

Reinhold Bernhardt

Hindernisse im interreligiösen Dialog.

Überlegungen, angeregt von Peter Berger

Peter Berger berichtete von einem missglückten interreligiösen Dialog in seiner eigenen Familie (Berger 2011, 27–29): Sein ältester Sohn ist mit einer indischen Frau verheiratet, die nicht religiös ist, aber Kunstgegenstände aus dem Hinduismus sammelt. Als die Tochter dieses Ehepaars, also die Enkelin von Peter Berger, fünf Jahre alt war, bekam sie Besuch von einem Nachbarsmädchen, dessen Eltern evangelikale Christen waren. Das Mädchen sah eine Statue von Ganesha, der indischen Elefantengottheit, und fragte, was das ist. „Das ist der Gott meiner Mutter“, sagte die Enkelin. Das Nachbarsmädchen schrie entsetzt: „Was? Ein Elefanten-Gott? Das ist ja total bescheuert.“ Daraufhin brach die Enkelin in Tränen aus. Peter Berger erinnerte sich nicht, wie das Gespräch weiterging, aber daran, dass das Nachbarsmädchen einige Tage später wiederkam, sich wohl nicht gut benahm und von Bergers Schwiegertochter ermahnt wurde. Daraufhin schrie es: „Du bist eine Teufelsanbeterin! Du hast mir gar nichts zu sagen.“ Das Mädchen wurde hinausgeworfen und war fortan im Haus nicht mehr erwünscht.

An diesem Beispiel kann man durchaus einige der Hindernisse erkennen, die auch sonst dialogische Beziehungen im alltäglichen Zusammenleben erschweren oder unmöglich machen: Es ist Unkenntnis auf beiden Seiten im Spiel, es kommt zu Missverständnissen, zu polemischen Etikettierungen und zu Abwehrreaktionen. Am Ende steht der Kommunikationsabbruch und die Trennung. Eine nicht untypische Situation im Zusammenleben von Menschen aus verschiedenen Kulturen und Religionen, also im „Dialog des Lebens“.

Bei dieser Form der Begegnung im Alltag des sozialen Zusammenlebens kann man unterscheiden zwischen Komplikationen, die es in *jeder* zwischenmenschlichen Kommunikation geben kann, solchen, die charakteristisch für *interkulturelle* Kommunikationen sind, und solchen, die einen Bezug zu den *religiösen* Traditionen haben, in denen die sich Begegnenden verwurzelt sind. Oft ist die Unterscheidung zwischen diesen Ebenen nicht leicht vorzunehmen, weil sie eng miteinander verzahnt sind. In vielen Fällen wird sich die religiöse von der kulturellen Komponente kaum – oder nur in einer etischen, nicht aber in einer emischen Perspektive – unterscheiden lassen.

In den letzten zwei Jahrzehnten hat eine intensive Forschungstätigkeit zum Thema interkulturelle Kommunikation stattgefunden, die in gleicher Weise für die interreligiöse Kommunikation relevant ist. Exemplarisch seien genannt: Kumbier (2013), Müller & Gelbrich (2014), Heringer (2017), Lüsebrink (2016) und Broszinsky-Schwabe (2017).

Im Folgenden gehe ich in zwei Schritten vor. Zunächst trage ich Beobachtungen, Erfahrungen und Stellungnahmen zum Thema dieses Beitrages zusammen, um dann in die Auseinandersetzung mit Peter Bergers Überlegungen dazu einzutreten. Die kurze Schlussbemerkung hat eher appellativen Charakter: Sie will dazu ermutigen, die Auseinandersetzung mit den Dialoghindernissen in einem „Dialog über den Dialog“ zu thematisieren und sie auf diese Weise nach Möglichkeit konstruktiv zu bearbeiten.

1. Allgemeine Überlegungen zum Thema, gestützt auf Beobachtungen, Erfahrungen und Stellungnahmen

Bei interreligiösen Begegnungen handelt es sich in der Regel um interkulturelle Kommunikationen, die prekärer sind als intrakulturelle. Sie finden zwar in einem bestimmten kulturellen Setting statt, die Teilnehmenden bringen aber die Prägungen ihrer jeweiligen Herkunftskultur mit ein. Das kann zu Spannungen führen. Besonders für organisierte Begegnungsveranstaltungen gilt, dass einige der Teilnehmenden – in der Regel die einladende Partei – aus dem kulturellen Kontext stammt, in dem die Begegnung stattfindet. Sie haben gewissermaßen ein Heimspiel, während die eingeladene Partei zum Auswärtsspiel antritt.

In interkulturellen Begegnungen treffen unterschiedliche Kommunikationsstile aufeinander. So kann beispielsweise schon nicht mit Selbstverständlichkeit erwartet werden, dass die Gesprächspartner aus außerwestlichen Kulturen das Kommunikationsmodell „Dialog“, wie es in den westlichen Kulturen der Spätmoderne bestimmt ist, kennen und als Matrix der Kommunikation anerkennen. Dieses Konzept ist aus bestimmten geistesgeschichtlichen und kulturellen Entwicklungen erwachsen und gehört nicht unbedingt zum Kommunikationsrepertoire anderer Kulturformationen.

Auch über die Art, wie Wahrheitsansprüche erhoben und untermauert werden, welche Gründe gelten gelassen werden, welche Argumentationsweisen zulässig sind, können unter den Dialogteilnehmern verschiedene Vorstellungen und Erwartungen bestehen. Solche Differenzen, die auf einer hermeneutischen und geltungstheoretischen Ebene angesiedelt sind, können Dialoghindernisse darstellen.

Der Stil des Gesprächs wird in der Regel von den Kommunikationsstandards der jeweiligen Kultur bestimmt sein, in deren Kontext die Begegnung stattfindet. Aus eigener Erfahrung weiß ich, dass interreligiöse Begegnungen etwa im Iran in einem sehr anderen Stil verlaufen als in den deutschsprachigen Ländern. Der Stil der Kommunikation ist weniger empathisch und verstehend und mehr positionell und behauptend.

Es geht den Gesprächspartnern dort auch um andere Themen, als um solche, die auf der Agenda westlicher interreligiöser Dialogveranstaltungen stehen. Ethische, religionsrechtliche und religionspolitische Fragen spielen eine wesentlich

größere Rolle als metaphysische Glaubensfragen. Die „Theologie der Familie“ beispielsweise hat einen hohen Stellenwert.

Prekär wird die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation auch dann, wenn die daran Beteiligten die Begegnung mit inkompatiblen Zwecksetzungen verbinden, wenn also unterschiedliche Intentionen, Zielvorstellungen und Agenden aufeinandertreffen, ohne dass darüber ein Metadialog geführt und eine Verständigung erzielt wird. Im günstigsten Fall führt eine solche Inkompatibilität zum Aneinander-vorbei-Reden, in ungünstigeren Fällen zur Enttäuschung und zum Rückzug aus der Dialogsituation. Ein Beispiel dafür sind „triadische“ Begegnungen zwischen Juden, Christen und Muslimen, in denen die eine Partei nach besserem gegenseitigen Verständnis, die andere nach sozialer Anerkennung und die dritte Partei nach der Verwirklichung konkreter Anliegen strebt. Besonders dann, wenn der Verdacht aufkommt, eine Dialogpartei verfolge eine „hidden agenda“, also verdeckte Ziele, und agiere strategisch, kann das den Dialog schwer belasten.

Auch die Unklarheit, „mit wem man es zu tun hat“, kann den Dialog behindern. Sprechen die Dialogpartner für sich als Person oder für eine bestimmte Gruppierung in ihrer Religionsgemeinschaft oder für die Religionsgemeinschaft insgesamt? Welchen „Hut“ haben sie auf? Wessen Interessen vertreten sie? Sind es primär religiöse oder soziale oder politische Interessen? Wenn es hier zu Überlagerungen kommt, kann das bei den Dialogpartnern Irritationen auslösen. Auch wenn innerreligiöse Spannungen und politische Konflikte in den Herkunftsländern der Dialogpartner in den Dialog eingetragen werden, kann das den Dialog erheblich erschweren. Steht die Vermutung im Raum, dass die in den Dialog eingebrachten Darstellungen nicht authentisch, sondern retuschiert sind, dass Schwierigkeiten umgangen und Harmonisierungen vorgenommen werden, büßt der Dialog seine Ernsthaftigkeit und seine Relevanz ein.

Ein weiteres Dialoghindernis kann sich dort ergeben, wo die Potenzen und Kompetenzen der Teilnehmenden unterschiedlich verteilt sind – etwa die religiöse und generelle Bildungskompetenz, die Fähigkeit sich zu artikulieren oder die Bereitschaft, andere Sichtweisen verstehen zu wollen und gelten zu lassen. Wenn ein Machtgefälle zwischen den Dialogpartnern besteht, widerspricht das dem auf Gegenseitigkeit beruhenden Dialoggedanken von vornherein. Es gibt aber kaum eine Kommunikationssituation, in der ein solches Gefälle nicht besteht. Es kann sich bei Begegnungsveranstaltungen schon darin äußern, dass die eine Partei über den Raum und über die erforderlichen finanziellen Ressourcen verfügt; oder darin, dass die Inhalte des Gesprächs von der einladenden Partei vorgegeben werden.

Interreligiöser Dialog setzt eine gewisse Kenntnis der Kultur und Tradition der Dialogpartner voraus. Zu Recht konstatiert Martin Bauschke im Blick auf den Islam: „Wer die Heilige Schrift des anderen nicht kennt, kann keinen sinnvollen Dialog mit ihm führen.“ (Bauschke 2001, 134). Unkenntnis ist ein Dia-

loghindernis. Das Gleiche gilt aber auch für die mangelnde Verwurzelung im eigenen Glauben.

Darauf hatte schon die vatikanische Erklärung „Dialog und Verkündigung“ hingewiesen. Sie enthält einen Abschnitt zum Thema „Hindernisse des Dialogs“ (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker 1991, §§ 51–54). Darin werden elf solche Hindernisse genannt, zu denen auch einige der schon genannten Punkte gehören: (a) „ungenügende Verwurzelung im eigenen Glauben“; (b) „ungenügende Kenntnis von und fehlendes Verständnis für Glaube und Praxis anderer Religionen“; (c) „kulturelle Differenzen“ wie unterschiedliche Bildungsstandards oder Probleme der sprachlichen Verständigung; (d) „sozio-politische Faktoren oder geschichtsbedingte Belastungen“; (e) „falsches Verständnis der Bedeutung von Begriffen wie Bekehrung, Taufe, Dialog usw.“; (f) „Selbstzufriedenheit und Mangel an Offenheit, was zu einer defensiven oder gar aggressiven Haltung führt“; (g) „fehlende Überzeugung vom Wert des interreligiösen Dialogs“; (h) „Misstrauen gegenüber den Motiven der Dialogpartner“; (i) „eine [...] polemische Gesinnung“; (j) „Intoleranz, die oft durch die Vermischung mit politischen, wirtschaftlichen, rassischen und ethnischen Faktoren verschlimmert wird“; (k) „gewisse Charakteristika des gegenwärtigen religiösen Klimas, wie z.B. der wachsende Materialismus, religiöse Gleichgültigkeit und die Vielfalt der religiösen Sekten.“ (A.a.O., § 52).

„Hindernisse“ müssen aber nicht gleich Blockaden sein. Es kann sich auch um Schwierigkeiten handeln, die sich beheben lassen, wenn die Bereitschaft dazu besteht. Und genau darin – in der Bereitschaft zum Dialog – liegt die entscheidende Voraussetzung für das Zustandekommen und für das Gelingen von interkulturellen und interreligiösen Dialogen. Das größte Dialoghindernis ist mangelnde Dialogbereitschaft. Je ausgeprägter demgegenüber diese Bereitschaft ist, umso eher lassen sich Blockaden abwehren und Hindernisse überwinden.

Im folgenden Abschnitt dieses Beitrags begeben mich in den Dialog mit Peter Berger. Sein Lebenswerk besteht in einer der Religion wohlgesonnenen Anleitung, eine kritisch-reflektierende Haltung der Religion gegenüber einzunehmen. Er schlägt damit einen Mittelweg ein zwischen unkritischer Affirmation und radikalkritischer Destruktion religiöser Bewusstseinsinformationen. In persönlichen Begegnungen war er mir ein anregender Gesprächspartner und auch für das Thema dieses Beitrags finden sich in seinen Werken fruchtbare Anregungen, die aber immer auch – so wie er es geschätzt hat – in die kritische Auseinandersetzung mit seinen Auffassungen führen und dabei Impulse zum Weiterdenken freisetzen.

2. Bedingungen und Grenzen des Dialogs nach Peter Berger

In seinem Vortrag „Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität“ (Berger 2011, 51ff.) nennt Peter Berger eine Vorbedingung und sechs Bedingungen für eine fruchtbare dialogische Auseinandersetzung. Man muss diese Medaille nur umdrehen und bekommt einen Katalog von sieben Hindernissen für den Dialog.

Die von Berger genannte *Vorbedingung* für einen interreligiösen Dialog lautet: Man muss bereit sein, „die Ungewissheit zu akzeptieren, die die Relativierung mit sich bringt“ (Berger 2011, 51). Wer nicht zwischen der Wahrheit und seiner Auffassung von Wahrheit unterscheidet, wer stattdessen seine Wahrheitsgewissheit in der Weise monopolisiert und verabsolutiert, dass andere Wahrheitsgewissheiten für unwahr erklärt werden, muss zwar nicht dialogunfähig oder dialogunwillig sein. Er/sie wird aber den Dialog mit dem Ziel führen, seine eigene Wahrheitsgewissheit als allein geltenden Wahrheitsanspruch vorzubringen. Es kann darüber zu einer Diskussion kommen, die aber nicht die kommunikationsethische Qualität des Dialogischen hat. Diese Qualität besteht in einem bestimmten Beziehungsethos, d. h. in einer respektvollen, wertschätzenden, verstehensorientierten Weise des Umgangs mit Andersglaubenden und -denkenden. Das schließt nicht notwendigerweise die prinzipielle Anerkennung der von ihnen vorgetragenen Wahrheitsgewissheiten ein, wohl aber die Bereitschaft, diese Gewissheiten so weit wie möglich auch aus einer emischen Perspektive „einzusehen“. Was Dialog eigentlich ausmacht, ist die Öffnung für die Wahrheitsgewissheit des anderen, das Sich-herausfordern-Lassen von ihr in der Hoffnung, darin einen Mehrwert für die eigene Glaubensgewissheit und für die Beziehung zum anderen zu entdecken. Für Peter Berger war es gerade die Reformation, die den Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens infrage gestellt hat. Sie habe den Glauben als etwas von Anfechtung Betroffenes und damit als etwas Zerbrechliches verstehen gelehrt.

Diese Überlegungen führen vor die Frage, wie der mit dem christlichen Glauben – wie überhaupt mit religiösen Überzeugungen – verbundene Wahrheitsanspruch zu verstehen ist. Nur dort, wo die eigene religiöse Gewissheit nicht differenzlos mit der Wahrheit Gottes identifiziert wird, kann sich ein pluralismusfähiges Wahrheitsverständnis ausbilden.

In seinem Roman „Am Ufer des Rio Piedra saß ich und weinte“ schreibt Paulo Coelho: „Wir können niemals das Leben anderer beurteilen, denn jeder weiß um den *eigenen* Schmerz und Verzicht. Du kannst für dich sagen, daß du auf dem rechten Weg bist; doch es ist etwas anderes, wenn du sagst, es sei der einzige Weg.“ (Coelho 2016³⁵, 214). Wahrheit wird hier als lebensstragende Gewissheit verstanden, so wie es für das religiöse Wahrheitsverständnis angemessen ist. In ähnlicher Weise stellt Franz Rosenzweig einen Bezug zwischen Wahrheit und Leben her und gewinnt dabei ein pluralismusfähiges Verständnis von Wahrheit:

„Be-währt also muss die Wahrheit werden, und grade in der Weise, in der man sie gemeinhin verleugnet: nämlich indem man die ‚ganze‘ Wahrheit auf sich beruhen läßt und dennoch den Anteil, an den man sich hält, für die ewige Wahrheit erkennt.“ (Rosenzweig 1976⁴, 437)

Ähnlich konstatiert Peter Berger: „Wenn wir auch nur einigermaßen davon überzeugt sind, einige Fäden aus dem Gewebe der Wahrheit ergriffen zu haben, sollten wir mit der Vorstellung zurechtkommen, dass andere Fäden unsere Wahrheit ergänzen oder sogar unser Wahrheitsverständnis verändern können.“ (Berger 2011, 57).

Die weiteren von Berger genannten Bedingung für einen fruchtbaren Dialog sind im Grunde Ausfaltungen dieser Vorbedingung.

Die *erste Bedingung* lautet: Man muss damit rechnen, dass die eigenen Sichtweisen in der Begegnung mit anderen verändert werden, dass man also den Dialog anders verlässt, als man ihn begonnen hat. Wo diese Bereitschaft prinzipiell nicht vorhanden ist, stellt das ein gravierendes Hindernis für den Dialog dar. Berger macht das an John Hick deutlich, der ursprünglich ein evangelikaler Presbyterianer war und sich dann in Birmingham einer religiösen Vielfalt ausgesetzt sah (siehe dazu: Bernhardt 2013). Das habe seine Theologie grundlegend verändert.

Berger bezeichnet diesen Prozess der Durchdringung verschiedener Lebensstile, Werte und Glaubensvorstellungen in einer Person als „kognitive Kontamination“ (Berger 2015, 1. Kapitel). Der eigene Glaube wird dabei aufs Spiel gesetzt, um ihn gerade so neu – geweitet – zu gewinnen. Die Begegnung mit anderen (religiösen) Lebens- und Weltdeutungen bringt unweigerlich eine kognitive Distanzierung von der mitgebrachten eigenen Lebens- und Weltdeutung mit sich. Sie führt vor die Einsicht, dass es Alternativen dazu gibt und zwingt dazu, sich zu diesen Alternativen zu verhalten. Eine mögliche Reaktion kann dabei auch die dogmatistische Einigelung in der mitgebrachten Lebens- und Weltdeutung sein, die dabei gegenüber Infragestellungen immunisiert wird. Doch handelt es sich auch dabei um einen Akt der Wahl, der auch anders vollzogen werden könnte.

Die *zweite Bedingung* formuliert Berger folgendermaßen: „Man muss in der Lage sein, die *Kernstücke* der eigenen Glaubenstradition von den eher unwichtigen *Zusätzen* zu unterscheiden“ (Berger 2011, 59). Er nennt als Beispiel den Glauben an die Historizität der Wunder, der seit der Aufklärung eher verhandelbar ist als der Glaube an die Historizität der Auferstehung Jesu. Die Unterscheidung zwischen essenziellen und marginalen Glaubensinhalten vergrößert nach Berger den Spielraum der Dialogbereitschaft, zumindest im Blick auf die marginalen Glaubensinhalte. Ein Dialoghindernis wäre es demnach, wenn alle Glaubensinhalte in gleicher Weise als essenziell und damit unverhandelbar aufgefasst würden.

Hier scheint es mir geboten, eine erste kritische Rückfrage zu stellen: Interreligiöser Dialog ist für Berger offensichtlich gleichbedeutend mit der Verhand-

lung über Glaubensinhalte. Aus wissenssoziologischer Perspektive betrachtet er Glauben vor allem als ein kognitives System. Innerhalb dieses Systems kann man Prioritäten setzen und Umschichtungen vornehmen. Auf diese Weise lassen sich Spannungen zwischen verschiedenen Glaubenssystemen abfedern, indem man das Trennende zurückstellt und das Verbindende hochstufte.

Das scheint mir jedoch ein problematisches Verständnis nicht nur von Dialog, sondern auch von Glauben zu sein. Glauben ist eine Lebensform, die nicht auf Glaubensinhalte reduzierbar ist, so wichtig diese für den Glaubenden und die Glaubensgemeinschaft auch sein mögen. Es gehören leibliche Vollzüge dazu, rituelle Begehungen, Gemeinschaftsformen usw. Ninian Smart hatte sieben Dimensionen der Religion unterschieden: die praktisch-rituelle, eine mythisch-narrative, eine doktrinale-philosophische, eine ethisch-rechtliche, eine soziale-institutionelle, eine erfahrungshaft-emotionale und eine materielle (die sich in Manifestationen wie etwa Tempeln zum Ausdruck bringt) (Smart 1983; 1996; 1998²). Für Berger steht vor allem die doktrinal-philosophische und die ethisch-rechtliche Dimension im Vordergrund (siehe dazu: Bernhardt 2017).

Interreligiöser Dialog – besonders der „Dialog des Lebens“ – ist mehr als ein Glaubensgespräch. Er kann sich auf alle Dimensionen des Religiösen beziehen und auch gänzlich nichtreligiöse Fragen einschließen, wenn sie den sich begegnenden Anhängern verschiedener Religionsgemeinschaften dialogwürdig erscheinen. Ziel ist es dabei in den meisten Fällen nicht, eine Übereinkunft zu erzielen, sondern gerade auch die Differenzen zu profilieren und die Anderen in ihrem Anderssein zu verstehen. Das setzt allerdings – darin ist Berger recht zu geben – ein reflektiertes Sich-ins-Verhältnis-Setzen zu den Inhalten des je eigenen Glaubens voraus.

Als *dritte Bedingung* postuliert Berger: „Das Prinzip der Freiwilligkeit in religiösen Angelegenheiten muss akzeptiert werden“ (Berger 2011, 65). Das Dialogprinzip impliziert nicht nur Gegenseitigkeit, sondern auch Freiwilligkeit. Wo eine dieser beiden Bedingungen nicht erfüllt ist, kann es keinen echten Dialog geben. Jede Form von Zwang oder Repression (und sei sie auch noch so subtil) steht dem Beziehungsethos des Dialogs und auch dem Wesen des Glaubens als Freiheitsvollzug entgegen. Ein *Gespräch* kann unter repressiven Bedingungen geführt werden. Aber dann ist es kein Dialog. Dialog ist nicht einfach ein *Austausch* (von Informationen und Meinungen), sondern eine bestimmte *Art* des Austausches, die getragen ist von Interesse aneinander und Wertschätzung füreinander.

Für Berger ergibt sich dieses Prinzip der Freiwilligkeit aber nicht primär aus den Traditionsquellen der Religionen, sondern ist Folge des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus, der dadurch gekennzeichnet ist, dass Menschen Wahlmöglichkeiten haben. Mit der Freiheit der Wahl geht zugleich ein Zwang zur Wahl einher, wie es Berger in seinem vielleicht bekanntesten Buch „Der Zwang zur Häresie“ beschrieben hat (Berger 1980). Es handelt sich bei diesem „Zwang“

allerdings nicht um eine äußere Einwirkung auf den Menschen, sondern um eine Unausweichlichkeit, die mit dem Gebrauch von Freiheit verbunden ist.

Diese Bedingung ließe sich auch aus den Überlieferungen der Religionen und das heißt aus dem Wesen des Glaubens selbst begründen. Als Bezugspunkt in der protestantischen Tradition legt sich der Grundsatz aus Art. 28 der *Confessio Augustana* von 1530 nahe: „sine vi humana, sed verbo“ („nicht durch Gewalt, sondern durch das Wort“) (VELKD 2000⁴, § 70, S. 110). Er ist zwar auf das geistliche Amt der Kirchenleitung bezogen, kann aber in einem weiteren Sinn als Ausdruck für Glaubensfreiheit insgesamt stehen. Nach Luther ist der Glaube „ein frei Werk [...], zu dem man niemanden zwingen kann“ (Luther 1966, 264,20). Und natürlich legt sich von hier aus auch der Querbezug zum Koranvers 2,256 nahe: „Es gibt keinen Zwang in der Religion“. Was demnach für Glaube und Religion gilt, das gilt uneingeschränkt auch für die interreligiöse Kommunikation.

Die *vierte Bedingung* lautet: „Die Gültigkeit moderner historischer Wissenschaft muss in ihrer Anwendung auf die Tradition akzeptiert sein“ (Berger 2011, 67, 69). Wiederum geht es um eine Relativierung des eigenen Glaubens, in diesem Fall aber nicht um eine Relativierung durch konkurrierende Glaubensinhalte, sondern durch die Einsicht, dass der eigene Glaube durch historische Entwicklung formiert ist. Als Resultat einer Traditionsgeschichte, die im Kontext der Geistes- und Kulturgeschichte der Glaubensgemeinschaft steht, kann er nicht beanspruchen, zeitlose Wahrheit darzustellen. Die Relativierung vollzieht sich hier also nicht durch Pluralität, sondern durch Historizität.

Dass ein gewisses Maß an historischem Bewusstsein den eigenen Glaubensstandpunkt vor Verabsolutierung bewahrt, liegt auf der Hand. „Verabsolutieren“ heißt: aus dem Bedingungsgeflecht der Geschichte herauszunehmen. Für den interreligiösen Dialog stellt diese Bedingung allerdings eher ein Hindernis dar, als dass sie Hindernisse beseitigt. Würde man Dialogteilnehmer aus nichtwestlichen Kulturen auf das historische Bewusstsein, wie es sich im Westen ausgebildet hat, verpflichten, würden sie dies vermutlich als geistigen bzw. religiösen Imperialismus der westlichen Kultur empfinden und aus dem Dialogprojekt aussteigen.

Berger fordert sogar noch mehr: Nicht nur das historische Bewusstsein soll für den Dialog zur Bedingung gemacht werden, sondern die Anerkennung der modernen historischen Wissenschaft. Diese Wissenschaft mit ihrem methodischen Atheismus und ihrer möglichst klaren Unterscheidung zwischen Tatsachen und Interpretationen ist ein Produkt der abendländischen Geistesgeschichte seit der Aufklärung und der positivistischen Wende in der Geschichtsbetrachtung des 19. Jhs. Anderen Kulturen ist sie oft fremd und unnachvollziehbar geblieben.

Die Beziehung von Wahrheit (bzw. Offenbarung) und Geschichte kann zum Thema eines sehr fruchtbaren interkulturellen und interreligiösen Dialogs gemacht werden. Dabei darf aber nicht schon vor dem Dialog und als Bedingung für diesen eine bestimmte Konzeption und Methodik in der Bestimmung dieser Beziehung vorgegeben werden. Stattdessen müssen die unterschiedlichen Auf-

fassungen von Geschichte und von der Historizität von Glaubensinhalten authentisch zur Sprache kommen. Die Reduzierung von Geschichte auf bloße Faktizität (also auf das *brutum factum*) wird dabei Dialogpartnern aus nicht westlichen Kulturen ebenso Probleme bereiten, wie umgekehrt die Durchdringung des Geschichtlichen mit theologischen Bedeutungszuschreibungen westlichen Dialogpartnern Mühe machen wird. Interreligiöse und interkulturelle Dialoge enthalten solche Zumutungen, die man nicht vordialogisch aufheben kann und darf. Sonst würde ein Zwang eingetragen, der Bergers dritten Bedingung widerspricht.

Vor allem in Bezug auf den Koran kann Bergers vierte Bedingung von Muslimen als Affront empfunden werden. Aber nicht nur für Muslime, sondern auch für Christen und Juden, die ihre Heiligen Schriften als Offenbarungen Gottes ansehen, kann eine solche Verstehensvorgabe als Ausdruck westlicher Überheblichkeit oder liberaler Glaubensverachtung gesehen werden. Berger bezeichnet eine solche Haltung als „naive[] Herangehensweise an die Schriften und Institutionen der Tradition“ (Berger 2011, 69) und bringt seine Überzeugung zum Ausdruck, „dass eine aufrichtige dialogische Auseinandersetzung nicht möglich ist, wenn die Teilnehmenden nicht dazu bereit sind, diese Feuerprobe über sich ergehen zu lassen“ (Berger 2011, 71). Mit der Zuschreibung von „Aufrichtigkeit“ (im englischen Original „honesty“) kommt eine Moralisierung ins Spiel, die den Dialog zusätzlich erschweren kann.

Die von Berger genannte Vorbedingung und die bisher genannten vier Bedingungen ergeben sich für ihn aus spezifischen Entwicklungen und Erscheinungsformen der Moderne, die vor allem vom Protestantismus konstruktiv aufgenommen worden sind. Er fasst diese Entwicklungen und Erscheinungsformen in der folgenden Aufzählung zusammen, deren vier Punkte mit den vier Bedingungen korrelieren: „Relativierung als Folge der Pluralisierung von Lebenswelten, das kognitive Aushandeln, durch welches versucht wird, die Begegnung mit vielen ‚Anderen‘ zu verarbeiten, die Entstehung der freiwilligen Gemeinschaft als wichtiger Bestandteil der Moderne und das Auftreten der modernen historischen Wissenschaft“ (Berger 2011, 73).

Berger gewinnt die Bedingungen für einen fruchtbaren interreligiösen Dialog also aus einer Kulturdiagnose der Moderne. Weil sich aber der „Neuprotestantismus“¹ im 19. und 20. Jh. im Kontext dieser Entwicklungen und in relativer Konformität zu ihnen formiert hat, scheint er in besonders vorzüglicher Weise für den interreligiösen Dialog prädestiniert zu sein. Ein Blick in die Geschichte der interreligiösen Dialogbewegung bestätigt dieses Urteil aber nicht. Ein starker Dialogimpuls ging vom Zweiten Vatikanischen Konzil, also von der römisch-katholischen Kirche aus, zugegebenermaßen in einer Phase der Öffnung für Entwicklungen der Moderne. Die evangelischen Kirchen und die akademische evan-

1 Zu Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs, der vor allem von Ernst Troeltsch gebraucht wurde, siehe: Drehsen 1994; Birkner 1996.

gelische Theologie taten sich zunächst schwer mit diesem Anliegen. Die Gründe dafür liegen auf verschiedenen – praktischen und theologischen – Ebenen: Zum einen bestehen sie in der eher regionalen Verfasstheit dieser Kirchen gegenüber der Erstreckung der römisch-katholischen Kirche über die ganze Welt. Solange die Länder, in denen sich die evangelischen Landeskirchen befanden, fast ausschließlich christlich geprägt waren, traten die Angehörigen anderer Religionen bestenfalls an den äußeren Rändern der Kirche – etwa in Missionspartnerschaften – in den Blick. Das änderte sich seit den 1960er Jahren und löste in den evangelischen Kirchen eher Verunsicherung aus (siehe dazu: Bernhardt 2006, Kap. 1.2; Bernhardt 2019, Kap. 4.1). Dabei kamen auch theologische Gründe ins Spiel: Gegenüber dem Katholizismus war und ist der Protestantismus stärker auf die Bibel als alleinige Erkenntnisquelle des Wortes Gottes und auf Christus als dessen Verleiblichung zentriert. Die theologischen Gründe, die für eine Öffnung gegenüber den Anhängern anderer Religionen und gegenüber diesen Religionen selbst ins Feld geführt wurden, lagen demgegenüber in den Universalitätspotenzialen der theologischen Anthropologie und der Trinitätslehre: vor allem in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit aller Menschen (Gen 1,26f), in der Lehre vom universalen Heilwillen Gottes (1.Tim 2,4), vom Logos Gottes als dem wahren Licht, das alle Menschen erleuchtet (Joh 1,9), und vom Geist Gottes, der über alles Fleisch ausgegossen ist (Apg 2 mit Rückbezug auf Joel 3,1–5).

In der wissenssoziologischen Religionsbetrachtung Bergers spielen solche theologischen Begründungen bestenfalls als Rechtfertigungen eine Rolle. Sie werden von TheologInnen und KirchenvertreterInnen zur Legitimation ihrer Position nachträglich ins Feld geführt, stellen aber nicht die eigentlichen Motive der interreligiösen Beziehungsbestimmungen und -gestaltungen dar. Diese sieht Berger vielmehr in den genannten kulturellen Transformationen. Die Aufgeschlossenheit gegenüber diesen Transformationen und die Anpassung an sie stellen für Berger die eigentlichen Impulse für die Ausbildung von interreligiöser Dialogoffenheit dar. Die Bereitschaft dazu und damit die Neigung, sich auf das Projekt einer dialogischen Beziehungsbestimmung und -gestaltung zu anderen Religionen einzulassen, sieht Berger dementsprechend am ehesten in den liberalen, moderneaffinen Strömungen der Religionen.

Die von ihm ins Feld geführte *fünfte Bedingung* lautet: Der „Andere“ darf nicht mehr als Feind betrachtet werden, sondern ist „als ein Gefährte auf der Suche nach Sinn in einem ziemlich chaotischen Universum“ (Berger 2011, 77) zu sehen. Das „Wir“, das den anderen einschließt, soll an die Stelle der Abgrenzung zwischen „Wir“ und „die Anderen“ treten.

In den Traditionsquellen der Religionen finden sich Aussagen, die sich als Aufforderung zur Abgrenzung vom religiös Anderen auffassen lassen: So heißt es etwa in 2. Joh 10: „Wenn jemand zu euch kommt und nicht diese Lehre mitbringt, dann nehmt ihn nicht in euer Haus auf, sondern verweigert ihm den Gruß! Denn wer ihm den Gruß bietet, macht sich mitschuldig an seinen bösen Taten.“

In Sure 3:85 heißt es: „Wer aber eine andere Religion als den Islam begehrt – sie wird nicht von ihm angenommen werden [...]“. Dass interreligiöse Abgrenzung, die aus den Traditionsquellen der Religionen motiviert ist, ein eklatantes Dialoghindernis darstellt, liegt auf der Hand.

Die Hineinnahme des Anderen in ein gemeinsames „Wir“ kann aber ebenso zum Dialoghindernis werden, wenn sie von diesem Anderen als Vereinnahmung empfunden wird. Besonders im jüdisch-christlichen Dialog der jüngeren Vergangenheit war das von christlicher Seite aus nicht selten der Fall. Eine der wichtigsten Bedingungen für dialogische Beziehungen liegt demgegenüber in der Bereitschaft, die Andersheit des Anderen – die „Würde der Differenz“ (Sacks 2002) – zu wahren.

Dazu trägt auch die *sechste Bedingung* bei, die Peter Berger benennt: Es kommt im interreligiösen Dialog nicht nur darauf an, Gemeinsamkeiten ausfindig zu machen, sondern ebenso auch inhaltliche Unterscheidungen vorzunehmen. Mangelnde Differenzsensibilität ist ein Dialoghindernis.

Interreligiöses „Verstehen“ wird oft als ein Sich-Einfinden im Gemeinsamen aufgefasst. „Verstehen“ meint dann „eine Verständigung erzielen über“.² Dabei werden Differenzen leicht zurückgedrängt. In diesen Differenzen artikuliert sich aber das Proprium der sich begegnenden Religionsauffassungen. Die von Berger geforderte Relativierung dieser Auffassungen kann dazu führen, dass es zu einer Spannung zwischen verständigungsorientiertem Dialoginteresse und Authentizität der in den Dialog eingebrachten Positionen kommt.

Für Berger ist Dialog „Bestandteil einer Suche nach Wahrheit“ (Berger 2011, 79). Diese Auffassung wird von vielen Angehörigen der Religionsgemeinschaften aber nicht geteilt. Für sie ist der Dialog keine Quelle von Wahrheit. Die Wahrheit muss auch nicht erst gesucht werden. Sie hat sich in den Quellen der je eigenen Religionstradition selbst in verbindlicher Weise kundgegeben. Von dieser Voraussetzung aus kann es dann im interreligiösen Dialog nur darum gehen, die bereits „gefundene“ Wahrheit zu bezeugen und sie gegebenenfalls tiefer zu durchdringen. Dialog dient demnach weniger der Erkenntnis von Wahrheit und mehr der Kommunikation über die schon erkannte(n) Wahrheit(en). Ein offenbarungstheologisches Wahrheitsverständnis steht einem diskursiven gegenüber. Im ersten artikuliert sich das (emische) Selbstverständnis der Angehörigen der Religionstraditionen, im zweiten der (etische) Blick des Wissenssoziologen auf die Entstehung und Entwicklung, die Artikulation und Interaktion von religiösen Wahrheitsgewissheiten. Im ersten geht es um Offenbarung und Glaube, im zweiten um Religion. Nach Berger ist es für einen gelingenden interreligiösen Dialog

2 In diesem Sinne ist auch Samuel Huntingtons „Prinzip der Gemeinsamkeiten“ zu verstehen: „Menschen in allen Kulturen sollen nach Werten, Institutionen und Praktiken suchen und jene auszuweiten trachten, die sie mit Menschen anderer Kulturen gemeinsam haben“ (Huntington 1996, 528).

unerlässlich, das offenbarungstheologische Wahrheitsverständnis in den Rahmen eines diskursiven einzuordnen. Nur dieses scheint ihm letztlich in der Lage zu sein, Differenzen stehen lassen zu können und so die Andersheit des Anderen zu würdigen.

Interreligiöses Verstehen muss darauf zielen, das Verschiedene soweit wie möglich in seiner jeweiligen Eigenheit zu verstehen. Dabei zeigt sich, dass es sich bei den vermeintlichen Gemeinsamkeiten lediglich um Analogien handelt, d. h. nicht um Gleiches, sondern um Ähnliches, in dem immer auch Momente der Unähnlichkeit enthalten sind. Es kommt nicht darauf an, interreligiöse Differenzen auszugleichen, sondern sie in ein befriedetes Verhältnis zueinander zu setzen.

3. Die Notwendigkeit des „Dialogs über den Dialog“

Dialoghindernisse stellen Störungen im Kommunikationsfluss dar. Sie können sich zu Blockaden auswachsen und diesen Fluss zum Versiegen bringen. Doch gilt auch hier, was für Kommunikation generell gilt: Störungen machen eine Metakommunikation notwendig, in diesem Fall: den „Dialog über den Dialog“. Nicht immer wird eine solche Metakommunikation möglich sein, weil auch sie hochgradig störungsanfällig ist. Wo jedoch die Dialogbereitschaft ausreichend stark ausgeprägt ist, werden die Dialogpartner bestrebt sein, solche Störungen konstruktiv zu bearbeiten.

Interreligiöse Dialogbereitschaft speist sich aus verschiedenen Quellen und Motivationslagen. Es kann sich um *praktische* Motive der Gestaltung des interreligiösen Zusammenlebens handeln, um *soziale* Motive, die nach Verbesserung der Beziehung zwischen Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften streben, aber auch um *religiöse* Motive. Die Bedeutung der religiösen Motive sollte dabei nicht unterschätzt werden. In kirchlichen und theologischen Stellungnahmen zum interreligiösen Dialog werden daher immer wieder solche Motive ausgewiesen. So wird beispielsweise in der schon zitierten vatikanischen Erklärung „Dialog und Verkündigung“ eine eminent theologische Dialogbegründung gegeben, der zufolge der Dialog der Initiative Gottes entspringt, „mit der Menschheit in Dialog zu treten“. Auch das „Beispiel Jesu Christi, dessen Leben, Tod und Auferstehung dem Dialog seinen letztgültigen Ausdruck verliehen hat“ (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker 1991, § 53), wird als Motiv angeführt.

Im darauffolgenden Absatz dieser vatikanischen Erklärung wird dann eine Ermutigung ausgesprochen, die mir geeignet erscheint, die im vorliegenden Artikel vorgetragene Überlegungen abzuschließen: „Sosehr wir auch diesen Hindernissen ausgesetzt sind, sollten sie uns nicht dazu verführen, die Möglichkeiten des Dialogs zu unterschätzen oder die schon erreichten Ergebnisse zu übersehen. Das gegenseitige Verständnis ist gewachsen, und die Zusammenarbeit hat zu-

genommen. Der Dialog hat bereits einen positiven Einfluss auf die Kirche selbst ausgeübt. Auch andere Religionen wurden durch den Dialog zur Erneuerung und zu größerer Offenheit geführt. Der interreligiöse Dialog hat es der Kirche ermöglicht, die Werte des Evangeliums mit anderen Menschen zu teilen. Daher wird die Kirche ihren Einsatz im Dialog allen Schwierigkeiten zum Trotz unwiderruflich aufrechterhalten“ (a.a.O., § 54).

Literatur

- Bauschke, Martin (2001). *Jesus im Koran*, Köln: Böhlau Verlag.
- Bauschke, Martin (2013). *Der Sohn Marias. Jesus im Koran*, Darmstadt: Lambert Schneider.
- Berger, Peter L. (1980). *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Berger, Peter L. (2011). *Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität*, hg. von Friedrich Schweitzer, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berger, Peter L. (2015). *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Berlin: Campus.
- Bernhardt, Reinhold (2006). *Ende des Dialogs. Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2), Zürich: TVZ.
- Bernhardt, Reinhold (2013). John Hick (1922–2012), in: Gregor Maria Hoff, Ulrich H. J. Körtner (Hrsg.): *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen*, Bd. 2 (16. Jahrhundert bis zur Gegenwart), Stuttgart: Kohlhammer, 356–374.
- Bernhardt, Reinhold (2017). Ein neues Paradigma? Eine kritische Auseinandersetzung mit Peter Bergers “The Two Pluralisms – Toward a coexistence of religious and secular discourses”. in: Peter L. Berger, Silke Steets, Wolfram Weiße (Hrsg.): *Zwei Pluralismen – Positionen aus Sozialwissenschaften und Theologie zu religiöser Vielfalt und Säkularität* (Religionen im Dialog 12), Münster/New York: Waxmann, 35–49.
- Bernhardt, Reinhold (2019). *Inter-Religio Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 16), Zürich: TVZ.
- Birkner, Hans-Joachim (1996). Über den Begriff des Neuprottestantismus, in: ders.: *Schleiermacher-Studien*, hg. von Hermann Fischer (SchlAr 16), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 23–37.
- Broszinsky-Schwabe, Edith (2017). *Interkulturelle Kommunikation. Missverständnisse und Verständigung*, Wiesbaden: Springer VS
- Coelho, Paulo (2016³⁵). *Am Ufer des Rio Piedra saß ich und weinte*, Zürich: Diogenes.
- Drehse, Volker (1994). Art: „Neuprottestantismus“, in: *TRE XXIV*, 363–383.
- Heringer, Hans Jürgen (2017). *Interkulturelle Kommunikation. Grundlagen und Konzepte*, Tübingen: A. Francke Verlag.

- Huntington, Samuel (1996). *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien: Europaverlag.
- Kumbier, Dagmar (Hrsg.) (2013). *Interkulturelle Kommunikation. Methoden, Modelle, Beispiele*, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (2016⁴). *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag.
- Luther, Martin (1966). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Schriften, Bd. 11, Weimar: Hermann Böhlau.
- Müller, Stefan, Katja Gelbrich (2014). *Interkulturelle Kommunikation*, München: Franz Vahlen.
- Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker (1991). *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*, 19. Mai 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Rosenzweig, Franz (1976⁴). *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, Bd. II: Der Stern der Erlösung*, Haag: Nijhoff.
- Sacks, Jonathan (2002). *The Dignity of Difference. How to Avoid the Clash of Civilizations*, London: Continuum.
- Smart, Ninian (1983). *The Religious Experience of Mankind*, Glasgow: Collins.
- Smart, Ninian (1996). *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*, London: Harper Collins Publishers.
- Smart, Ninian (1998²). *The World's Religions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- VELKD (2000⁴). *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK)*, Im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD, hg. vom Luthertischen Kirchenamt, bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.