207–213.
- ³¹ *E. v. Wedel*, *Die Lust am Stachel*, in: *Publik Forum* 2/92, 74.
- ³² Ebd. Zum Versuch, ein religionsübergreifendes Ethos zu entwickeln, siehe auch: *H. Küng*, *Projekt Weltethos*, 1990.
- ³³ Ein Dialog, der die von U. Schoen zusammengestellten fünf Funktionen tatsächlich ausfüllt: (1) falsche Vorstellungen korrigieren, (2) zwischenmenschliche Beziehungen verbessern, (3) von Angst befreien, (4) den eigenen Glauben vertiefen, (5) auf den Weg der Einheit führen (*U. Schoen*, Art. Dialog, in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, 1987, 65f). Siehe auch den Dialog-Dekalog L. Swidlers, in: *ÖR* 33 (1984), 571 ff.