

Dialog mit dem Anderen

Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Verständigung

Christiane Tietz

„Eine derartige theologische Position macht doch den interreligiösen Dialog unmöglich!“ – diesen Ausruf hört man immer wieder. Insbesondere dann, wenn man dezidiert christliche Positionen wie die Trinitätslehre oder eine starke Christologie vertritt, wird dieser Vorwurf laut. Da die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes oder von der Gottmenschheit Jesu Christi in anderen Religionen nicht zu finden ist, scheint ein Festhalten an diesen Vorstellungen den interreligiösen Dialog zu verhindern. Dietrich Bonhoeffer, an den diese Vorlesungsreihe erinnert, scheidet mit seiner massiven christologischen Orientierung als interreligiöser Gesprächspartner so gesehen ausgesprochen schlecht ab.

Allerdings: Vorausgesetzt ist bei dem eben zitierten Votum eine ganz bestimmte Vorstellung von Dialog, welche lautet: Ein Dialog ist nur möglich, wenn beide Seiten gleiche oder zumindest ähnliche Positionen vertreten. So aber wird nur eine bestimmte Form der interreligiösen Begegnung als „Dialog“ anerkannt: Dialog meint letztlich *Konsens*. Einen Dialog kann nur führen, wer die Dinge genauso oder sehr ähnlich sieht oder zumindest sehen will wie der Dialogpartner.

Dadurch werden aber zugleich Kriterien formuliert, die bestimmte Positionen und damit auch die ihnen anhängenden Personen aus dem Dialog ausschließen. Was als tolerante Dialog-Position daher kommt, ist, recht besehen, *exklusiv!*

Angesichts dieses verengten, exkludierenden Dialog-Verständnisses soll in diesem Beitrag zunächst der *Dialog*-Begriff etwas näher analysiert und in einem zweiten Schritt auf den interreligiösen Dialog hin spezifiziert werden. Erst dann soll im dritten und vierten Teil nach Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Verständigung gefragt werden.

1. Was ist ein „Dialog“?

Der Begriff leitet sich aus dem Griechischen ab. *Dialegomai* bedeutet wörtlich: „sich etw[as] im Nachdenken auseinanderlegen“¹. *Dialegomai* beschreibt ursprünglich

1 Vgl. Art. *dia-legō* II. dep., in: Wilhelm Gemoll, Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, durchges. und erw. von Karl Vretska, München/Wien⁸ 1962, 201.

mithin erstaunlicherweise etwas, das man auch gut alleine machen kann. Für Platon, den Meister des Dialoges, ist der Dialog denn auch zunächst einmal die „Rede der Seele mit sich selbst“². Erst aus dieser Grundbedeutung ergibt sich der dann auch Andere einbeziehende Sinn „sich unterreden, besprechen“³.

Die Bedeutung „sich etwas im Nachdenken auseinanderlegen“ weist darauf hin, dass ein Dialog zumindest in seinem ursprünglichen Sinn nicht um eines bestimmten Zieles, z.B. um eines Konsenses oder eines gemeinsamen Vorhabens, willen geführt wird. Dialog, das ist primär ein Überlegen und Verstehen.

Geht man dem Begriff des Verstehens noch etwas nach, dann scheint eine Grundbedingung des Dialogs auf: Dialog braucht Zeit, denn „[u]nser Wort Verstehen kommt wahrscheinlich seiner ursprünglichen Bedeutung nach von der Erfahrung her, daß wir vor einer Sache ‚stehen‘ und sie besser wahrnehmen [...]. Das Verstehen braucht also immer ein gewisses Innehalten und Nach-denken.“⁴

Die Dialoge Platons haben trotz dieser ursprünglich zweckfreien Bedeutung des Begriffs dennoch ein Ziel, nämlich im Gespräch „von falschen Ansichten“ zu befreien und „wahre Erkenntnis [...] und Wissen [...]“ zu vermitteln.⁵ Gut zweitausend Jahre später als Platon weist der große romantische Philosoph und Theologe Friedrich Schleiermacher dem Dialog das Ziel der Einmütigkeit zu. Friedrich Kaulbach fasst die Position Schleiermachers so zusammen: „Der Dialog ist eine Geschichte der sprechenden Subjekte, an dessen Anfang der Streit und an dessen Ende die Übereinkunft und zugleich das Wissen der im Gang dieser Geschichte Verbundenen steht.“⁶

Ist diese Beschreibung angemessen? Wird wirklich nur dann ein Dialog geführt, wenn am Ende die Übereinkunft steht, also ein Konsens erreicht wird? Findet nicht auch dann ein Dialog statt, wenn man gemeinsam feststellt, dass sich ein Konsens nicht herstellen lässt? Streng betrachtet, ist auch dies eine Übereinkunft, aber eben nur eine über eine grundlegendere Nicht-Übereinkunft. Deswegen verweist der Untertitel dieses Textes auch auf Grenzen der Verständigung – weil der Dialogbegriff nicht von vornherein auf das Erreichen von Übereinkunft und Verständigung eingeschränkt werden sollte.

2 Platon, Soph. 263 e 3–5; vgl. dazu Johannes Heinrichs, Art. Dialog, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Bd. 2, Darmstadt 1972, 226–229.

3 Vgl. Art. dia-legō (s. Anm. 1), II. dep., 201.

4 Karl Kardinal Lehmann, Kriterien des interreligiösen Dialogs, in: StZ 227 (2009), 579–595, 587.

5 Karla Pollmann, Art. Dialog I. Literaturgeschichtlich (Alte Kirche), in: RGG⁴ II, 815.

6 Friedrich Kaulbach, Schleiermachers Idee der Dialektik, in: NZStH 10 (1968), 225–260, 245. So auch Lehmann, Kriterien des interreligiösen Dialogs (s. Anm. 4), 584: „Dialog ist im Unterschied zum ‚Gespräch‘ auf das gemeinsame Finden und Anerkennen von Wahrheit ausgerichtet. Ein Dialog ist entschieden zielgerichtet und auf einen herzustellenden Konsens bezogen.“

Gleichwohl ist von Kaulbachs Umschreibung des Dialogs etwas Wesentliches zu lernen. Vergleicht man sie mit dem eingangs zitierten Ausruf, so unterscheidet sich dieser von jener dadurch, dass sie nicht die Übereinkunft mit anderen Positionen als Voraussetzung des Dialoges ansetzt, sondern – den Streit. „Der Dialog ist eine Geschichte der sprechenden Subjekte, an dessen Anfang der Streit [...] steht.“ Es ist also offenbar nicht notwendig, von vornherein gleicher Überzeugung zu sein. Vielmehr hält der Dialog den Streit ohne weiteres aus.

Soll dieser Streit glücken – eine merkwürdige, aber nicht dumme Formulierung –, dann müssen „die Gesprächspartner einander respektieren“⁷. Das bedeutet zunächst nicht mehr, als dass man den Anderen als einen Menschen ansieht, mit dem sich das Gespräch lohnen wird. Wer denkt, dass das Reden mit dem Anderen Zeitverschwendung ist, weil man es selber bereits besser weiß, der tritt nicht in ein echtes Gespräch ein. Dazu, den Anderen zu respektieren, gehört also „an[z]uerkennen, daß der jeweils andere überlegenswerte Einsichten hat“⁸. Diese Formulierung Hendrik M. Vrooms ist ausgesprochen gelungen. Sie macht nämlich deutlich, dass es nicht nötig ist, von vornherein zu unterstellen, dass der Andere Recht hat. Es reicht, davon auszugehen, dass der Andere ein genauso ernsthafter und überlegt lebender Mensch ist wie ich und dass seine Ansichten deshalb einer Überlegung meinerseits, meines Nachdenkens wert sind.

Und schließlich: „Das Ergebnis eines D[ialoges] kann nicht vorausgesagt werden“⁹, sondern ergibt sich erst im Dialog.

Wie auch immer der Dialog ausgeht, eines bleibt: Der Dialog miteinander gehört fortan zur Geschichte beider Dialogpartner. Kaulbach hat das gesehen: Am Ende des Dialogs steht „das Wissen der im Gang dieser Geschichte Verbundenen“.

2. Was ist ein „interreligiöser Dialog“?

Grundlegend für einen interreligiösen Dialog ist die Verwurzelung beider Dialogpartner in ihrer je eigenen religiösen Tradition. Ein interreligiöser Dialog findet noch nicht dort statt, wo zwei nicht- oder andersreligiöse Religionswissenschaftler, die Fachleute für je andere religiöse Traditionen sind, miteinander ins Gespräch kommen. Ein solches Gespräch wäre ein Austausch über Fachinformatio-

7 Hendrik M. Vroom, Art. Dialog III. Fundamentaltheologisch, in: RGG⁴ II, 817f., 817.

8 Ebd.

9 Gavin D'Costa, Art. Dialog IV. Dogmatisch, in: RGG⁴ II, 818f., 819.

nen, wie er auch zwischen Mediziner*innen verschiedener Schwerpunkte möglich ist. Für einen interreligiösen Dialog reicht das nicht. Religionen haben nämlich eine merkwürdige Beschaffenheit: Tief versteht man sie nur von innen, dadurch, dass man ihnen selbst angehört. Religionen sind so stark in das Leben eines Menschen eingewoben, dass man sie aus der Beobachterperspektive nicht ganz verstehen kann. Was ein religiöses Gefühl, eine religiöse Gewissheit, was eine Gotteserfahrung ist, das kann man sich zwar beschreiben lassen, aber so etwas selbst zu erleben, ist noch einmal etwas Anderes – wie bei der Musik, bei der die Beschreibung von Musik nicht das eigene Hör-Erlebnis ersetzt. Tiefes Verstehen von Religionen kann nur erreicht werden, wenn Menschen miteinander sprechen, die Religionen zugehörig sind.¹⁰

Damit es wirklich zu einem Verstehen kommen kann, müssen die beiden religiösen Gesprächspartner mit ihrer eigenen religiösen Tradition vertraut sein, also in der Lage sein, über ihre eigene Tradition Auskunft zu geben. (Schon an dieser Stelle wird deutlich, dass der interreligiöse Dialog zum besseren Verstehen der eigenen Tradition beiträgt, insofern man durch das Interesse des Anderen dazu genötigt ist, bestimmte Theorien und Praktiken der eigenen Religion zu erläutern und zu erklären, pointiert formuliert: sie nun endlich auch selbst zu verstehen.)

Gleichzeitig ist für den Dialog ein Bewusstsein der „eigenen Fehlbarkeit“¹¹ wichtig. Damit ist nicht gemeint, dass man die eigene Position für falsch halten muss, sondern nur, dass man die Möglichkeit denkerisch zulassen kann, dass man sich hat irren können.

Zum Dialog gehört, wie gesagt, der Respekt gegenüber dem anderen Gesprächspartner und die Anerkennung, dass er überlegenswerte Einsichten hat. Dies bedeutet für den interreligiösen Dialog, dass ich mit der Unterstellung arbeite, dass der Andere von seiner Religion genauso überzeugt ist wie ich von der meinen. So wie für mich die meine ist seine Religion auch für ihn das, woran er im Leben und Sterben hängt. Dass für den Anderen sein Gott genauso wichtig ist wie für mich mein Gott, ist unvoreingenommen zuzugestehen. Dieses Zugeständnis ist aus christlicher Sicht als Ausdruck der Nächstenliebe zu verstehen. Es ist der in der christlichen Nächstenliebe geforderte Respekt vor dem religiösen Selbst- und Wahrheitsverständnis des

10 Ob man dabei nur je aus der Erfahrungsperspektive der eigenen Religion heraus sprechen kann oder auch aus der Perspektive von so etwas wie einer allgemeinen religiösen Erfahrung, ist durchaus umstritten. Vgl. dazu Christiane Tietz, Dialogkonzepte in der Komparativen Theologie, in: Reinhold Bernhardt und Klaus von Stosch (Hgg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, BThR 7, Zürich 2009, 315–338, 322ff.

11 Dietz Lange, Art. Dialog V. Ethisch, in: RGG⁴ II, 819f., 819.

Anderen, der es verbietet, dieses zu ignorieren.¹² Maßstab für die christliche Liebe ist ja „nicht primär das wirklich oder vermeintlich Gute, das der Liebende dem Nächsten zukommen lässt, sondern die Freiheit, die er ihm öffnet und belässt, er selbst zu sein“.¹³

Zum interreligiösen Dialog gehört nicht nur das Erläutern der eigenen religiösen Tradition, zu ihm gehört auch das Bemühen, die religiöse Tradition des Anderen zu verstehen. Dies meint den Versuch, „sein mir fremdes Glaubenssystem in meinen eigenen Kategorien [anders kann ich ja gar nicht denken] zu erfassen“¹⁴. Kriterium dafür, dass ich ihn wirklich verstanden habe, ist aber, dass der Andere „sich in [meiner] [...] Darstellung wiedererkennen kann“¹⁵. Ich muss ihn also fragen: „Habe ich dich, wenn ich das so ausdrücke, richtig verstanden?“ Genau durch eine solche fragende Rückkopplung wird vermieden, dass im Verstehen eine Vereinnahmung des Anderen geschieht.¹⁶ Karl Kardinal Lehmann spricht von einer „regelrechte[n] Kunst des Verstehens, indem man das Fremde eindringend-eindringlich belagert und es zugleich, wenn es verstanden wird, als eine Gabe begreift“¹⁷.

Überdies: Interreligiöser Dialog findet nicht nur institutionalisiert zwischen religiösen Religionsfachleuten statt, sondern auch in Schule, Büro und Bus.¹⁸ Immer dort, wo Menschen unterschiedlicher Religionen sich begegnen und miteinander über ihre Religion ins Gespräch kommen, geschieht interreligiöse Verständigung. Diese Formen des interreligiösen Dialogs sind nicht weniger wichtig als ein Gespräch zwischen dem Papst und dem Dalai Lama.

Ein interreligiöser Dialog kann schließlich in ganz verschiedenen Hinsichten geführt werden¹⁹: Man kann über dogmatische Fragen sprechen, aber auch über

12 Vgl. Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religion*, Beiträge zur Komparativen Theologie 6, Paderborn u.a. 2012, 98: „[...] wenn ich a priori, aus Gründen meines Glaubens heraus, nicht dazu in der Lage bin, die andere in dem, was ihr am wichtigsten ist, anders als negativ wahrzunehmen, dann ist die Liebe ernsthaft bedroht.“

13 Walter Schmithals, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh 1988, 516. Liebe muss nur dasjenige kritisieren, was die Gemeinschaft zerstört (vgl. Christiane Tietz, *Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme*, FSÖTh 111, Göttingen 2005, 144f.; von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser* [s. Anm. 12], 149).

14 Volker Küster, *Wer, mit wem, über was? Suchbewegungen in der Landschaft des interreligiösen Dialoges*, in: Benjamin Simon und Henning Wrogemann (Hgg.), *Konviale Theologie. Festgabe für Theo Sundermeier zum 70. Geburtstag*, Frankfurt am Main 2005, 72–93, 88.

15 Ebd., 77.

16 Vgl. zu diesem Problem Lehmann, *Kriterien des interreligiösen Dialogs* (s. Anm. 4), 582f.

17 Ebd., 583.

18 Vgl. Vroom, *Art. Dialog III. Fundamentaltheologisch* (s. Anm. 7), 817.

19 Vgl. Gavin D'Costa, *Art. Dialog II. Religionsphilosophisch*, in: RGG⁴ II, 816f., 817.

ethische Probleme. Man kann praktische Fragen des Zusammenlebens z.B. in einem Stadtteil erörtern oder sich für gemeinsame geistliche Erfahrungen öffnen. Für das Gelingen eines interreligiösen Dialoges ist es wichtig, sich bewusst zu machen, worum es bei diesem Dialog eigentlich gehen soll, damit unthematische Erwartungen nicht enttäuscht werden.

3. Möglichkeiten interreligiöser Verständigung

Im interreligiösen Gespräch wird immer wieder die Wahrheitsfrage thematisch. Wie verhält sich die Wahrheit der eigenen Religion, von der man überzeugt ist, zu der Wahrheit, von der der Andere in Bezug auf seine Religion überzeugt ist?

Angesichts der religiösen Vielfalt sind drei grundlegende Wahrheitsmodelle vorgeschlagen worden: der Exklusivismus, der Inklusivismus und der Pluralismus. Sie sind im Folgenden knapp daraufhin zu befragen, welche Möglichkeiten des Dialoges sich aus ihnen jeweils ergeben.²⁰ Welche Bereitschaft und Offenheit für den Dialog bringt man mit, wenn man dem einen oder dem anderen Modell anhängt? Die hier vertretene These ist: Die drei Modelle machen Dialog entweder unmöglich oder überflüssig. Insofern ist nach Alternativen Ausschau zu halten.

Der Exklusivismus behauptet, dass nur die eigene Religion wahr ist und alle anderen Religionen unwahr sind. Hinter dieser Position liegt die Überzeugung, dass sich religiöse Wahrheitsaussagen ohne Bedeutungsverlust aus dem eigenen kulturellen und existenziellen Kontext in einen anderen übertragen lassen.²¹ Weil der Exklusivist von der Wahrheit seiner Position überzeugt ist und diese Wahrheit als in keiner Weise kontextuell versteht, meint er, sie von ihrem Kontext ablösen und auf jeden anderen Kontext mit dem gleichen Wahrheitsanspruch übertragen zu können. Weil seine Religion für ihn wahr ist, muss sie es auch für den Anderen sein. Einen Dialog mit Mitgliedern anderer Religionen muss und kann der Exklusivist nicht führen; er wird immer nur versuchen, die Falschheit ihrer Religionen aufzuzeigen und sie zur Wahrheit seiner eigenen Religion zu „bekehren“.

Gemeinhin gilt die Position des religiösen Pluralismus als besonders dialogfähig, wird hier doch behauptet, dass viele, wenn nicht sogar alle Religionen wahr sind. Die

²⁰ Vgl. ebd., 816f.

²¹ Vgl. Armin Kreiner, Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen, in: MthZ 41 (1990), 21–42, 22.

zentrale These des Pluralismus lautet: Denkbar ist, „dass Gott sich allen Menschen erschlossen hat beziehungsweise erschließt“²². Es gibt eine transzendente objektive Wirklichkeit, auf die sich alle Religionen beziehen. Die unterschiedlichen Religionen sind Zeichen „einer Vielzahl und Vielfalt unterschiedlicher menschlicher Reaktionen auf die Selbsterschließung Gottes“.²³ Diese Vielfalt verdankt sich der je anderen historischen und kulturellen Situation der diese Selbsterschließung Interpretierenden.²⁴ In den Worten John Hicks: „Aufgrund der unterschiedlichen Formen des Menschseins, wie sie sich in den Kulturen und Zivilisationen der Erde ausbildeten, wird das Wirkliche, das im Begriff Gottes wahrgenommen wird, jeweils als Gott Israels, die heilige Dreifaltigkeit, als Shiva, als Allah, als Vishnu und so weiter erfahren.“²⁵ Gern wird dazu das Bild verwandt, alle Religionen seien Versuche, einen Elefanten zu beschreiben; während die eine Religion sich mit dessen Rüssel beschäftige, beschreibe die anderen seinen Schwanz. Das Problem liege darin, dass beide verkennen, dass es sich um den einen, gleichen Elefanten handelt.²⁶ Der Pluralismus kläre sie darüber auf.

Die These von dem einen, gleichen Elefanten, theoretischer gesprochen: von der gemeinsam zugrundeliegenden objektiven Wirklichkeit, ist freilich ausgesprochen voraussetzungsvoll: Obwohl keine Religion zu dieser „objektiven Wirklichkeit“ Zugang hat, wird sie im Pluralismus vorausgesetzt, also suggeriert, man könne eine Metaperspektive einnehmen, in der sich erkennen ließe, dass es sich um den einen, gleichen Elefanten handle. Damit bezieht die pluralistische Theologie der Religionen aber „einen metareligiös-traditionsübergreifenden, d.h. überpluralistischen religionsphilosophischen Standpunkt und blickt von dort aus in einer umfassenden Zentralperspektive auf die Welt der Religionen“.²⁷ Sie vermeint eine über den positiven Religionen liegende Perspektive

22 Perry Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 215.

23 Ebd.

24 Vgl. ebd., 223. Vgl. auch ebd., 215: „Die unterschiedlichen Aussagen über die transzendente Wirklichkeit, die sich in den großen religiösen Traditionen dieser Welt finden, lassen sich deuten als unterschiedliche Ausdrucksformen der menschlichen Reaktion auf die göttliche Selbsterschließung.“

25 John Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, 268.

26 Ursprünglich im Buch *Udana* des Pali-Kanons des Theravada-Buddhismus, vgl. z.B. Ulrich Dehn, *Erzählkunst in der Bibel und in den buddhistischen Schriften. Zur Hermeneutik im interreligiösen Dialog*, in: *Wort Gottes im Gespräch. Matthias Petzoldt zum 60. Geburtstag*, hg. von Martin Beyer und Ulf Liedke, Leipzig 2008, 365–377, 368f.

27 Reinhold Bernhardt, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, BThR 2, Zürich 2005, 206. Genauso auch die Kritik von Wilfried Härle, *Die Wahrheitsgewißheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen*, in: *ZMiss 24*

einnehmen zu können, eine Perspektive, die aus dem konkreten Dialog der tatsächlichen Religionen gerade aussteigt. Dieser ist gar nicht mehr nötig, weil man die Grundentscheidung über die Wahrheit der Religionen bereits gefällt hat.

Zugleich wird durch diese Konzeption die Andersheit des Anderen relativiert. Es wird ja gerade das für die eigene Wahrheitsgewissheit „Anstößige der widersprüchlichen Divergenz konkreter Gottes- und Göttererfahrungen entschärft“²⁸, indem man alle Religionen auf eine gemeinsame Wirklichkeit bezieht. Dass Andere anders glauben, ist dann nicht mehr irritierend, sondern durch kulturelle Differenzen beruhigend zu erklären. Die Pluralität der Religionen wird damit gerade nivelliert, und zwar ohne sich die Mühe gemacht zu haben, die Anderen gründlich wahrzunehmen.

Deutlich dialogfähiger scheint hier der Inklusivismus zu sein. Er geht von der These aus, die eigene Religion verkörpere in unüberbietbarer Weise Wahrheit, es sei aber möglich, dass auch in anderen Religionen Wahrheit zu finden ist. Was in den anderen Religionen wahr ist, wird an der in der eigenen Religion gefundenen Wahrheit gemessen und von ihr her beurteilt.²⁹ Entsprechend macht man sich – und dazu kann der Dialog dann dienen – auf die Suche nach Elementen in der anderen Religion, die analog zu den eigenen Überzeugungen sind. Berühmt ist hier Karl Rahners Konstruktion eines „anonymen Christentums“. Aber auch Bonhoeffers Formel vom „unbewussten Christentum“ ist in diesem Kontext zu nennen. Ein „unbewusster Christ“ ist für Bonhoeffer ein Mensch, der sich in seiner Lebensführung am Leben für andere ausrichtet und, obwohl er es nicht weiß, das vom christlichen Gott Gebotene tut.³⁰

Problematisch ist am Inklusivismus gleichwohl, dass in den Dialog durch diesen Ansatz eine gewisse Asymmetrie hineingerät.³¹ Sie besteht zum einen darin,

(1998), 176–189, 181: Diese Position setzt „das voraus [...], was sie bestreitet, nämlich die Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes im Ganzen“. Derjenige, der die Geschichte vom Elefanten erzählt, nimmt eben eine Metaperspektive ein: „Weil er das Ganze kennt, kann er die scheinbaren Gegensätze als Teile eines Ganzen oder als unterschiedliche Perspektiven auf das Ganze zusammenschauen. Insofern setzt gerade die Theorie, die besagt, daß keine Religion eine umfassende Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes hat, genau diese Erkenntnis voraus, um die verschiedenen (anderen) Religionen relativieren und einander zuordnen zu können.“

28 Ulrich H. J. Körtner, *Christus allein? Christusbekenntnis und religiöser Pluralismus aus evangelischer Sicht*, in: *ThLZ* 123 (1998), 3–20, 13.

29 Vgl. Klaus von Stosch, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, in: *ZkTh* 124 (2002), 294–311, 296.

30 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, DBW 6, München 1992, 161f., 344; ders., *Widerstand und Ergebung*, DBW 8, Gütersloh 1998, 545–547.

31 Vgl. von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser* (s. Anm. 12), 94.

dass hier eine Fremdinterpretation einer Selbstinterpretation gegenübergestellt wird, die der Fremdinterpretation in der Regel nicht entspricht (in der Regel wird sich der Anhänger einer anderen Religion nicht als Anhänger meiner Religion verstehen wollen).³² Sie besteht zum anderen in der Unfähigkeit, Dinge an der anderen Religion positiv zu würdigen, die sich nicht in die eigene Religion integrieren lassen. Während der Pluralismus die Andersheit nivelliert, ist der Inklusivismus nicht in der Lage, „Andersdenkende in ihrer Andersheit anders als negativ zu bewerten“³³. Eine zumindest gleichwertige Andersheit kann hier nicht gedacht werden.³⁴

Allen drei Modellen ist gemeinsam, dass sie zumeist bereits vor dem konkreten Dialog mit dem Anderen die Wahrheit seiner Religion, sei es negativ, sei es partiell, sei es positiv, meinen bewerten zu können.³⁵ Außerdem fällt auf, dass jeweils Religionen als ganze verglichen werden: Ist denn nun das Christentum wahr oder der Buddhismus oder beide?

Davon unterschieden gibt es einen Ansatz, der eine solche Bewertung der Wahrheit der Religionen vor dem konkreten Dialog ausdrücklich ablehnt. Die in den letzten Jahren in der deutschsprachigen Theologie prominent von Klaus von Stosch vertretene *Komparative Theologie* trägt der Einsicht Rechnung, dass „man wirklich miteinander reden muss, um die Wahrheit herauszufinden“.³⁶ Hier werden nicht Religionen als Ganze in ein Verhältnis gesetzt, sondern hier wird im Dialog versucht, die Wahrheit von einzelnen Elementen der anderen Religion zu bedenken. Dazu wird über je ganz konkrete theologische Einzelfragen durch der jeweiligen Religion angehörende Fachleute ein Gespräch geführt. Nur bei diesen Einzelfragen soll dann jeweils die Wahrheitsfrage bearbeitet werden. Und – das ist der Komparativen Theologie wichtig – diese Bewertung geschieht nicht neutral, sondern immer aus der Perspektive der eigenen Tradition heraus. Diese Bewertung ist auch nicht abschließend, sondern für bessere Belehrung offen. Der Komparativen Theologie geht es mithin nicht darum, abstrakt zu bewerten, welches Konzept bspw. von Offenbarung besser ist, das des Christentums oder das des Islams. Vielmehr geht es darum, sich aus der eigenen Perspektive heraus mit der Religion des Anderen auseinanderzusetzen. „Es kann der Fall sein, dass man an einen Punkt kommt, an dem man die andere Position [zu dieser spezifischen Frage] als irreführend beurteilen muss. Aber es kann auch

32 Diesbezüglich nicht so kritisch von Stosch, ebd.

33 Ebd., 96.

34 Vgl. ebd.

35 Vgl. von Stosch, *Komparative Theologie – Ein Ausweg* (s. Anm. 29), 294–296.

36 Tietz, *Dialogkonzepte* (s. Anm. 10), 319. Dort auch noch genauere Analysen zur Komparativen Theologie.

der Fall sein, dass ich die Position des anderen als zutreffend anerkennen muss.³⁷ Wünschenswert ist, dass ich dem Anderen plausibel machen kann, wieso ich aus meiner Sicht zu diesem Urteil komme.

Das schließt nicht aus, sondern ein, dass man durch das Gespräch mit dem Anderen auch entdeckt, was in der eigenen Religion problematisch ist oder welche Elemente der eigenen Religion z.B. vernachlässigt wurden und einer erneuten Vitalisierung bedürfen.

Neben dieser Bearbeitung der Wahrheitsfrage gehört zur Komparativen Theologie das Anliegen, den Anderen schlicht und einfach besser zu verstehen.³⁸ „Was machst du da? Und warum machst du, was du machst? Was glaubst du denn? Und warum glaubst du so, wie du glaubst?“ Wie gesagt, Kriterium eines solchen Verstehens ist, dass der Andere sich darin wiederfindet und keine Vorurteile über ihn gepflegt werden.

4. Grenzen interreligiöser Verständigung

Im letzten Abschnitt dieses Beitrags sollen einige Punkte benannt werden, die Grenzen der Verständigung innerhalb des interreligiösen Dialoges bezeichnen.

Zunächst: Wie ist mit der eigenen religiösen Überzeugung innerhalb des Dialoges umzugehen? Anfangs wurde ja bereits Skepsis gegenüber der Formulierung von Kaulbach geäußert, dass nur eine erreichte Übereinkunft zwischen den Dialogpartnern einen gelungenen Dialog beschreibt. Im Bereich des interreligiösen Dialoges würde dann zur Voraussetzung erhoben, dass beide Dialogpartner grundsätzlich bereit sind, ihre religiöse Überzeugung im Laufe des Dialoges aufzugeben. Nun ist eine religiöse Überzeugung aber nicht wie ein Mantel, den man anziehen und wieder ablegen kann. Religiöse Überzeugungen sind tief in der eigenen Erziehung, Geschichte und Erfahrung verwurzelt – und lassen sich als das, worauf man im Leben und Sterben vertraut, nicht einfach durch Überzeugungen Anderer ersetzen. Welcher Mensch, der im Herzen von der Wahrheit seiner Religion überzeugt ist, wollte dann noch in einen interreligiösen Dialog eintreten, wenn dessen Voraussetzung die Bereitschaft wäre, die eigene Position aufzugeben?

Doch kann gefragt werden: Ist es zumindest nötig, für die andere Religion einen „Platz im eigenen Denksystem [zu] finden“³⁹? Ist es nötig, eine Theologie der Religionen

37 Ebd., 334.

38 Ebd., 332f.

39 Küster, Wer, mit wem, über was? (s. Anm. 14), 73.

zu entwickeln, durch die gedacht werden kann, wie sich mein Wahrheitsanspruch in Bezug auf meine Religion mit dem Wahrheitsanspruch des Anderen in Bezug auf seine Religion zusammendenken lässt? Oder könnte man einen solchen Platz einfach offen halten und stattdessen dem anderen Menschen einen Platz im eigenen Leben einräumen? Die Folge wäre eine (vielleicht vorläufige) Epoché, eine Urteilsenthaltung in Bezug auf die Religion des Anderen. Vielleicht würde, christlich gesprochen, folgende Denkbewegung ausreichen: Ich kann und brauche theologisch nicht auszuschließen, dass der von mir geglaubte Gott sich auch in anderen Religionen offenbart. Ich kann und darf das hoffen – insofern sich mir dieser Gott als ein Gott erschlossen hat, der das Heil aller Menschen will. Aber mehr wäre nicht erforderlich. Denn, wie Ulrich Körtner formuliert, diese „außerchristlichen Offenbarungen sind Christen als eigene Glaubenserfahrungen nicht zugänglich – oder sie werden zu Anhängern einer anderen Religion“.⁴⁰

Hinter dieser religionstheologisch schwachen These der Epoché steht die Einsicht, dass sich religiöse Wahrheit, zumindest nach christlicher Überzeugung, nicht abstrakt, sondern nur im Glauben erschließt. Martin Luther hat es pointiert formuliert: „Denn die zwey gehören zu hauffe, Glaube und Gott.“⁴¹ Es ist allein der Glaube, der „Gott Recht gibt, weil allein der Glaube Gott Gott sein lässt und also Gott als Gott erkennt“⁴². Die Wahrheit einer Religion erkennt man nicht dadurch, dass man verschiedene theologische Figuren nebeneinanderlegt und die überzeugendste auswählt, oder dadurch, dass man sich fragt, wie eine bestimmte Denkfigur im Kontext des eigenen Denkens Platz findet. Religiöse Wahrheit ist eine existenzielle Wahrheit, die sich im Glauben als Wahrheit für mich erschließt. Das schließt ein, dass die Wahrheit einer Religion immer nur vom jeweiligen Subjekt selbst beantwortet werden kann und nicht für einen Anderen. Die strikte Korrespondenz von Glaube und Gotteserkenntnis, von der der christliche Glaube ausgeht, verbietet mir, nur weil sich mir nicht der andere Gott als wahr erschlossen hat, daraus auch abzuleiten, dass es auch für den Anderen nicht so ist. Ob für den Anderen seine Religion wahr ist, kann ich nicht entscheiden. Wer versucht zu bewerten, ob sich für den Anderen in einem bestimmten Ereignis Wahrheit erschlossen hat, der geht aus der Ereignisper-

40 Ulrich H. J. Körtner, Synkretismus und Differenzwahrnehmung als Problem einer Theologie der Religionen, in: Christian Danz und Ulrich H. J. Körtner (Hgg.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 57-76, 73.

41 Martin Luther, *Der große Catechismus Deutsch Doctoris Martini Lutheri*, in: BSELK, Göttingen 2014, 912-1162, 932, 1f.

42 Eberhard Jüngel, *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg*, in: *Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980, 158-177, 173.

spektive der Wahrheit gerade heraus. Vielmehr wird er es aushalten müssen, dass der Andere behauptet, das sei für ihn so. In der Tat ist dies eine „Anfechtung der eigenen Glaubensgewißheit“.⁴³ Aber der Glaube sollte sie auszuhalten in der Lage sein.

Zuletzt sei noch einmal die christologische Frage aufgenommen, mit der dieser Text begonnen wurde. Christen und Christinnen hat sich Christus als Wahrheit über Gott, die Welt und sie selbst erschlossen. Christen bringen diesen Glauben an Jesus Christus in den Dialog ein, um sich als Christen den Anderen erkennen zu geben. Damit fordern sie aber nicht von Anderen, sich diesem Glauben anzuschließen. Sie gestehen den Andersglaubenden vielmehr zu, dass sich ihnen auf andere Weise Wahrheit erschlossen hat.

Diese Überlegungen schließen ein, dass im interreligiösen Dialog bewusste Mission des Anderen zu unterbleiben hat. Wer meint, den anderen von seinem „falschen“ Glauben abbringen zu sollen, der respektiert eben gerade nicht, dass für den Anderen seine Religion genauso wichtig ist wie für mich meine.

Dies schließt aber nicht aus, dass im interreligiösen Dialog vom eigenen Glauben Zeugnis gegeben werden kann.⁴⁴ Wenn es mir darum geht, meinen eigenen Glauben auszusprechen, zu verstehen zu geben, wie sehr er mich und mein Leben prägt, so kann das – gestehe ich dem Anderen dieses Zeugnis gleichermaßen zu – für den Dialog nicht hinderlich sein. Nur darf ich weder erwarten noch zu bewirken versuchen, dass den Anderen mein Zeugnis von seinem Glauben abbringt. Noch einmal Klaus von Stosch: Es „macht [...] einen großen Unterschied, ob ich den anderen von meiner Position überzeugen will, weil ich seine Position für objektiv defizitär halte [...], oder ob ich für die eigene Wahrheit eintrete, ohne deswegen schon vorher zu wissen, was diese Wahrheit für die Position des anderen bedeutet und wie sie sich zu seinen Wahrheitsansprüchen verhält.“⁴⁵

Noch eine letzte Grenze der interreligiösen Verständigung sei genannt – angesichts der Tatsache, dass in der Regel nicht der Papst und der Dalai Lama den interreligiösen Dialog führen, sondern ganz „normale“ Menschen. Solche Menschen sind nicht notwendig auf die dogmatischen und ethischen Leitsätze ihrer Tradition geeicht.⁴⁶ Was aber bedeutet es dann, wenn – um ein etwas grobes Beispiel zu nehmen – eine esoterisch angehauchte Christin viele Übereinstimmungen mit einem volkstümlich glaubenden Buddhisten entdeckt? Hat sich dann eine Übereinkunft zwischen Christentum und Buddhismus hergestellt? Oder kann man immerhin davon sprechen, es handele sich um eine Übereinstimmung zwischen esoterischem

43 Körtner, Synkretismus (s. Anm. 40), 76.

44 Vgl. Küster, Wer, mit wem, über was? (s. Anm. 14), 77.

45 Von Stosch, Komparative Theologie als Wegweiser (s. Anm. 12), 158.

46 Vgl. Küster, Wer, mit wem, über was? (s. Anm. 14), 72.

Christentum und volkstümlichem Buddhismus? Oder sind es immer nur Menschen mit ihren ganz konkreten, durchaus variablen Glaubensgeschichten, die sich interreligiös verständigen? Volker Küster formuliert präzise: „Der interreligiöse Dialog findet [...] genaugenommen nicht zwischen Religionen statt, sondern zwischen Gläubigen, die in verschiedenen Glaubenssystemen beheimatet und ihnen gegenüber loyal sind.“⁴⁷ Dann aber ist klar, dass de facto nicht nur über Religion, sondern implizit immer auch über kulturelle Kontexte und biographische Prägungen gesprochen wird.⁴⁸ Ein Christ aus einem europäischen Land verbindet mit seinem christlichen Glauben möglicherweise Anderes als ein Christ aus einem arabischen Land. Und je nachdem, welche persönlichen Erfahrungen man mit dem eigenen Glauben gemacht hat, wird man auch anders auf Nach- oder Anfragen von Anhängern einer anderen Religion reagieren. Auch darin kann eine Grenze bei der interreligiösen Verständigung liegen, insofern das, was hier geschieht, einfach „nur“ zwischen Menschen geschieht. Aber zum Abschluss sei Kaulbach noch einmal aufgegriffen: Nun sind diese Menschen durch den „Gang dieser Dialog-Geschichte Verbundene“.

47 Ebd.

48 Vgl. ebd.