

Interreligiöser Dialog – religionswissenschaftliche und theologische Perspektiven

1 Interreligiöser Dialog – Entfaltung eines Problemfeldes

Dialog ist »in«, und das schon seit Jahren, nein: Jahrzehnten. Nicht nur der interreligiöse – vom Dialog mit der Jugend, vom Dialog mit dem politischen Gegner, vom Dialog zwischen den Kulturen ist mindestens ebenso häufig die Rede –, aber auch und gerade dieser. Dabei stößt der interreligiöse Dialog nicht immer nur auf positive Resonanz. Seit einiger Zeit etwa macht der Vorwurf vom »blauäugigen Dialog« die Runde: Gerade mit den Muslimen, so wird beanstandet, sei – insbesondere von kirchlicher Seite aus – der Dialog in großer Naivität geführt worden.¹ Grundsätzlich sind jedoch mit der Vorstellung des Dialogs der Religionen weitgehend positive Assoziationen verbunden – sieht man einmal von solchen Positionen ab, die im Dialog einen Verrat am eigenen Glauben wittern und ihn deshalb a priori ablehnen, bestenfalls als Instrument zur Destabilisierung anderer Standpunkte akzeptieren.

Bisweilen ist aber auch wohlwollend von der Unausweichlichkeit des Dialogs die Rede, vom Dialog als Modus der interreligiösen Kommunikation, zu dem es keine Alternative gebe – sowohl hinsichtlich einer programmatischen Handlungsperspektive (»Wer miteinander redet, schießt nicht«) als auch im Sinne einer Kenntnisnahme religionsgeschichtlicher Gegebenheiten (»Der Dialog ist zu einer unumkehrbaren Tatsache geworden«). Aber was ist das denn eigentlich, dieser vielbeschworene Dialog der Religionen?

1.1 Sokratisch, sophistisch, personal ... – dialogische Vielfalt, Vielfalt des Dialogs

Die Vielschichtigkeit und Unklarheit, die sich mit der Rede vom Dialog der Religionen verbindet, rührt bereits von der Unschärfe der beiden Termini her, die hier miteinander in Beziehung gesetzt werden: »Dialog« und »Religion«. In seiner allgemeinen Bedeutung ist der Dialog, wörtlich »Zwiesgespräch«, im Gegensatz zum Monolog zunächst ein Ge-

1 Johannes Kandel, »Lieber blauäugig als blind?« Anmerkungen zum »Dialog« mit dem Islam, Materialdienst (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen) 66 (2003) 176–183 sowie die Replik von Ulrich Dehn, Anmerkungen zu Johannes Kandel: »Lieber blauäugig als blind?«, Materialdienst (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen) 66 (2003) 228–231.

sprach zwischen zwei oder mehreren Personen, Gemeinschaften oder Gruppen. Blicken wir zurück in die vorchristlichen Bedeutungszusammenhänge des Dialogbegriffs, so zeigt sich bereits in der klassischen griechischen Philosophie eine Differenzierung zwischen sophistischem und sokratischem Verständnis: Ersterem ging es primär um die Widerlegung des Gegners, wobei seine Protagonisten mit der Wahl der rhetorischen Methoden nicht gerade zimperlich waren – der Zweck heiligte die Mittel. Hingegen zielte Platons philosophischer Dialogbegriff auf die Überwindung von Irrtümern und die Vermittlung wahrer Erkenntnis. Als literarische Form fand sich der Dialog auch bei anderen griechischen und dann bei lateinischen Denkern – so etwa Lukian, der mit satirischen Dialogen moralische oder kulturelle Zustände bissig ins Visier nahm, oder Cicero und Seneca, mit denen er dann stärker in der politischen Arena präsent wurde. In der Alten Kirche konnte der Typus des literarischen Dialogs geradezu einen Siegeszug verzeichnen: Nach innen gerichtet, diente er didaktischen Zwecken und hatte die Entfaltung und Kommunikation christlicher Glaubensinhalte, Praktiken und Verhaltensweisen zum Ziel; nach außen gerichtet, ging es ihm um die apologetische Bestimmung des Christlichen gegen Andersgläubige bzw. um die Auseinandersetzung mit Häretikern. Dabei musste es sich nicht durchweg um literarische Formen handeln, die lediglich fiktive Gespräche festhielten; zum Teil finden sich auch Aufzeichnungen tatsächlicher Debatten.

Noch vieles wäre in diesem Zusammenhang zu erwähnen – von der Renaissance des Dialogs als literarischer Form zur Zeit der Humanisten bis hin zur Dialog-Philosophie des 20. Jahrhunderts. Auf jeden Fall ist sowohl innerhalb als auch außerhalb theologischer Diskussionszusammenhänge das Verständnis von Dialog äußerst vielfältig. So gibt es in Religion und Theologie unterschiedliche Konzeptionen von Dialog, die verschiedene Akzente setzen und sich im Kontext dogmatischer oder fundamentaltheologischer, missionswissenschaftlicher oder ökumenewissenschaftlicher Diskurse in je spezifischer Weise herausgebildet haben. Sie sind von Dimensionen des Dialogverständnisses mitgeprägt, die nicht per se in religiösen oder theologischen Zusammenhängen stehen: von philosophischen, ethischen, literarischen etc. Beispielsweise war das Dialogverständnis der Dialog-Philosophie weit über den Bereich der Philosophie hinaus von besonderer Prägekraft. So hat die Bubersche Bestimmung des Dialogs als »Gespräch, das durch wechselseitige Mitteilung jeder Art zu einem interpersonalen »Zwischen«, d.h. zu einem den Partnern gemeinsamen Sinnbestand führt«,² sicherlich auch in das Verständnis des Religionsdialogs hineingewirkt; und wenn das hier vorliegende Jahrbuch dem Thema des »Lernens durch Begegnung« gewidmet ist, so spiegelt sich darin vielleicht auch indirekt der Einfluss, der durch die Dialogphilosophie bereits in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts auf die Pädagogik ausgeübt wurde.³

2 J. Heinrichs, Art. Dialog, dialogisch, Historisches Wörterbuch der Philosophie 2 (1972) 226.

3 Berthold Gerner (Hg.), Begegnung. Ein anthropologisch-pädagogisches Grundereignis, Darmstadt 1969.

Und doch: Obgleich alle diese unterschiedlichen Traditionen des Dialogverständnisses im Blick behalten werden müssen, würde es in die Irre führen, wollten wir die Thematik des Religionsdialogs von der historischen Entwicklung des Dialogbegriffs her aufrollen. Der *Religionsdialog*, von dem wir hier sprechen, ist ein äußerst rezentes Phänomen, das nur vor dem Hintergrund (religions-) geschichtlicher Transformationsprozesse der letzten Jahrzehnte zu verstehen ist – als neuer Typus der Interaktion zwischen den Religionen.

1.2 Interreligiöser Dialog als Dialog der Religionen: die »Erfindung« der Religion

Was für den Begriff des Dialogs zutrifft, gilt um so mehr für den Religionsbegriff. Auch hier ist es nicht möglich, im Rahmen dieses Beitrags die Entwicklung und die Problematik des Religionsbegriffs zu behandeln, die vor allem nochmals dann verschärft zu Tage tritt, wenn es um außereuropäische »Religionen« und ihre Interaktion mit der christlichen »Religion« geht. Schon innerhalb des abendländisch-christlichen Kontextes hat der Religionsbegriff komplexe Wandlungsprozesse und Bedeutungsverschiebungen durchlaufen, und was die Applikation des Religionsbegriffs auf das Christentum anbelangt, so ist es bis in die Gegenwart hinein bei Unschärfen geblieben.⁴ »Die Erfindung der Religion durch das Christentum«⁵ hat jedenfalls nicht dazu geführt, dass der Religionsbegriff völlig mit dem Selbstverständnis des Christentums zur Deckung gebracht werden könnte. Und die Problematik der Kategorisierung nichtchristlicher Traditionen mit dem Religionsbegriff wird bereits dann spürbar, wenn wir in außerchristlichen Kontexten nach analogen Termini bzw. Konzepten suchen.⁶ Wichtig ist zudem noch die Feststellung, dass »Religion« als äußerst komplexer und diffuser Begriff *auch* im Kontext inter-»religiöser« Kommunikationsvorgänge gesehen werden muss, so dass sich die Frage stellt, inwieweit nicht die Religionsgeschichte selbst als historischer Prozess eines Dialogs der Religionen zu beschreiben ist.

Die Beschäftigung mit dieser Frage soll am Anfang der folgenden Überlegungen stehen. Denn zunächst ist religionsgeschichtlich zu klären, ob und inwieweit wir generell oder lediglich im Blick auf einen bestimmten Zeitkorridor vom Dialog der Religionen sprechen wollen (2). Hierzu sind des weiteren auch religionstheoretische Überlegungen anzu-

4 Vgl. hierzu die Detailstudie von *Ernst Feil*, *Religio*, 3 Bde., Göttingen 1986/1997/2001.

5 *Wolfgang Stegemann*, Die Erfindung der Religion durch das Christentum, in: *Gabriella Gelardini und Peter Schmid* (Hg.), *Theoriebildung im christlich-jüdischen Dialog. Kulturwissenschaftliche Reflexionen zur Deutung, Verhältnisbestimmung und Diskursfähigkeit von Religionen*, Stuttgart 2004, 35–48.

6 Vgl. diesbezüglich *Hans-Michael Haußig*, *Der Religionsbegriff in den Religionen*, Berlin/Bodenheim b. Mainz 1999.

stellen, die sich auf die universale Konstruktion des Religionsbegriffs und die daraus möglich gewordene Konstitution von Religionen beziehen (3). Erst wenn dies geklärt ist, können wir konkret nach Formen, Dimensionen, Methoden etc. des interreligiösen Dialogs fragen (4). Damit wird ein religionswissenschaftlicher Zugang beschritten. Doch auch die theologische Konturierung der Dialogproblematik soll zur Sprache kommen (5); die Auseinandersetzung mit Fragen des interreligiösen Dialogs ist dabei heute nicht mehr unbedingt lediglich in kompartimentalisierten Teilbereichen einzelner theologischer Disziplinen zu verorten, sondern drängt durchaus auch auf weiterführende interdisziplinäre, vielleicht gar transdisziplinäre Diskurszusammenhänge (6).

2 Religionsgeschichte als Geschichte des interreligiösen Dialogs?

2.1 Religionswandel qua interreligiöser Interaktionsprozesse

Die religionswissenschaftliche Forschung hat ein ganzes Arsenal von Kategorien zur Erfassung interreligiöser Interaktionsprozesse bereitgestellt.⁷ Schon gegen Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts hatte Michael Pye ein Modell entwickelt, das anhand der Kategorien »Konflikt«, »Ambiguität« und »Recoupment« idealtypische Verläufe von Wandlungsprozessen im Kontext religiöser Interaktionsvorgänge idealtypisch zu beschreiben versucht.⁸ Kurz darauf war von Günter Lanczkowski ein Schema unterschiedlicher Klassifikationen vorgestellt worden, das in Gestalt einer religionsgeschichtlichen Typik religiöse Wandlungs- und Differenzierungsprozesse erfassen will und deren Kategorien von »Konvergenz« über »Translation« bis zu »Mischreligion« reichen, was die Frage der Pluralisierungsformen von Religion anbelangt, während »Demarkation«, »Synoikismus« und »Synkretismus« als die wichtigsten Gestalten der Bewältigung des religiösen Pluralismus benannt werden.⁹ Später ist dann der Begriff des Synkretismus in den Mittelpunkt der Debatte gerückt,¹⁰ wobei es allerdings bereits zuvor erhebliche Vorbehalte gegenüber dem Gebrauch dieses Terminus im Kontext religionswissenschaftliche Forschung gab.¹¹

7 Vgl. hierzu etwa die Hinweise bei *Andreas Grünschloss*, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999.

8 *Michael Pye*, *Transplantation of Religion*, *Numen* 18 (1971) 83–93.

9 *Günter Lanczkowski*, *Begegnung und Wandel der Religionen*, Düsseldorf/Köln 1971.

10 Vgl. *Hermann P. Siller* (Hg.), *Suchbewegungen. Synkretismus – kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991.

11 *Robert D. Baird*, *Syncretism and the History of Religion*, *The Journal of Religious Thought* 24 (1967/68) 42–53.

Noch schwieriger wird es, wenn wir versuchen wollten, diese Kommunikationsvorgänge in einem geschlossenen theoretischen Rahmen zur Darstellung zu bringen und in eine Art Theorie der Religionsgeschichte als Geschichte der interreligiösen Interaktionsprozesse zu gießen. Entsprechend hat sich die religionswissenschaftliche Forschung damit beschäftigt, die Konstitution einzelner Religionen innerhalb eines klar umgrenzten geographischen und zeitlichen Rahmens aus der Interaktion unterschiedlicher religiöser Traditionsprozesse zu beschreiben.¹² Abgesehen davon ist nach wie vor strittig, welche – und wie viele – Modelle der religiösen Interaktion aus der Vielfalt und Komplexität der Religionsbegegnung in der Religionsgeschichte abstrahiert werden können: Gibt es lediglich einige wenige Grundtypen, auf die sich die beobachtbare Vielfalt letztlich immer wieder zurückführen lässt – was letztlich wohl auf lediglich drei Beziehungsmodelle hinauslaufen würde: Ausschluss, Einschluss, oder Pluralismus¹³ –, oder verbietet sich eine solche Reduktion angesichts der Komplexität und Unvergleichbarkeit der je unterschiedlichen religionsgeschichtlichen Kontexte? Ob der Ausbildung spezifischer religionsgeschichtlicher Traditionszusammenhänge ein dialogischer Prozess zugrunde liegt und als solcher eruiert werden kann, muss ebenso offen bleiben wie die Frage, ob »Dialog« ein durchgängiges Strukturprinzip der Religionsgeschichte insgesamt darstellt.¹⁴

Das Modell des interreligiösen Dialogs als Grundprinzip der Religionsgeschichte zu erheben, bleibt in methodischer und theoretischer Hinsicht unter religionsgeschichtlicher Perspektive problematisch, zumal auch in der religionswissenschaftlichen Forschung der Dialogbegriff erst zu einem vergleichsweise späten Zeitpunkt auftaucht.¹⁵ Indizien in Gestalt konkret identifizierbarer Religionsdialoge reichen jedenfalls nicht aus, um aus konkreten Einzelphänomenen auf eine durchgängige religionsgeschichtliche Gesetzmäßigkeit zu schließen. Sicherlich kennt die Religionsgeschichte das Phänomen der Religionsgespräche – in Europa vornehmlich zwischen Christen und Juden, im Nahen Osten vor allem zwischen Muslimen und Christen, aber auch an

12 So beispielsweise hinsichtlich des frühen Christentums *Andreas Feldtkeller*, Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum, Göttingen/Freiburg 1993, oder in Bezug auf den Islam *Heribert Busse*, Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation, Darmstadt 1991.

13 In diesem Grundmodell sind letztlich auch die theologischen Modelle des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus verankert. Zur Frage der Modelle vgl. insbesondere *Theo Sundermeier*, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Gütersloh 1996.

14 So etwa *Bertram Stubenrauch*, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung, Freiburg/Basel/Wien 1995.

15 *Eric J Sharpe*, Art. Dialogue of Religions, Encyclopedia of Religions 4 (1987) 344–348. In der 3. Auflage der »Religion in Geschichte und Gegenwart« bezieht sich der Eintrag »Dialog« (von *Wolfgang Osthoft*) lediglich auf den Dialog »als geistliche musikalische Gattung« (RGG³ 2 [1958] 174).

den Herrscherhöfen Indiens und Chinas.¹⁶ Doch um einer klaren Differenzierung willen muss man hierbei besser religionsgeschichtlich »von Vorläufern des interreligiösen Dialogs sprechen ... die uns unter den Kategorien der *dialexis*, *disputatio*, *altercatio*, *refutatio* und *reprobatio* ... bekannt sind.«¹⁷

2.2 Wegmarken des interreligiösen Dialogs

Als entscheidender Impulsgeber sowohl für die Entwicklung des interreligiösen Dialogs selbst als auch für die Entwicklung der Religionswissenschaft im Allgemeinen wie der religionswissenschaftlichen Reflexion interreligiöser Begegnung im Besonderen wird häufig das Weltparlament der Religionen genannt, das gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Chicago zusammen getreten war.¹⁸

Hier wurde in Aufsehen erregender Weise die Tatsache des religiösen Pluralismus durch die raumzeitliche Kongruenz der interreligiösen Begegnung ansichtig. Dies war vor allem für die abendländischen Teilnehmer/innen eine nachhaltige Erfahrung; denn das übliche Modell des Zusammentreffens mit Angehörigen nichtchristlicher Religionen hatte ein sehr einseitiges Gefälle: Abendländer begegneten den anderen Religionen üblicherweise in der Fremde, in einem »exotischen« Kontext; nun aber meldeten sich Vertreter dieser Religionen – und das auch noch mit großem Selbstbewusstsein! – im abendländischen Kontext zu Wort. Das Weltparlament der Religionen markiert damit auch den Beginn der »Westmission« außereuropäischer Religionen – namentlich in Gestalt Swami Vivekanandas und der von ihm gegründeten Ramakrishna-Mission, die dann insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Gestalt eines dynamischen »Missionshinduismus« ihre Fortsetzung fand.¹⁹

Der entscheidende Durchbruch für den Dialog ist jedoch erst mit Entwicklungen innerhalb des globalisierten Christentums gegeben: katholischerseits durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–65), protestantischerseits durch die Dialog-Arbeit des 1948 gegründeten Ökumenischen

16 Zum Dialog zwischen Christen und Muslimen im Nahen Osten vgl. *N.A. Newman* (Hg.), *The Early Christian-Muslim Dialogue. A Collection from the First Three Centuries (632–900 A.D.)*, Hatfield 1993, sowie die von *David Thomas* herausgegebenen Studien: *Syrian Christians under Islam. The first Thousand Years*, Leiden u.a. 2001, sowie: *Christians at the Heart of Islamic Rule. Church Life and Scholarship in Abbasid Iraq*, Leiden u.a. 2003. Allgemein vgl. die entsprechenden Passagen in der umfangreichen Studie von *Jean-Claude Basset*, *Le dialogue interreligieux. Chance ou déchéance de la foi*, Paris 1996.

17 *Norbert Hintersteiner*, *Dialog der Religionen*, in: *Johann Figl* (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaft*, Innsbruck/Wien/Göttingen 2003, 834–852, hier 836.

18 Hierzu grundlegend die Studie von *Dorothea Lüddeckens*, *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Berlin/New York 2002.

19 *Hans-Peter Müller*, *Die Ramakrishna-Bewegung. Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt*, Gütersloh 1986; *Edwin F. Bryant* und *Maria L. Ekstrand* (Hg.), *The Hare Krishna Movement. The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*, New York 2004.

Rates der Kirchen ab den 1960er Jahren. Ersteres hatte eine neue, und zwar positive Verhältnisbestimmung zwischen dem Christentum (bzw. genauer: der römisch-katholischen Kirche) und den Religionen vorgenommen, was dem interreligiösen Dialog, der in lokalen Kontexten bereits zuvor existierte, einen kaum zu überschätzenden Impuls gab.²⁰

Der Ökumenische Rat der Kirchen wiederum hatte durch die Einrichtung des »Dialogprogramms« den Anstoß für eine Reihe von Aktivitäten gegeben, die sich unter anderem darauf konzentrierten, dem institutionalisierten Dialog in Gestalt bilateraler und multilateraler Konferenzen auf globaler, regionaler und lokaler Ebene Ausdruck zu geben.²¹ Schon die 60er, insbesondere die 70er und auch die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts avancierten damit, zumindest aus christlich-ökumenischer Sicht, gewissermaßen zu Jahrzehnten des Dialogs. Doch auf christlicher Seite gab es auch nicht unerheblichen Widerstand gegen eine solche dialogische Ausrichtung in der interreligiösen Begegnung, insbesondere im Bereich der protestantischen Kirchen.

Vor dem Hintergrund dieser Verweigerungshaltung wurde von enttäuschten Protagonisten des interreligiösen Dialogs unter anderem die »beschränkte Suche nach Gemeinschaft«²² auf christlicher Seite moniert. Seitens der nichtchristlichen Religionen wiederum waren die Reaktionen auf die Dialoginitiativen der christlichen Kirchen äußerst ambivalent: einerseits grundsätzlich positiv angesichts der angekündigten Neubestimmung der interreligiösen Beziehungen und der darin implizierten Offenheit gegenüber den anderen Religionen, andererseits skeptisch im Blick auf die Frage, inwieweit der interreligiöse Dialog lediglich die Fortsetzung der traditionellen Mission mit neuen Mitteln und in verändertem Gewande sei.²³ Dass sich diese skeptische Frage nahe lege, mag noch einen anderen Grund haben, der auch für das Verständnis des interreligiösen Dialogs nicht ohne Bedeutung ist: Der interreligiöse Dialog war und ist im Großen und Ganzen eine vom Christentum ausgehende Initiative. Damit sind im interreligiösen Dialog selbst struktu-

20 Vgl. etwa *Miika Ruokanen*, *The Catholic Doctrine of non-Christian Religions According to the Second Vatican Council*, Leiden u.a. 1992 oder *Kyou-Sung Lee*, *Konziliare und päpstliche Beiträge zum interreligiösen Dialog im 20. Jahrhundert*, Norderstedt 2004.

21 Vgl. hinsichtlich des christlich-islamischen Dialogs *Jutta Sperber*, *Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and Their Theological Foundation*, Berlin u.a. 2000; die vom Ökumenischen Rat der Kirchen herausgegebenen Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien, Stuttgart 1979, sind – wie auch weitere Texte und Informationen zum Dialog – abrufbar unter <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/77glines-g.pdf>.

22 *Hans-Joachim Margull*, *Die beschränkte Suche nach Gemeinschaft*, *Ökumenische Rundschau* 25 (1975) 194–202.

23 Stellvertretend sei hier nur genannt: *Rudolf Weth* (Hg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, Neukirchen-Vluyn 2000, wo die Spannweite des Verhältnisses von Dialog und Mission zur Sprache kommt.

relle Asymmetrien zwischen Christentum und außerchristlichen Religionen impliziert, über die später noch zu sprechen sein wird.

3 Religionstheoretische Erwägungen

Wie eingangs erwähnt, ist im Dialog der Religionen die Frage nach dem Religionsverständnis impliziert. Dieser Frage kann man sich auch nicht entziehen mit dem – völlig zutreffenden – Hinweis darauf, dass der Dialog ja nicht zwischen Religionen, sondern zwischen (religiösen) Menschen geführt wird. Doch auch diese beziehen sich auf ein Verständnis von »Religion(en)« als Modell von Größen, die als vergleichbare Größen miteinander in Beziehung gebracht werden können. Wie aber ist dieses Modell zu bestimmen?

3.1 Religion als globales System

Eine mögliche Herangehensweise besteht darin, in Bezug auf die Globalisierungsthematik danach zu fragen, was ein – eben: globales – Modell von »Religion« ist. Eine solche Theorie hat Peter Beyer entwickelt,²⁴ der im Anschluss an Niklas Luhmanns Systemtheorie²⁵ Religion als eines der globalisierenden gesellschaftlichen Subsysteme begreift: Analog den Nationalstaaten als politisches oder kapitalistischen Wirtschaftsformen als ökonomisches System haben sich im Prozess der fortschreitenden Globalisierung religiöse Traditionen als globales religiöses System ausdifferenziert. Dabei wurde das abendländische Paradigma von »Religion« im Zuge der europäischen Expansion zum leitenden Modell für die Konstituierung außereuropäischer religiöser Traditionen in Gestalt von »Religionen«. Im Zuge dieses Prozesses kam es zur (Selbst- und Fremd-) Konstruktion von Buddhismus, Hinduismus, Jainismus etc. Die differenten religiöse Traditionen wurden so zu (Welt-) Religionen, die später als Referenzgrößen für den Dialog dienten, oder anders formuliert: Erst im Zuge globaler Systembildungsprozesse haben sich Religionen als Größen herausgebildet, die im interreligiösen Dialog zueinander in Beziehung gesetzt werden können.²⁶

24 Vgl. *Peter Beyer* (Hg.), *Religion and Globalization*, London u.a. 1994; *ders.*, *Religion im Prozess der Globalisierung*, Würzburg 2001.

25 *Niklas Luhmann*, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1977; *ders.*, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000. – Niklas Luhmanns Theorie eignet sich gut als Grundlage umfassender religionstheoretischer Entwürfe, da seine Definition von Religion »auf einer derart hohen Abstraktionsebene angesiedelt [ist], dass sie leicht in die unterschiedlichen historischen Konkretionen überführt werden kann«, wie bereits *Fritz Stolz*, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 2001, 34, angemerkt hat.

26 Vgl. hierzu auch *Norbert Hintersteiner*, *Dialog der Religionen*, 837–840.

3.2 Religion als transkulturelles Produkt moderner Diskurse

Andere religionstheoretische Entwürfe, die jedoch letztlich zum gleichen Ergebnis führen, gehen von einem diskurstheoretischen Ansatz aus und rücken den Aspekt der Konstruktion kollektiver religiöser Identitäten in Gestalt von »Religionen« in den Vordergrund: Moderne Religionen konstruieren sich in komplexen Diskursen, die zwar ein »orientalistisches« Gefälle aufweisen und entsprechend bei der Konstruktion von Religionen zu Asymmetrien führen, aber »Religion« als transkulturelle Kategorie etablieren.²⁷

Mit »Diskurs« ist hier – in Bezug auf die Foucaultsche Diskurstheorie – eine besondere »Sprechweise« über etwas gemeint, mit der eine bestimmte Thematik – in unserem Falle: »Religion« – konstruiert wird. Selbstverständlich gibt es verschiedene Diskurse, verschiedene Arten der Wissens-Verfügung über »Religion«, die sich zum Teil erheblich voneinander unterscheiden. Im Kontext der abendländischen Expansion führte jedoch Europa den »hegemonialen Diskurs«²⁸ über »Religion«: Im Kontext der »Entdeckung des Orients« wurden nichtchristliche religiöse Traditionen in Analogie und Differenz zum Christentum konstruiert – als andere und im Vergleich zu ihm defizitär qualifizierte Größen, aber eben doch als Religionen. So etablierte sich »Religion« als transkulturelle Kategorie im doppelten Sinne: als globale Kategorie *jenseits* kontextueller kultureller Gegebenheiten, die zugleich jedoch auf diese unterschiedlichen kulturellen Kontexte bezogen blieb, also z.B. als nahöstliche, fernöstliche, ostasiatische oder eben »orientalische« Religion.

Religion als Allgemeinbegriff ist damit ein Produkt moderner Diskurse – gegenüber beispielsweise antiken Diskursen über religiöse Traditionen, bei denen es um etwas völlig anderes ging, etwa um die Frage der richtigen Kultpraxis.²⁹ Religion darf dabei allerdings nicht bloß als Produkt der Moderne im Sinne einer »westlichen« Moderne verstanden werden, sondern ergibt sich aus komplexen Transkulturationsprozessen und stellt sich somit als Ergebnis der Interaktion einer Vielzahl von »Modernen« dar.³⁰ Dies gibt dem Verständnis von Religion – stärker als in strikt sys-

27 Zum Problemkomplex »Orientalismus« vgl. den »Klassiker« von *Edward Said*, *Orientalismus*, Frankfurt a.M. / Berlin 1981; für die diesbezügliche religionswissenschaftliche Debatte vgl. u.a. *Richard King*, *Orientalism and Religion. Post-Colonial Theory, India and the Mystic East*, London / New York 1999; vgl. auch *Andreas Nehring*, *Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940*, Wiesbaden 2003. Zum Aspekt der Transkulturation innerhalb religionswissenschaftlicher Debatten vgl. *Klaus Hock*, *Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung*, Berliner Theologische Zeitschrift 19 (2002) 64–82.

28 Im Sinne von Gramsci; hierzu allgemein vgl. *Harald Neubert*, *Antonio Gramsci. Hegemonie – Zivilgesellschaft – Partei*, Hamburg 2001.

29 Vgl. die diesbezüglichen Hinweise etwa bei *Stolz*, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, 11ff.

30 *Mike Featherstone*, *Scott Lash* und *Roland Robertson*, *Global Modernities*, London 1995.

tem- und globalisierungstheoretischen Entwürfen – eine Flexibilität, die den transitorischen Charakter von Religion in den Vordergrund stellt. Dadurch reduziert sich die Gefahr, Religion in essentialistischen Kategorien zu erfassen. Was Religion ist, wird also im Prozess der Transkulturation ständig re-definiert und unterliegt dem steten Wandel.

3.3 Die Asymmetrie eines christlichen Projekts

Beide religionstheoretische Herangehensweisen führen zum selben Ergebnis: Der Dialog der Religionen gehört in den Kontext der jüngeren und jüngsten Religionsgeschichte und vollzieht sich in engem Zusammenhang mit dem Prozess der Konstitution von »Religion« als (globalem) Modell. Seine Wurzeln reichen dementsprechend in das späte 18. und 19. Jahrhundert zurück, wo dieser Konstitutionsprozess im Rahmen der europäischen Expansion begann, findet in einigen Ereignissen wie dem Weltparlament der Religionen katalysatorische Foci und gewinnt ab den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts Kontur, als die christlichen Kirchen damit beginnen, die Thematik des Dialogs programmatisch aufzunehmen und auch mit diesem Begriff zu belegen. Erst ab dieser Zeit kann im eigentlichen Sinne von einem Dialog der Religionen die Rede sein; denn nun ist eine vorläufige Verständigung über das Modell »Religion« gefunden – trotz aller Wandlungen, die es auch seither noch durchlaufen hat und weiterhin durchlaufen wird –, und der Dialog ist als »geordnete« Interaktionsform zwischen »Religionen« zu identifizieren. Dabei wird in Rechnung zu stellen sein, dass die konkrete Programmatik des interreligiösen Dialogs zunächst eine Initiative »des Christentums« darstellte. Daraus ergibt sich in globaler Perspektive die oben erwähnte Asymmetrie auch und gerade auf dem Gebiet des Religionsdialogs. Dies erklärt auch das Misstrauen von Vertretern nichtchristlicher Religionen gegenüber der Seriosität eines solchen Projekts. In den letzten Jahren ist diesbezüglich jedoch eine Akzentverschiebung zu beobachten. Gerade von außerchristlicher Seite wird der Dialog in das Zentrum möglicher Interaktionsformen zwischen den Religionen gerückt. Daraus ergeben sich bisweilen auch gewisse Schwerpunktverlagerungen des Dialogverständnisses selbst sowie seiner Pragmatik, Ziele und Absichten.³¹ Auch will immer wieder von Neuem diskursiv ausgehandelt sein, was unter »Dialog« zu verstehen ist. Diese Beobachtung führt uns bereits zum nächsten Punkt:

31 So wird islamischerseits beispielsweise in Nigeria der interreligiöse Dialog hervorgehoben, wobei nicht selten jedoch das Bemühen um Anerkennung islamischer Ansprüche auf rechtliche Gestaltung der Lebensformen im Mittelpunkt dieser Dialogbemühungen steht.

4 Formen, Methoden und Dimensionen des interreligiösen Dialogs

4.1 Die Unumgänglichkeit des Dialogs

Die immer wieder anzutreffende Feststellung, dass der interreligiöse Dialog unausweichlich geworden ist, verdankt sich nicht nur religions-theologischen Überlegungen oder theologischen Postulaten, sondern ergibt sich, ganz banal, aus der Suche nach der Frage, wie das faktische Nebeneinander unterschiedlicher religiöser Traditionen *konstruktiv* zu bewältigen ist – jenseits des Verzichts auf die eigene oder der Auflösung der anderen Identität: Aus der Vielzahl von Interaktionsformen, die theoretisch von der kulturellen Eliminierung der anderen Religion bis hin zum Aufgehen in ihr reichen, ergibt sich der Dialog als nicht nur eine mögliche, sondern notwendige Option. Denn die Behauptung der Einzigartigkeit und der Anspruch auf alleinige Geltung stehen nicht nur zur faktischen Pluralität der Religionen in Widerspruch, sondern stoßen auf eben dieselbe Behauptung der Einzigartigkeit und den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit seitens der anderen Religionen. Mit dieser Aporie, diesem letztlich unauflösbaren Widerspruch umzugehen, macht vielleicht die eigentliche raison d'être des Dialogs als *interreligiösen* Dialogs aus. Denn es geht eben nicht nur um die Frage der friedlichen Gestaltung des alltäglichen Zusammenlebens – wenngleich dieser Aspekt gar nicht hoch genug einzuschätzen ist, kann es doch (über)lebensnotwendig sein, die richtigen Antworten auf diese Frage zu finden –, sondern es steht zur Debatte, was letztlich gilt, also welche Normen, Verhaltensweisen, Orientierungen, Sinnentwürfe etc. aus der beanspruchten Letztgültigkeit abzuleiten sind – und das angesichts der Bestreitung dieser Letztgültigkeit durch andere Letztgültigkeiten im Kontext der religiösen Pluralität.

4.2 Dimensionen des interreligiösen Dialogs

In seiner allgemeinsten Bedeutung beschreibt »interreligiöser Dialog« die Kommunikation zwischen zwei oder mehreren Personen, die unterschiedlichen religiösen Traditionen angehören und diese für sich je als verbindlich anerkennen. Zudem müssen gewisse *Voraussetzungen* des Dialogs gegeben sein: neben der Bedingung der Möglichkeit einer solchen Kommunikation (Sprache!) der Respekt vor den Anderen, die Bereitschaft, etwas Neues und Anderes kennen zu lernen, und die Offenheit dafür, dass dieses Neue und Andere von Relevanz für das Eigene sein kann. Welche *Themenfelder* zum Gegenstand des Dialogs werden, hängt von den jeweiligen Kontexten ab und leitet sich von den Zielen des Dialogs ab. Hinsichtlich seines *Kontextes* kann der Dialog einen engeren Kreis umfassen und zwischen Einzelnen, Familien und Nachbarn beginnen, oder er kann in lokalen, regionalen, nationalen, kontinentalen oder gar globalen Zusammenhängen geführt werden. Dabei ist es denkbar, dass die Themen und Inhalte von gemeinsamen Problemen des prakti-

schen Zusammenlebens über die Möglichkeit solidarischer politischer Aktionen bis hin zur Diskussion grundlegender theologischer oder spiritueller Fragen reichen. *Ziel und Zweck* des Dialogs können ebenfalls äußerst unterschiedlich sein: Wollen wir von den Anderen lernen oder sie überzeugen, sie verstehen und/oder von ihnen verstanden werden, wollen wir gemeinsam mit ihnen handeln, etwa im sozialpolitischen Bereich, oder uns mit ihnen auf die Suche nach gemeinsamen spirituellen Erlebnissen machen?

Aus diesen Zielen lassen sich unterschiedliche *Ebenen des Dialogs* ableiten, wobei gemeinhin drei oder vier Dialogebenen unterschieden werden: (1) *Der Dialog des Lebens* beschäftigt sich mit Fragen des interreligiösen Zusammenlebens auf ganz konkreter, alltäglicher Ebene. Dies ist die elementarste Form des interreligiösen Dialogs. (2) *Der praktische Dialog* der interreligiösen Kommunikation betrifft ebenfalls das interreligiöse Zusammenleben, diesmal auf mehr allgemeiner Ebene, und bezieht sich vornehmlich auf praktische Fragen im sozialen und politischen Bereich. (3) *Der intellektuelle Dialog* betrifft Fragen grundsätzlicher religiöser Art und zielt auf den geistigen Austausch über Glaubensthemen und religiöse Überzeugungen, insbesondere über die »Letztgültigkeiten« der jeweiligen Religion. (4) *Der spirituelle Dialog* geht über die Ebene des intellektuell-geistigen Austauschs und das Gespräch über Fragen im Bereich der theologischen Reflexion hinaus und hat die geistliche Begegnung im Zusammenhang grundlegender religiöser Erfahrungen zum Ziel.

Schließlich kann der interreligiöse Dialog äußerst vielfältige *Formen* annehmen, wobei der Formbildung fast keine Grenzen gesetzt sind: Kongresse, Konsultationen, Arbeitsgruppen, Initiativen etc. sind ebenso denkbar wie akademische Werkstätten und Diskussionszirkel, spirituelle Zentren oder Aktionsbündnisse usw. – und dies alles wiederum auf globaler, kontinentaler, nationaler oder lokaler Ebene.

4.3 Methodik und Hermeneutik

Was die *Methodik* des interreligiösen Dialogs anbelangt, so liegen bislang keine umfassenden Entwürfe vor. Zwar gibt es einzelne Studien, Analysen und systematische Skizzen von beachtenswerter Qualität auf z.T. hohem Reflexionsniveau, aber keine umfassende Theorie der Methodik des interreligiösen Dialogs. Bisweilen wird im Zusammenhang mit dieser Frage auf theoretische Ansätze wie die von David Krieger oder Raimundo Pannikar verwiesen.³² Pannikar etwa unterscheidet zwischen verschiedenen Formen der Hermeneutik auf drei Diskursebenen:

32 Stellvertretend sei hier nur genannt: *David J. Krieger*, Das interreligiöse Gespräch. Methodische Grundlagen der Theologie der Religionen, Zürich 1986; *Raimundo Pannikar*, Der neue religiöse Weg, München 1993; vgl. hierzu auch *Norbert Hintersteiner*, Dialog der Religionen, 840–844.

der »Argumentation«, der »Grenze« und der »Erschließung«. Auf der ersten Diskursebene geht es um »wertneutrales« phänomenologisches Verstehen, auf der zweiten um das Verstehen der Identität einer anderen religiösen Tradition »von innen heraus«. Erst auf der dritten Diskursebene jedoch ist nach diesem Modell ein genuines religiöses Verstehen im Horizont der interreligiösen Begegnung realisierbar. Diese dritte Diskursebene eröffnet (1) Phänomenologie und Religionsgeschichte sowie (2) Theologie und (Religions-) Philosophie die Möglichkeit des interreligiösen Dialogs in solch emphatischem Sinne, dass dieser in Kategorien einer »Bekehrung« zu fassen ist: Nur wer in gewisser Weise etwa zum Buddhismus konvertiert ist, kann als Nicht-Buddhist den Buddhismus begreifen. Das trifft sich mit ähnlichen Aussagen und Beobachtungen von anderer Seite – nicht nur in der Eröffnung eines Horizonts, der »Bekehrung« als Potenzialität fasst, sondern im tatsächlichen »Oszillieren« zwischen der eigenen und der fremden Religion.³³ Auf dieser Grundlage wird es möglich, einen den einzelnen religiösen Erfahrungen vorausliegenden Erfahrungshorizont zu erschließen, was für die im interreligiösen Dialog Involvierten die Option eröffnet, sich selbst radikal zu verändern.

5 Theologie und interreligiöser Dialog

5.1 Distanzbemühen und Moderation

Spätestens an dieser Stelle ist jedoch die Ebene der religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Fragen des interreligiösen Dialogs verlassen, wenn wir davon ausgehen, dass die religionswissenschaftliche Beschäftigung mit dieser Thematik aus einer Perspektive der distanzier-ten Außenwahrnehmung erfolgt und dass die Erschließung des eben genannten, den einzelnen religiösen Erfahrungen vorausliegenden Erfahrungshorizontes, der letztlich einen transzendentalen Erfahrungshorizont umfasst, jenseits des religionswissenschaftlichen Erkenntnisinteresses liegt. Immerhin helfen Theorieentwürfe wie die soeben kurz skizzierten dabei, die Verhältnisbestimmung von interreligiösem Dialog, Religionswissenschaft und Theologie schärfer zu fassen; so werden sich Religionswissenschaftler/innen in der Regel eines *unmittelbaren* Engagements im Sinne der Positionierung für eine der teilnehmenden Seiten im interreligiösen Dialog bewusst enthalten. Das hat auch damit zu tun, dass Religionswissenschaft keine theologische Disziplin ist und entsprechend nicht selbst als Akteurin im interreligiösen Dialog unmittelbar handeln kann. »Ihre besondere Stellung und Kompetenz erlauben ihr aber durch-aus, den Dialog der Religionen nicht nur zum Forschungsgegenstand zu

33 Ulrich Schoen, *Das Ereignis und die Antworten*, Göttingen 1984, insbes. unter Hinweis auf Kenneth Cragg.

haben, sondern an entsprechenden Prozessen selbst als Moderatorin und Wissensvermittlerin teilzuhaben.«³⁴

Der interreligiöse Dialog ist heute allerdings primär »ein theologisch umrungenes Feld«. ³⁵ Während die skeptische Distanz der Religionswissenschaft gegenüber dem interreligiösen Dialog sich beispielsweise darin spiegelt, dass »Dialog« offensichtlich gar nicht erst zu ihren Referenzkategorien gehört, ³⁶ greifen von theologischer Seite gleich mehrere Disziplinen auf den Bereich »Dialog« zu, insbesondere Fundamentalthologie, Dogmatik und Missionswissenschaft.

5.2 Theologie des Dialogs, Theologie der Religionen, Mission und Dialog: interreligiöser Dialog als Gegenstand theologischer Reflexion

Gegenüber dem interreligiösen Dialog als konkreter Praxis der Begegnung zwischen Menschen, die unterschiedlichen religiösen Traditionen angehören, geht es in der *Theologie des Dialogs* – oder auch in der dialogischen Theologie³⁷ – um die Reflexion einer gemeinsamen Suche, des gemeinsamen Bemühens, einen Erfahrungshorizont jenseits der je eigenen religiösen Tradition zu erschließen. Die *Theologie der Religionen* hingegen beschäftigt sich mit Fragen der theologischen Verortung und Beurteilung anderer Religionen, indem sie die Frage der Verhältnisbestimmung zwischen der eigenen, christlichen Letztgültigkeit und der von anderen religiösen Traditionen beanspruchten Letztgültigkeiten reflektiert. Mit dieser Aufgabe gehört die Theologie der Religionen in den Bereich der Systematischen Theologie, während die Missionstheologie, strukturell analog, diese Problematik so angeht, dass sie Dialog und Mission in ein dialektisches Verhältnis zueinander bringt: Das Ethos des Dialogs, den Anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht,³⁸ korreliert dem Auftrag, vom eigenen Glauben Zeugnis abzulegen; Dialog und Mission werden hierbei (missions-) theologisch in den Zusammenhang der Beziehung Gottes zur Welt gestellt, die primär als Sendung Gottes, als *missio Dei*, in den Blick kommt. Daraus lassen sich dann größere Modellzusammenhänge entwickeln, in denen etwa Zeugnis, Dialog und Konvivenz als triadische Dimension der *missio Dei* zugeordnet sind: Die Schnittstelle des Zusammenlebens (*convivencia*) Gottes mit den Menschen (s. Joh 1,14) und des Zusammenlebens zwischen den Menschen wird zur Grundlage für das Zeugnis, in dem die *missio hominis* die *missio*

34 Klaus Hock, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002, 179.

35 Norbert Hintersteiner, Dialog der Religionen, 844.

36 So gibt es beispielsweise im Metzler Lexikon Religion keinen Eintrag »Dialog«; umgekehrt fehlt in der 4. Auflage der Religion in Geschichte und Gegenwart ein Eintrag, der unter religionswissenschaftlicher Perspektive das Lemma »Dialog« behandelt.

37 So schon vor Jahrzehnten Paul Löffler, Theologie des Dialogs oder dialogische Theologie?, Zeitschrift für Mission 4 (1977) 99–106.

38 So etwa Hans-Jochen Margull, Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog, Evangelische Theologie 30 (1974) 410–420.

Dei fortführt – ein Zeugnis, das jedoch in dialektischer Weise auf den Dialog bezogen ist: Die Integrität der von den Anderen bezeugten religiösen Identität wird im eben erwähnten Ethos des Dialogs gewahrt und in die Gestalt der Kommunikation des gegenseitigen Zeugnis-Gebens überführt.

Die Theologie der Religionen ist zur Bewältigung ihrer eben skizzierten Aufgabe auf interdisziplinäre Kooperation unter anderem mit der Religionswissenschaft angewiesen, so etwa im Bemühen um die Erarbeitung einer interreligiösen Hermeneutik – einem Vorhaben, das aufgrund der Rückgebundenheit der Theologie der Religionen an den Begründungszusammenhang einer bestimmten, nämlich christlichen Theologie, nur tentativ zu verwirklichen ist, und woraus sich verschiedene Modelle der theologischen Verhältnisbestimmung von Christentum und nichtchristlichen Religionen ergeben haben, auf die wir gleich zu sprechen kommen. Der Rückbezug zum interreligiösen Dialog als Praxis der interreligiösen Begegnung ist allerdings wiederum dort gegeben, wo die Religionstheologie Perspektiven für das Verhalten gegenüber den Angehörigen nichtchristlicher Religionen – bzw. gegebenenfalls für ein gemeinsames Handeln mit ihnen – zu entwerfen bemüht ist.

5.3 Religionstheologische Modellbildung

Für die Frage nach der theologischen Verhältnisbestimmung von Christentum und nichtchristlichen Religionen haben sich in der theologischen Diskussion der letzten Jahre verschiedene »Traditionen« von Antworten herausgebildet, wobei üblicherweise drei Modelle unterschieden werden. (1) *Exklusivismus*. Nach diesem Modell gibt es keine Alternative zum jeweiligen Heilsweg, und andere religiöse Antworten auf die Frage nach dem Heil führen in die Irre. Exklusivistische Positionen im christlichen Kontext gehen in der Regel davon aus, dass es nur die eine Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus gibt; alle weiteren Bekundungen Gottes, wie sie in anderen religiösen Traditionen behauptet werden, haben sich hierauf zu beziehen und daran messen zu lassen. Diese Prüfung können sie selbstverständlich nicht bestehen, da die Kriterien der Beurteilung einzig aus innerchristlichen Kategorien entfaltet sind. Der Exklusivismus findet sich in allen religiösen Traditionen und muss nicht immer nur am Symptom des missionarischen Übereifers zu identifizieren sein; auch der vermeintlich so tolerante Buddhismus wird am letztgültigen Maßstab des *dharma* als kriteriologischem Angelpunkt seiner Beurteilungshermeneutik festhalten.

(2) *Inklusivismus*. Nach diesem Modell finden sich auch in den anderen Religionen zumindest bruchstückhafte Hinweise auf den einzig wahren christlichen Heilsweg. Das kann sogar so weit gehen, dass den anderen Religionen nicht nur eine eigene Wertigkeit, sondern ein *relativ* gültiges Heil zugesprochen wird, das in seiner Fülle erst im eigenen Heilsweg zur Vollendung kommt. Im christlichen Kontext wäre etwa der Entwurf des großen katholischen Theologen Karl Rahner vom »anonymen Christentum« ein Beispiel für eine solche inklusivistische Herangehensweise.

Vergleichbare Modelle gibt es auch in anderen Religionen; die islamische Anthropologie beispielsweise scheint der Struktur nach diesem Ansatz nicht unähnlich, wenn sie vom Islam als der »natürlichen Religion«, der »Religion, die bei Gott ist« (Sure 3:19), ausgeht, die auch in der menschlichen Natur (*fitra*) angelegt ist und lediglich durch äußere Faktoren verschüttet wird.

(3) *Pluralismus*. Dieses Modell schließlich behauptet das gleichberechtigte Nebeneinander verschiedener Heilswege. Damit werden sowohl exklusivistische als auch inklusivistische Positionen grundsätzlich abgelehnt. Andere Religionen bekommen nicht nur eine gleichwürdige, sondern eine vollständig gleichwertige Gültigkeit zugesprochen.

Diese Modelle mögen hilfreich sein, wenn es um eine erste Klärung von Grundfragen und Ausgangspositionen geht. Darüber hinaus sind auch Mischformen und Übergänge zwischen diesen idealtypischen Positionierungen denkbar.³⁹ Allerdings ist festzustellen, dass die Entscheidung für eines dieser religionstheologischen Modelle nicht a priori eine Entscheidung für Offenheit oder Intransigenz im Blick auf die Praxis des interreligiösen Dialogs selbst präjudiziert. Auch Personen, die religionstheologisch eine exklusivistische Position vertreten, können für den interreligiösen Dialog durchaus offen sein – wenngleich oftmals begrenzt auf bestimmte Ebenen und hinsichtlich spezifischer Ziele und Absichten des Dialogs.

5.4 Perspektiven der religionstheologischen Debatte zum interreligiösen Dialog

Die kurze Skizze dieser unterschiedlichen Modelle mag anzeigen, dass die religionstheologische Debatte noch lange nicht abgeschlossen sein wird. Sie findet zudem »nach innen«, d.h. hinsichtlich ihrer Verankerung in der innerchristlichen Diskussion, ihre Verlängerung zu unterschiedlichen dogmatischen Positionierungen, aus denen sich je unterschiedliche Bezüge zu den einzelnen Modellen ableiten. John Hick als Vertreter einer radikalen pluralistischen Religionstheologie etwa sieht sowohl in der Trinitätstheologie als auch in der Christologie ein Haupthindernis für den interreligiösen Dialog. Von anderer Seite wiederum werden gerade trinitätstheologische Entwürfe für eine offenere, nicht-exklusivistische theologische Verhältnisbestimmung von Christentum und nichtchristlichen Religionen herangezogen, um so eine theologische Fundierung für den interreligiösen Dialog bereitzustellen und diesen selbst voranzutreiben.⁴⁰ Umgekehrt jedoch, also hinsichtlich der Frage, welche Auswir-

39 So etwa als »positioneller Pluralismus«; vgl. hierzu beispielsweise *Wilfried Härle*, Aus dem Heiligen Geist. Positioneller Pluralismus als christliche Konsequenz, *Lutherische Monatshefte* 37 (1998) 21–24 – oder in Denkmodellen der Komplementarität – vgl. etwa *Ulrich Schoen*, Das Ereignis und die Antworten, sowie *ders.*, Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen. Gemeinsames Problem von Islam und Christentum, Münster/Hamburg/London 2003 (1976).

40 Vgl. etwa *John Hick* und *Paul Knitter*, *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll 1987 gegenüber *Gavin D'Costa* (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, Maryknoll 1990.

kung der interreligiöse Dialog auf künftige dogmatische Entwürfe haben wird, lassen sich noch keine gesicherten Aussagen machen.⁴¹ Ebenso ist noch nicht abzusehen, wie sich die in den letzten Jahren in den USA entstandene »Vergleichende Theologie« (*Comparative Theology*) weiterentwickeln wird.⁴² Ihr geht es darum, bei bewusster Verankerung in der eigenen christlichen Tradition auf eine oder mehrere andere religiöse Tradition(en) in der Weise Bezug zu nehmen, dass in konstruierender theologischer Arbeit über den bloßen Vergleich hinaus Prozesse ausgelöst werden, die als Konsequenz dieser konstruktiv-vergleichenden Arbeit eine Veränderung der Grundlagen christlicher Glaubensreflexion, also letztlich der Glaubensinhalte selbst, zur Folge haben können. Gegenüber der Religionstheologie, die um eine umfassende Reflexion der theologischen Verhältnisbestimmung religiöser Letztbegründungen bemüht ist, bescheidet sich die Komparative Theologie auf begrenzte interreligiöse Ausschnitte und Teilbereiche.

6 Interreligiöser Dialog als transdisziplinäre Aufgabe

Oben war bereits erwähnt worden, dass ab der Mitte des 20. Jahrhunderts der philosophische Dialogbegriff im Bereich der Pädagogik rezipiert wurde. Mit dem Aufkommen des interreligiösen Dialogs im Kontext der Globalisierung der Religionen und der darin implizierten religiösen Pluralisierung hat sich die Dialogthematik verstärkt auch in spezifisch religionspädagogischen Diskursen und Arbeitszusammenhängen niedergeschlagen. Das Thema dieses Jahrbuches – Lernen durch Begegnung – durchzieht somit gleichermaßen wie ein roter Faden Theologie, Pädagogik und Religionswissenschaft und deutet auf einen sachlichen Zusammenhalt hin, der im interreligiösen Dialog einen gemeinsamen Referenzpunkt findet, denn auch in diesem geht es nicht zuletzt um – Lernen durch Begegnung. Was im Vorhergehenden unter religionsgeschichtlichen, religionstheoretischen, praxistheoretischen und theologischen Perspektiven skizziert wurde, findet im Aufgabenbereich der Religionspädagogik sein ganz spezifisches Bewährungsfeld. Ausführungen hierüber liegen jenseits der Aufgabenstellung dieses Beitrags und werden wohl in dem hier vorliegenden Band wie auch andernorts in kompetenter Weise von Autor/innen entfaltet, die in dieser Thematik zu Hause sind.

41 Vgl. als Beispiel für Dogmatiker, die sich mit dem Dialog beschäftigen, *Horst Georg Pöhlmann*, *Begegnungen mit dem Buddhismus. Dialoge, Erfahrungen und Grundsatzüberlegungen. Ein Beitrag zum interreligiösen Gespräch*, Frankfurt a.M. 2005; *ders.*, *Begegnungen mit dem Hinduismus: Dialoge, Beobachtungen, Umfragen und Grundsatzüberlegungen nach zwei Indienaufenthalten. Ein Beitrag zum interreligiösen Gespräch*, Frankfurt a.M. 1995.

42 Stellvertretend: *Francis X. Clooney*, *Comparative Theology. A Review of Recent Books (1989–1995)*, *Theological Studies* 56 (1995) 521–550.

Inzwischen liegen erfreulicherweise eine Vielzahl religionspädagogischer Entwürfe und auch didaktischer Konkretionen vor, in denen der Thematik des interreligiösen Dialogs ein wichtiger Stellenwert zukommt. Zudem gibt es einen fruchtbaren Austausch zwischen der Religionspädagogik und anderen, wissenschaftssystematisch auch außerhalb der Theologie angesiedelten Disziplinen auf der Suche nach theoretisch tragfähigen Modellen der Begegnung zwischen den Religionen, die sowohl für die Praxistheorie des interreligiösen Dialogs als auch für die dialogische Praxis selbst von Relevanz sind. Entwürfe von Modellen wie dem der Transkulturation etwa eröffnen auch für die religionspädagogische Auseinandersetzung mit dem interreligiösen Dialog neue Perspektiven; wenn Religion als transkulturelles Phänomen in den Blick kommt, wird die Hinführung zur eigenen wie die Bezugnahme auf die andere Religion veränderte didaktische Prioritäten und pädagogische Zielsetzungen erfordern.⁴³

Religionspädagogische Entwürfe zum Religionsdialog sind wohl ebenso vielfältig wie die Formen, Inhalte und Ziele des interreligiösen Dialogs selbst, und viele von ihnen sind zum Teil strittig. Das mag unter anderem auch damit zu tun haben, dass sich die Vertreter/innen dieser Entwürfe bisweilen recht divergierenden Grundannahmen verpflichtet wissen – je nachdem, ob jemand eher dem konfessionellen Religionsunterricht, dem Religionsunterricht für alle oder anderen Modellen des Religionsunterrichts zuneigt. Sofern sie sich konkret auf den interreligiösen Dialog selbst beziehen, werden sie sich jedoch stets im Schnittbereich von Pädagogik, Theologie und Religionswissenschaft bewegen. Dabei mag es bisweilen zu Interferenzen zwischen den einzelnen Disziplinen und Subdisziplinen kommen. Dessen ungeachtet bedarf ein verantwortetes »Lernen durch Begegnung« und die entsprechende Hinführung zum interreligiösen Dialog sowohl der religionswissenschaftlichen Expertise als auch der theologischen Reflexion. Die Einübung in den interreligiösen Dialog ist damit alles andere als ein einfaches Unterfangen. Wie zum interreligiösen Dialog selbst gibt es aber auch hierzu keine ernsthafte Alternative.

Dr. *Klaus Hock* ist Professor für Religionsgeschichte – Religion und Gesellschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock.

43 *Dirk Chr. Siedler* (Hg.), *Religionen in der Pluralität*, Berlin 2003.