

---

# Theologie Interreligiöser Beziehungen

Thesen zu einem Neuanatz theologischer Wertschätzung des religiös Anderen

von Henning Wrogemann

## Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird zunächst vorgeschlagen, für den Begriff des interreligiösen Dialogs zwischen einem Kontakt- und einem Kompromissdialog als nicht-theologischen Varianten, sowie Kenntnis-, Konsens- und Kontroversitäts-Dialog als theologischen Varianten zu unterscheiden, da verschiedene Dialogintentionen unterschiedliche Profile bedingen. Nach Reflexionen zu einem gegenüber kognitivistischen Engführungen angemesseneren Verständnis des Phänomens interreligiöser Beziehungen werden sodann Vorschläge zu einer christlichen Theologie Interreligiöser Beziehungen entwickelt, die nach Ansicht des Verfassers eine verheißungsvolle Alternative zu herkömmlichen Religionstheologien darstellt.

## Schlüsselbegriffe

- interreligiöser Dialog
- Theologie der Religionen
- interreligiöse Beziehungen
- Pluralismus
- Mission und Dialog

## Abstract

With respect to the term interreligious dialogue this article first of all proposes that a distinction be made between dialogues for contact and compromise as non-theological variants and dialogues for knowledge, consensus and controversy as theological variants since different dialogue intentions determine different profiles. Following his reflections on a more suitable understanding of the phenomenon of interreligious relations in the face of cognitivist constrictions, the author develops proposals for a Christian theology of interreligious relations which, in his opinion, represent a promising alternative to conventional theologies of religions.

## Keywords

- interreligious dialogue
- theology of religions
- interreligious relations
- pluralism
- mission and dialogue

## Sumario

El artículo propone primero para el diálogo interreligioso diferenciar entre un diálogo de contacto y otro de compromiso, así como también entre un diálogo de conocimiento, de consenso y de controversia como variantes no-teológicas, pues diferentes intenciones de diálogo condicionan los diversos perfiles. Después de algunas reflexiones sobre una comprensión adecuada del fenómeno de las relaciones interreligiosas frente a las estrecheces cognitivas, el artículo presenta proposiciones para una teología cristiana de las relaciones interreligiosas que, según el autor, representan una prometedora alternativa a las teologías de las religiones conocidas.

## Palabras clave

- diálogo interreligioso
- teología de las religiones
- relaciones interreligiosas
- pluralismo
- misión y diálogo

Das Thema interreligiöser Beziehungen erfährt gegenwärtig große mediale Aufmerksamkeit. Dazu haben Ereignisse beigetragen, die von Medien primär religiös gedeutet werden, etwa die Vertreibung der muslimischen Rohingya aus dem mehrheitlich buddhistischen Myanmar, die Ermordung von Jeziden durch islamistische Extremisten des so genannten Islamischen Staates (IS) oder das Auftreten von so genannten Hasspredigern in Moscheen europäischer Länder. Gleichzeitig gerät damit leicht aus dem Blick, dass die überwiegende Mehrheit von Menschen gleich welcher Religionszugehörigkeit ein friedliches Leben führt. Dass Dialoge zwischen Menschen und Menschengruppen verschiedener Religion und Weltanschauung für eine plurale Gesellschaft notwendig sind, wird von den wenigsten bestritten. Es stellt sich jedoch die Frage, was genau unter einem Dialog zu verstehen ist und welchem konkreten Ziel ein Dialog dienen soll. Der vorliegende Beitrag wird sich auf christliche Ansätze eines interreligiösen Dialogs konzentrieren und nach deren religionstheologischen Konsequenzen fragen. Die These lautet, dass herkömmliche dialogtheoretische und religionstheologische Muster nicht ausreichen, um ein vertieftes Verständnis interreligiöser Beziehungen zu entwickeln.

In gesellschaftlichen Diskursen wird darum gestritten, welches Verständnis von Dialog wünschenswert ist. Der Vergleich zwischen verschiedenen Gesellschaften, etwa zwischen Ägypten und Deutschland, zeigt dabei leicht, dass je nach gesellschaftlicher Situation, was Mehrheitsverhältnisse, geschichtliche Erfahrungen oder das Einhalten menschenrechtlicher Standards wie Meinungs- und Religionsfreiheit betrifft, im Blick auf die Dialogthematik sehr unterschiedliche Dinge als selbstverständlich, erlaubt oder erstrebenswert erscheinen. Es erscheint geboten, den Dialogbegriff zu differenzieren. Im Folgenden werden daher zunächst verschiedene Dialogverständnisse unterschieden und gesellschaftlichen Räumen zugeordnet, sodann werden herkömmliche religionstheologische Ansätze kritisch beleuchtet, bevor abschließend die Umriss einer Theologie Interreligiöser Beziehungen zu skizzieren sind.

## 1 Fünf Dialogverständnisse und ihre religionstheologischen Konsequenzen

Für das Thema Interreligiöser Beziehungen ist der Zusammenhang von Dialogverständnis und Religionstheologie zu bedenken. Die hier vertretene These lautet, dass verschiedene Dialogbegriffe ganz unterschiedliche religionstheologische Zugänge ergeben. Für Dialogverständnisse kann man nach pragmatischen und theologischen Ansätzen unterscheiden. Als pragmatische Ansätze wird im Folgenden von Kontakt- und Kompromiss-Dialogen, als theologische Ansätze von Kenntnis-, Konsens- und Kontroversitäts-Dialogen die Rede sein.<sup>1</sup>

Zunächst zu den pragmatischen Ansätzen. Bei *Kontakt-Dialogen* geht es kurz gesagt um inszenierte, ausdrücklich nicht theologische Dialoge zwischen offiziellen Vertretern verschiedener Religionsgemeinschaften, um öffentlichkeitswirksam auf nationaler oder regionaler Ebene den beiderseitigen Willen der Akteure zu friedlicher Zusammenarbeit zu bekunden. Hier geht es um eine Hermeneutik der Symbole: Wer redet wo bei welcher Gelegenheit mit wem? Etwa für Ägypten nach problematischen Ereignissen der koptische Papst mit Vertretern der Al-Azhar Universität und der Regierung.

<sup>1</sup> Vgl. ausführlicher: Henning WROGEMANN, Kenntnis – Konsens – Kontroversität. Kirchliche Papiere zum Verhältnis Christen und Muslime und der Begriff des Dialogs, in: Evangelische Theologie 79 (2019) 179-192.

Bei *Kompromiss-Dialogen* geht es auf der lokalen Ebene um soziale Anliegen (etwa medizinische Versorgung, Bildung, Zugang zu Wasser), die zwischen Angehörigen verschiedener religiöser Bevölkerungssteile ausdrücklich nichttheologisch in Gestalt problemlösender Kommunikation angegangen werden. Hier kann man von einer Hermeneutik des Ausgleichs sprechen. In außereuropäischen Ländern wie Ägypten oder Indonesien sind solche pragmatischen Dialoge im Zusammenhang einer unentrinnbar gegebenen religiösen Pluralität der Versuch, etliche Bereiche des Zusammenlebens von religiösen Deutungen freizuhalten und gerade nicht religiös zu konnotieren.

Anders verhält es sich bei theologischen Dialogen, wie sie etwa in Deutschland zu beobachten sind. Der *Kenntnis-Dialog* dient dazu, das religiöse und theologische Profil des jeweils anderen besser kennenzulernen, Missverständnisse auszuräumen und Stereotypisierungen zu entlarven. Hier kommt eine *investigative Hermeneutik* zum Einsatz, die davon ausgeht, dass bleibende Unterschiede ein Faktum darstellen. Kenntnis-Dialoge haben ihren Ort vor allem im Bildungssystem oder in Gesprächen zwischen Mitgliedern christlicher und islamischer Gemeinden.

Der *Konsens-Dialog* hat ein anderes Anliegen. Die theologische Differenz der Profile wird nicht als Gegebenheit, sondern als Problem gedeutet. Die implizite These lautet, dass interreligiöse Spannungen in dem Maße abnehmen werden, wie sich die theologischen Profile annähern. Im Sinne einer *assimilativen Hermeneutik* wird aktiv nach einem Konsens gefahndet, wobei die Tendenz besteht, aufgrund einer postulierten gemeinsamen Basis (etwa der These, alle glaubten an »denselben« Gott) die theologisch-religiösen Unterschiede als unerheblich zu erklären. Diese Form des Dialogs ist vor allem in bestimmten Kreisen religiöser Experten oder Funktionäre zu finden.

Demgegenüber versteht der *Kontroversitäts-Dialog* die Unterschiede der religiösen Profile weder als bloße Gegebenheit, wie im Kenntnis-Dialog, noch als Problem, wie im Konsens-Dialog, sondern als Auftrag. Hier kommt eine *argumentative Hermeneutik* zum Tragen, die davon ausgeht, dass sich die göttliche Wahrheit, die in der eigenen Tradition als letztgültig gegeben betrachtet wird, selbst durchsetzen werde. Der Dialog wird als performatives Geschehen gedeutet: Dem eigenen Selbstverständnis nach ist der Beitrag der Dialogisierenden lediglich relativ zu der Überzeugungskraft, die der bezeugten Botschaft zugesprochen wird. Der gesellschaftliche Ort dieser Art des argumentativ-bezeugenden Dialogs ist weniger das Bildungssystem, wie beim Kenntnis-Dialog, auch nicht die akademische Auseinandersetzung, wie beim Konsens-Dialog, sondern die Alltagswelt, das heißt das lebensweltliche Miteinander mit anderen Menschen in Nachbarschaft, am Arbeitsplatz oder im öffentlichen Raum.

In gesellschaftlichen Diskursen werden, je nach Gesellschaft, jeweils spezifische Dialogverständnisse privilegiert. In Ägypten etwa gelten Kontakt- und Kompromissdialoge als unverzichtbar, lebensweltliche Kontroversitäts-Dialoge sind eine Alltäglichkeit. Konsensdialogen indes wird von großen Akteuren wie etwa von Vertretern der Al-Azhar Universität oder der Koptisch-Orthodoxen Kirche eine Absage erteilt, da man sich, so die These, auf praktische Fragen konzentrieren und theologische Streifragen beiseitelassen solle. Dies wurde bisweilen unter den Slogan *Kein Dialog zu Glaubensfragen!* (arab. *lā hiwār fi-l-aqā'id*)

2 Hussein HAMDAN, Der christlich-islamische Dialog der Azhar-Universität, Freiburg i. Br. 2014, 135ff. – Vgl. auch S. S. HASAN, Christians versus Muslims in Modern Egypt. The Century-Long Struggle for Coptic Equality, Oxford/New York 2003.

gefasst.<sup>2</sup> In Deutschland liegen die Dinge deutlich anders, da hier Formen eines Kontroversitäts-Dialogs allgemein mit Misstrauen begegnet wird, weil die Vorstellung vorherrscht, argumentative Dialoge dieser Art würden den gesellschaftlichen Frieden stören. Während andere Dialogarten als unverdächtig gelten, werden von manchen Kreisen Auffassungen eines Konsens-Dialogs vertreten, die den Eindruck erwecken, als würden die betreffenden Personen Konsens-Dialoge für den Königsweg zur Befriedung interreligiöser Beziehungen halten. Damit stellt sich die Frage: Wie ist diese Sicht zu verstehen? Genauer: Woran wird der Erfolg eines Dialogs festgemacht?

## 2 Wann eigentlich war ein Dialog erfolgreich?

Mit der Dialogthematik ist die Frage verbunden, woran man eigentlich einen erfolgreichen Dialog erkennen kann. In westlichen Gesellschaften wird dabei oft auf Charakteristika verwiesen wie das Dialogisieren auf *gleicher Augenhöhe*, es wird *Einfühlungsvermögen* gefordert, die Fähigkeit und der Wille betont, von anderen *zu lernen*, sowie die Bereitschaft gefordert, die eigenen Ansichten in Frage zu stellen. Erst wenn die Religion des Anderen einem zur Versuchung geworden ist, sei man wahrhaft dialogisch gewesen, so eine These. Diese auch in deutschen Dialogkreisen oft zu hörenden Ansichten erscheinen im interkulturellen Vergleich als Spiegelbild der bundesdeutschen Gesellschaft. In einer Wohlstandsgesellschaft, in der eine Abhängigkeit von anderen (Familie, Nachbarschaft, Patronagenetzwerke) aufgrund des funktionierenden staatlichen Sozialsystems vergleichsweise wenig gegeben ist, in einem Rechtsstaat, der die Meinungs- und Religionsfreiheit garantiert und durchsetzt und in einer immer noch religiös relativ homogenen Gesellschaft, in einer hochgradig individualisierten Gesellschaft, in der Familien-, Clan- oder Dorfzugehörigkeit keine Rolle spielt, in einer noch immer christlich geprägten Gesellschaft, in der die eigene religiöse Praxis kaum angefochten wird, in einer solchen Gesellschaft geraten im Blick auf das Thema interreligiöser Dialog leicht Dimensionen aus dem Blickfeld, die in anderen Gesellschaften grundlegend sind.

Die Leichtigkeit, mit der insbesondere Vertreter/innen eines Konsens-Dialogs meinen, christliche Letztbegründungsansprüche in Frage stellen zu können, spiegelt den gesellschaftlichen Kontext Deutschlands, in dem christliche Positionierungen weder etwas zu kosten noch etwas zu bewirken scheinen. Im Kontext eines säkularen *common sense*, nach dem es auf Religion ohnehin nicht wirklich ankomme, sondern Religion eher als störend betrachtet wird, erscheint eine assimilative Hermeneutik als Versuch, Konflikte dadurch zu vermeiden, dass man die eigenen theologischen Geltungsansprüche weitgehend zur Disposition stellt. Ist also ein Dialog dann gelungen, wenn man sich selbst relativiert hat? Christlichen Selbstrelativierungen vergleichbare Bemühungen jedenfalls sind dem Verfasser aus buddhistischen wie muslimischen Zusammenhängen nicht bekannt.

Damit noch einmal zurück zu der Frage, woran man einen gelungenen Dialog meint messen zu können. Je nach Dialogverständnis sind andere Antworten zu erwarten. Ein *Kontakt*-Dialog war erfolgreich, wenn keine der beiden Seiten ihr Gesicht verloren hat und das Zusammentreffen zur Befriedung beigetragen hat. Ein *Kompromiss*-Dialog war erfolgreich, wenn im lokalen Nahbereich Fragen des praktischen Zusammenlebens mit beiderseitiger Zustimmung gelöst werden konnten. Ein *Kenntnis*-Dialog war erfolgreich, wenn sich der Kenntnisstand und die Einstellung von Menschen geändert haben, wenn eigene Vorurteile revidiert oder entschärft wurden und damit ein unvoreingenommeneres Miteinander ein wenig wahrscheinlicher geworden ist. Ein *Konsens*-Dialog war erfolgreich, wenn es gelungen ist, die anfänglich attestierten religiösen Unterschiede so weit als möglich

interpretatorisch zu minimieren. Ein *Kontroversitäts*-Dialog war erfolgreich, wenn es gelungen ist, dem jeweils anderen den Mehrwert derjenigen religiösen Option, in die man selbst sich hineingestellt sieht (passiv!), nahezubringen.

Es zeigt sich bei dieser – zugegeben schematischen und verkürzenden – Übersicht, dass es in Dialogen keineswegs immer und noch nicht einmal vornehmlich um das Einfühlen in Andere oder das Sich-selbst-in-Frage-Stellen geht, sondern dass Dialoge im interreligiösen Bereich auch etwas mit handfesten Interessen zu tun haben sowie mit dem Thema Macht. Diese Aspekte auszublenden, ist besonders solchen Dialogbegriffen eigen, die die gesellschaftlichen Bedingungen Deutschlands unbewusst universalisieren. Diese Kritik betrifft vor allem Vertreter/innen des Konsens-Dialogs.

### 3 Konsens-Dialog als reduktionistisches Verständnis interreligiöser Beziehungen

Als Beispiel für einen Konsens-Dialog mit assimilativer Hermeneutik sei im Folgenden auf Ansätze einer pluralistischen Religionstheologie (wie von John Hick, Paul Knitter und anderen vertreten) verwiesen.<sup>3</sup> Diese Ansätze betrachten religiöse Letztbegründungsansprüche als zu überwindendes Problem. Würden alle Anhänger/innen verschiedener Religionen eingestehen, dass es sich bei dem, was sie glauben und als religiöse Praxis leben, nur um etwas Relatives handelt, so die These, werde dies zu einer friedlichen Gesellschaft führen. Ansätze aus dem christlichen Bereich argumentieren daher, die theologischen Letztgültigkeits-Aussagen der biblischen Schriften (allen voran die Inkarnation betreffend) seien nicht *wörtlich* zu nehmen, es handele sich um sprachliche Übertreibungen einer verfolgten Minderheit, um eine nur metaphorische Sprache der Liebe oder um einen nachträglichen Divinisierungs-Prozess der Gestalt Jesu. Hier mag man einwenden, dass solche Argumente auf einer ebenso veralteten Metapherntheorie basieren wie auf exegetisch überholten Ansichten einer liberalen Exegese des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.

Andere Ansätze suchen den göttlichen Logos von der Gestalt des Jesus von Nazareth abzulösen und ein universal-soteriologisches Wirken des Logos zu postulieren, wieder andere universalisieren die Trinitätslehre und erklären sie zu einem Prinzip. Nochmals anders argumentieren diejenigen, die eine universale und alle Religionen einschließende Heilsgeschichte zu konstruieren trachten. Kritisch zu bemerken ist dazu, dass solche Vorschläge nur um den Preis der Aufgabe entscheidender dogmatischer Traditionsbestände, wie trinitätstheologisch etwa der Lehre von den Appropriationen, zu haben sind. Mit diesen Bemerkungen ist auf Ansätze angespielt wie die von John Hick, Paul Knitter oder Michael von Brück.

Neuerdings sind vereinzelt auch kirchliche Papiere greifbar, die einen religionspluralistischen Duktus erkennen lassen.<sup>4</sup> Hier wird als christlich-theologische Basis für den Dialog zwischen Christen und Muslimen nicht viel mehr vorgeschlagen als ein dürrer Aufklärungsmonotheismus, der vorsichtshalber alle wichtigen christliche Lehrstücke

<sup>3</sup> Zum Ganzen in Darstellung und Kritik: Henning WROGEMANN, *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz*, Gütersloh 2015, 69–142.

<sup>4</sup> Zu Darstellung und Kritik vgl. Henning WROGEMANN, »Wir glauben doch alle an denselben Gott ...« – wirklich? Zur Kritik einer Floskel am Beispiel Liebe Gottes in Koran und Neuem Testament, in: *Theologische Beiträge* 49 (2018) 332–347.

<sup>5</sup> WROGEMANN, *Theologie Interreligiöser Beziehungen* (Anm. 3), 336–343.

ausblendet. Es geht um das Abschleifen von Unterschieden im Sinne einer assimilativen Hermeneutik, und zwar ganz offensichtlich in der Meinung, damit dem Frieden zu dienen. Trägt aber eine solche Positionierung zu einer dauerhaften Pluralität bei oder handelt es sich nicht eher um eine theologische Selbstaufgabe? In Ägypten koexistieren Christen und Muslime seit etwa 1400 Jahren, ohne dass sich die beiden Seiten theologisch aneinander assimiliert hätten. Religiöse Pluralität als einen Wert zu betrachten, bedeutet, von dauerhafter Pluralität auszugehen. Damit stellt sich dann die Herausforderung, wie die jeweils eigenen theologischen Traditionen dazu verhelfen können, einen konstruktiven Beitrag zur Gestaltung solcher Beziehungen zu leisten. Dies leitet zu der Frage über, wie genau interreligiöse Beziehungen eigentlich zu denken sind und was genau in ihnen eine Rolle spielt. Zunächst jedoch sind Hinweise zu einer *Theorie* Interreligiöser Beziehungen zu geben. Es geht um die Frage, wie interreligiöse Beziehungen grundsätzlich zu denken sind. Auf dieser Grundlage wird nach den Umrissen einer christlichen *Theologie* Interreligiöser Beziehungen zu fragen sein.

#### 4 Thesen zu einer Theorie Interreligiöser Beziehungen

Das Problem etlicher religionstheologischer Ansätze, besonders in religionspluralistischer Diktion, besteht darin, dass sie ein defizitäres Verständnis interreligiöser Beziehungen unterlegen. Beziehungen werden so gedacht, als spiele hier vor allem eine theologisch-kognitive Anerkennung eine Rolle. Kurz gesagt sollen andere Religionen als vollgültige Heilswege anerkannt werden, dann werde interreligiös »alles gut«. Allerdings sollten Beispiele etwa innerhalb sunnitischer Strömungen (zum Beispiel Konflikte zwischen den Richtungen der Barelwis und Deobandis in Indien und Pakistan) oder zwischen christlichen Bevölkerungen wie den katholischen Kroaten und den orthodoxen Serben, die sich jeweils theologisch ohne Zweifel gegenseitig zugestehen, »Heilswege« zu sein, zu denken geben. Kognitiv-theologische und flächige Aussagen sind das eine, real existierende interreligiöse Beziehungen das andere. Hier spielen Symbole, Geschichten und Emotionen eine Rolle, hier wird im Medium des Raumes miteinander konkurriert, ebenso im Medium religiöser Deutungsmuster (Stichwort: theologische Depotenzierung der jeweils anderen Tradition), Symboliken und religiös-politischer Geltungsansprüche (Stichwort: Gestaltung des öffentlichen Raumes).

Sicherlich werden religionstheologische Positionierungen auch in Zukunft von Bedeutung sein, sie werden allerdings in ein umfassenderes Verständnis dessen einzuzeichnen sein, was in interreligiösen Beziehungen neben theologischen Aussagen von Bedeutung ist, oder aber, in welchen Medien sich theologische Geltungsansprüche manifestieren. Es ist zu fragen, was Beziehungen konstituiert und welche Formen von Anerkennung oder aber Wertschätzung genau gemeint sind, wenn pauschal gefordert wird, man solle einander doch endlich »anerkennen«. Nach diesen Vorbemerkungen nun einige Thesen.<sup>5</sup>

**These 1** – Polyrelationalität: Interreligiöse Beziehungen sind nicht monorelational, sondern polyrelational. In menschlichen Beziehungen kommen gleichzeitig (!) mehrere Relationierungen zum Tragen.

In etlichen religionstheologischen Ansätzen wird unterstellt, eine Beziehung werde sich positiv entwickeln, wenn der jeweils andere *theologisch* voll anerkannt werde. Dies kann als kognitive Fehlwahrnehmung bezeichnet werden, da in Beziehungen oft ganz andere Dinge, aus Sicht theologischer Theoriebildung womöglich als »nebensächlich« oder »uneigentlich«

eingestufte Dinge (»Das ist doch keine richtige Theologie!«), eine entscheidende Rolle spielen. Studien zur Vorurteils-Theorie zum Beispiel zeigen, dass für die Stigmatisierung anderer nur ganz wenige symbolische Formen ausgewählt werden. Dies sollte zu denken geben. Ebenso ist von Bedeutung, dass das Verhalten von Menschen, auch und gerade das dialogische Verhalten von Menschen, oft von ganz anderen Parametern abhängt als der Theologie, etwa die verwandtschaftliche, religiöse, ethnische, kulturelle oder nationale Solidarität oder schlicht der eigene Status im Setting sozialer und wirtschaftlicher Machtverhältnisse.

**These 2** – Dreistelliges Muster: In den Relationierungen geht es nicht um das zwei-stellige Muster von Anerkennung versus Ablehnung, sondern um das dreistellige Muster von Anerkennung, Tolerierung und Zurückweisung.<sup>6</sup> In einer Beziehung kann es gleichzeitig auf einer ersten Ebene zu Anerkennung, auf einer zweiten zu (schmerzhafter) Tolerierung und auf einer dritten zu Zurückweisung kommen.

Religionstheologische Ansätze denken oft in binären Schemata wie Wahrheit/Unwahrheit oder Heil/Nichtheil, was sich auch in simplifizierenden Kategorisierungen, etwa die polemische Rede gegen Exklusivismen oder Fundamentalismen (was genau ist gemeint?) zeigt. In Wirklichkeit jedoch gilt, dass Beziehungen aus mehrere Relationierungen »bestehen«, die gleichzeitig wirken. Eine deutsche Christin kann etwa einen US-amerikanischen Evangelikalen aus dem Bible-Belt im Blick auf den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus anerkennen, seine Unterstützung des gegenwärtigen US-Präsidenten lediglich schmerzhaft tolerieren, seine Rechtfertigung bestimmter politischer Maßnahmen der Regierung jedoch zurückweisen. Welche Komponente auf welcher Ebene, theologisch-christliche Weltdeutung allgemein (Anerkennung), Unterstützung der Person eines Politikers (Tolerierung), bestimmte politische Maßnahmen der US-Regierung (Zurückweisung) wird also die Beziehung auf eine besondere Belastungsprobe stellen oder diese gar zerstören? Dieses bewusst aus dem intrareligiösen Bereich gewählte Beispiel mag verdeutlichen, dass die Dinge sich im interreligiösen wie interkulturellen Bereich bei weitem komplizierter darstellen.

**These 3** – Pluralität von Anerkennung: In interreligiösen Beziehungen geht es nicht allein um die Frage theologischer Anerkennung, da unter den Begriffen Liebe, Leistung, Recht und Gestik mehrere Anerkennungsbegriffe zu unterscheiden sind.

Für Beziehungen, verstanden als polyrelationales Phänomen dreistelliger Positionierung von Anerkennung, Tolerierung und Zurückweisung ist darauf zu verweisen, dass es gänzlich unterschiedliche Formen von Anerkennung gibt. Dies ist theologisch zu reflektieren, indem zu den Phänomenen Liebe, Leistung, Recht und Alltagsverhalten jeweils nach spezifisch theologischen Begründungszusammenhängen zu fragen ist.<sup>7</sup> Demnach gibt es nicht *die* (generelle) theologische Anerkennung des religiös Anderen, sondern es kann nur jeweils spezifische Formen von Anerkennung geben.

Dazu nur wenige Hinweise. Liebe kann nicht verordnet werden, da sie sich von selbst einstellt und eben nicht machbar ist. Wer jemanden liebt, der erkennt ihn / sie bedingungslos an. Aus christlich-theologischer Sicht wäre nach biblisch-neutestamentlichen Begriffen und Motiven zu fragen, die für ein christliches Verständnis von Liebe, Nächstenliebe und

<sup>6</sup> Vgl. Rainer FORST, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/M. 2003.

<sup>7</sup> Zu den verschiedenen Begriffen von Anerkennung vgl. Axel HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. 2012.

Feindesliebe maßgeblich sind. Anerkennung aufgrund von Leistung lebt vom Vergleich, denn Leistung wird gemessen und bewertet. Was also zählt theologisch betrachtet als »Leistung« und welche Arten von Leistung (aufgrund welcher Wertmuster) verdienen besondere Anerkennung, oder aber, welche Phänomene, die von anderen als Leistung betrachtet werden, können aus eigener Perspektive nur toleriert oder zurückgewiesen werden? Man denke etwa an das religiös begründete Züchtigungsrecht, welches von manchen religiösen Akteuren zur Aufrechterhaltung dessen, was sie als Moral verstehen, gerechtfertigt und praktiziert wird. Sie sehen darin ausdrücklich ihre besondere religiöse Leistung im Blick auf eine moralische Gesellschaft. Selbst bei genereller theologischer Anerkennung (in der These, man glaube an »denselben« Gott) würde sich hier also eine möglicherweise konfliktive Zurückweisung ergeben, wenn aus christlicher Sicht diesem Verständnis von Moral und Züchtigungsgebot nicht zugestimmt würde.

Anerkennung des jeweils anderen als eines Rechtssubjektes muss gegenüber der Anerkennung aus Liebe oder aufgrund von Leistung von der Individualität des Gegenübers (Geschlecht, Nationalität, Hautfarbe usw.) absehen. Wie steht es mit der theologischen Rechtfertigung der Menschenrechte? Anerkennung als Alltagsgeste bedeutet, eine innere Haltung zu entwickeln, der zufolge auch solchen Menschen mit respektvollem Grüßen begegnet wird, die einem als fremd oder unangenehm erscheinen. Anerkennung aus Liebe ist unbedingt und persönlich, Aberkennung aufgrund von Leistung ist bedingt und persönlich, Anerkennung im Sinne des Rechts ist unbedingt und unpersönlich, Anerkennung als wertschätzende Alltagsgeste ist eher unbedingt und unpersönlich. Soweit einige Hinweise zu einer Theorie Interreligiöser Beziehungen. Eine Theologie Interreligiöser Beziehungen fragt konkret nach theologischen Potentialen, die für die Gestaltung von real existierenden Beziehungen konstruktive Bedeutung haben können. Nicht eine flächig-religionstheologische Aussage ist im Blick, sondern konkrete und an der Medialität der Beziehungen orientierte theologische Motive.

**These 4** – Medialität und Emotionalität: Interreligiöse Beziehungen werden nicht ausschließlich und wohl auch nicht vornehmlich durch kognitive Akte der Anerkennung positiv bestimmt, da mediale und emotionale Aspekte von erheblicher Bedeutung sind.

Religiöses Denken und Handeln geht auf die performative Kraft religiöser Traditionen zurück. Menschen werden durch das Medium der religiösen Verkündigung für einen Glauben und damit eine religiöse Weltsicht gewonnen, die auch ein bestimmtes Handeln bewirkt. Diese Zusammenhänge sind zu bedenken, wenn es um die Reflexion auf interreligiöse Beziehungen geht. Das Mediale und die Emotionalität sind zu beachten, rein kognitive Zugänge reichen hier nicht aus.

**These 5** – Distanz und Geheimnis: Interreligiöse Beziehungen leben nicht nur von Nähe, sondern auch von Distanz, sie leben davon, dass Schutzräume des Geheimnisses bleiben, der eine also nicht danach strebt, alles vom anderen wissen zu wollen, sondern das Geheimnis des anderen respektiert.

Im alltäglichen Leben ist bekannt, dass eine zu große Nähe in einer Beziehung bedrückend wirken kann, und, dass Wissen im sprichwörtlichen Sinne Macht bedeutet. Entgegen kognitiv ausgerichteten Religionstheologien, die danach trachten, genau zu wissen, wie Gott in anderen Religionen wirkt, wäre darauf zu insistieren, dass in dauerhaften interreligiösen Beziehungen das Geheimnis und das Nicht-Aussprechen von Dingen eine große Bedeutung hat, damit beide Seiten das Gesicht wahren können. Hier helfen Einsichten aus der Psychologie weiter, etwa aus der Partnerschaftsforschung, die besagen, dass es gut

ist, wenn Menschen nicht wissen, was sie voneinander nicht wissen. Das Nichtwissen stellt einen Wert an sich dar. Die Erkenntnis, dass ein gewisses Maß an Nichtwissen über das im Blick auf den anderen nicht Gewusste lebensförderlich wirkt, kann dazu helfen, sich als Ausdruck des Respekts in einem taktvollen Verhalten zu üben.

**These 6** – Differenz und Beziehung: Interreligiöse Beziehungen zu leben, bedeutet, auch dann beieinander zu bleiben, wenn zu bestimmten Themen die Argumente ausgetauscht sind, keine Synthese erreicht wird und demnach konkurrierende religiöse Weltdeutungen auf Dauer bestehen bleiben.

In vielen Zusammenhängen wirft dies die Frage auf, in welcher Weise die interreligiöse Koexistenz zukünftig zu gestalten ist. Vielfach wird dann darauf abgehoben, sich zur Bearbeitung praktischer Herausforderungen zusammenzufinden, was in Ländern wie Indonesien neuerdings mit dem Begriff der Diapraxis zum Ausdruck gebracht wird.

**These 7** – Macht und Raum: Interreligiöse Beziehungen ereignen sich in Räumen, die durch Handeln entstehen und Macht einerseits repräsentieren und andererseits ausüben.

Interaktionen von Anhängern verschiedener Religionen werden nicht nur durch kognitive Geltungsansprüche in Gestalt theologischer Lehrsätze bestimmt, sondern durch die mediale Umsetzung religiöser Geltungsansprüche in alltäglichem Verhalten, in Raumordnungen (etwa repräsentative religiöse Bauten von geradezu einschüchternder Größe) oder Ansprüchen, wie der öffentliche Raum zu prägen sei (etwa die Geschlechterrollen oder die Freiheit der Kunst betreffend). Gegenüber religionstheologischen Ansätzen, die auf rein kognitive Gehalte fokussieren, weist eine Theorie und Theologie Interreligiöser Beziehungen auf die Bedeutung von Medialität und medial artikulierten Machtansprüchen hin. Da religiöse Traditionen als gemeinschaftliche Gebilde nicht nur miteinander um Deutungshoheit, sondern auch um gesellschaftlichen Einfluss konkurrieren, kann das Thema Medialität und Macht nicht ausgeblendet werden. Vielmehr ist auf Grundlage des biblisch-neutestamentlichen Zeugnisses nach den Machtwirkungen von Gottes Handeln zu fragen, und zwar im Erwartungshorizont einer konstruktiven Gestaltung des Zusammenlebens von Menschen verschiedener Religion und Weltanschauung.

**These 8** – Interreligiöser Mehrwert von Letztbegründungsmustern: Die grundlegende These einer Theologie Interreligiöser Beziehungen lautet, dass gerade von christlichen Letztbegründungsmustern her ein christlicher Beitrag zur konstruktiven Gestaltung interreligiöser Beziehungen entwickelt werden kann.

Nicht religionstheologische Selbstrelativierung ist der Weg, sondern das Selbst-Enthoben-Sein im performativen Geschehen der Verherrlichung des dreieinigen Gottes, der sich in Leben, Sterben und Auferweckung von Jesus von Nazareth, dem Sohn Gottes, in der Kraft des Heiligen Geistes als Gott der Liebe offenbart hat. Aus dem Erfahrungsraum dieses Gottesverständnisses ergibt sich ein spezifisch christlicher Erwartungshorizont im Blick auf die Welt.

**8** Michael MEYER-BLANCK, Das trinitarische Bekenntnis im Spiegel des ›Evangelischen Gottesdienstbuches‹, in: Bert GROEN/Benedikt KRANEMANN (Hg.), Liturgie und Trinität, Freiburg u. a. 2008, 231-245, 235.

**9** Eberhard JÜNGEL, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens, in: DERS., Wertlose Wahrheit. [...] Theologische Erörterungen III, Tübingen 1990, 163-182, 170.

**10** Reinhard MESSNER, Was ist eine Doxologie?, in: GROEN/KRANEMANN, Liturgie und Trinität (Anm. 8), 129-160, 146.

**11** JÜNGEL, Die Offenbarung (Anm. 9), 172f.

## 5 Bausteine zur einer Theologie Interreligiöser Beziehungen

Eine Theologie Interreligiöser Beziehungen formuliert Deutungsmuster, aus denen sich wertschätzendes Handeln im Blick auf Menschen anderen Glaubens entwickeln lässt. Dies sei am Beispiel von Gedanken zu Trinitätslehre, Kreuzestheologie, Rechtfertigungslehre, Pneumatologie und Ekklesiologie erläutert. In der Trinitätslehre geht es darum, das Handeln des Gottes Israels in Jesus Christus und dem Heiligen Geist theologisch zu deuten, was konkret heißt, »die Geschichtlichkeit und Lebendigkeit von Gottes Liebe nachzubuchstabieren.«<sup>8</sup> Dabei handelt es sich jedoch nicht um ein trinitarisches Prinzip, sondern um die Einheit und Einzigkeit Gottes, die in der Geschichte und im Namen des Jesus von Nazareth zugänglich wird. Christlich gesehen ist Gott in mehrfacher Weise verborgen, nämlich erstens in seiner Herrlichkeit, zweitens in seinem Welthandeln, sowie drittens in seinem Heilshandeln, insofern er am Kreuz von Golgatha *sub specie contraria* handelt, sich also im Gegenteil dessen offenbart, was der sündige Mensch von Gott erwarten würde.

Eberhard Jüngel stellt heraus, dass hier die »primäre Verborgenheit Gottes [...] identifizierbar [werde]. Aber [...] nur in der sekundären, in der weltlichen Verborgenheit eines ganz bestimmten Menschenlebens.«<sup>9</sup> Hier geht es daher um etwas anderes als die religionspluralistische Behauptung, Gottes Handeln sei insgesamt verborgen, was begründen soll, dass keine Religion einer anderen etwas voraus haben könne. Eine solche Sicht kann sich weder auf das Neue Testament noch auf die christliche Lehrtradition berufen. Worum es vielmehr geht, ist, dass das Angefochten-Sein des christlichen Glaubens durch Gottes Welthandeln einen Ort hat, an den es adressiert wird. Nicht nur negative Erfahrungen wie Krankheit, Krieg, Gewalt oder Tod lassen nach Gottes Welthandeln fragen, sondern auch die positiven Phänomene, wie das gelingende Leben von Menschen, die nicht an Gott glauben oder die faszinierenden Lebensausdrücke anderer Religionen, etwa die Ernsthaftigkeit des Gebets, die Schönheit religiöser Praxis oder das selbstlose Engagement bei Anhängern anderer Religionen.

Christlich gesehen können diese Dinge als Anfrage an den Gott adressiert werden, der im gemeinschaftlichen Gebet in der trinitarischen Formel *Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste* verehrt wird, in einer *nominalen Form* also, die das Zurücktreten des Subjektes des Glaubenden in der Anbetung, das *Selbst-Enthoben-Sein* im Glauben zum Ausdruck bringt und darin »reine Hingabe« (Meßner) ist.<sup>10</sup> In der geistlichen Praxis wird deutlich, dass der christliche Glaube nicht alles wissen muss und daher die Frage eschatologisch an Gott weitergeben kann, wie Gott in der Geschichte und der Welt der Religionen und Weltanschauungen am Werke ist. Mag in vielen Phänomenen auch ein *opus Dei absconditi* gesehen werden, so kann dies doch die letztgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht in Frage stellen, des Gottes, der Liebe ist (1. Joh. 4,18). Denn bei diesem Satz handelt es sich nicht um eine neutrale theologische Sachaussage, sondern um eine *Entscheidungsinstanz* (Jüngel).<sup>11</sup>

Das Selbst-Enthoben-Sein bedeutet, Dinge in anderen Religionstraditionen wertschätzen zu können, ohne diese theologisch anerkennen zu müssen. Das eingestandene Nicht-Wissen um Gottes Wirken in der Welt (inklusive der Religionen) bedeutet eine heilsame Selbstrelativierung in zwei Richtungen, einerseits gegenüber Überheblichkeit und Triumphalismus, andererseits gegen Kleinmut und Resignation. *Dies ist jedoch vor allem geistlich als performativ-doxologisches Geschehen erfahrbar. Es geht nicht um kognitive Akte wie das flächige Postulat, alle Religionen enthielten Offenbarung, Heil oder Wahrheit, sondern es geht um einen Orientierungsrahmen, der in doxologischer Praxis begründet ist und bleibt.*

Es sind die christlichen Letztbegründungsmuster, die ein wertschätzendes Handeln im Blick auf Menschen anderen Glaubens ermöglichen, allen voran im Geschehen von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi gegeben. Nicht um intellektuelle Formen der Selbstrelativierung geht es also, sondern um die doxologische Bejahung der Botschaft vom Kreuz in der Perspektive der Auferweckung Jesu Christi. Das Kreuzesgeschehen bedeutet die »konzentrierte Inversion der geltenden Maßstäbe« dieser Welt, etwa von Ehre und Schande.<sup>12</sup> Im schmerzhaften und verstörenden Kreuzesgeschehen Gottes Handeln zum Heil der Welt zu entdecken, bedeutet, sich der performativen Kraft der Kreuzesbotschaft auszusetzen, die Wertmaßstäbe der Welt in Frage zu stellen, eine neue Identität zu gewinnen und in eine neue Gemeinschaft einzutreten. »Die eminent performative Kraft der Kreuzespredigt deutet sich bei Paulus nicht zuletzt auch darin an, dass er das Evangelium und den Logos vom Kreuz ausdrücklich als ›Kraft Gottes zur Rettung‹ (Röm 1, 16; 1 Kor 1, 18; vgl. 1 Thess 1,5) charakterisiert.«<sup>13</sup> Gottes Offenbarung im Geschehen von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi ist das zentrale christliche Letztbegründungsmuster, das nicht zur Disposition gestellt werden kann, da die christliche Weltdeutung auf diesem Geschehen gründet.

Für interreligiöse Beziehungen lassen sich von hier her Potentiale wertschätzenden und kritischen Handelns erheben. Dazu zählt die Ermutigung zu einer Nächstenliebe, die bis zu radikaler Feindesliebe gehen kann, da Gott als ein Gott offenbar wird, der durch die Auferweckung Jesu von den Toten den Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt durchbricht, da er den Mord an seinem Sohn nicht mit Rache, sondern mit einer letzten und unüberbietbaren Zuwendung seiner Liebe beantwortet. Dazu zählt auch die sich daraus ableitende Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben, die besagt, dass der einzige und dreieinige Gott das Heil der Menschen nicht abhängig macht von deren Einhaltung religiöser Observanzen, was eine kritische Relativierung von religiösen Geltungsansprüchen bedeutet, wenn Menschen im Namen der Religion anderen Menschen ihren Willen aufzuzwingen trachten. Auch hier gilt, dass es in interreligiösen Beziehungen nicht um die simple Feststellung angeblicher religiöser Überlegenheit geht, sondern um die Bezugnahme auf Letztbegründungsmuster wie das Geschehen von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi, um konstruktive Potentiale interreligiösen Handelns zu benennen und sich der Kraft dieser Botschaft auszusetzen.

Dem christlichen Glaubenszeugnis liegt ein Verständnis des einen Gottes als eines von Ewigkeit her relationalen Wesens zugrunde, eines Gottes, der sich in Jesus von Nazareth und in der Kraft des Heiligen Geistes als ein Gott der Liebe offenbart hat. Die Liebe Gottes dem sündigen Menschen gegenüber wird als eine *vorauslaufende* Liebe erfahrbar (1. Joh. 4,9-10), darin als eine *bedingungslose* Liebe und in Leiden und Kreuzestod als eine *hingebungsvolle* Liebe erkennbar. Das Geschehen der Auferweckung Jesu macht Gottes Liebe darüber hinaus als *radikale Feindesliebe* und darin als eine für Menschen *überraschende* Liebe erkennbar. Diese Liebe vergegenwärtigt in der christlichen Gemeinschaft das Wirken des Heiligen Geistes, was einen *Erfahrungsraum* schafft, von dem her sich ein bestimmter christlicher *Erwartungshorizont* im Blick auf Welt und Menschen eröffnet.

In der Frage nach dem Wirken des dreieinigen Gottes in der Welt werden daher die genannten Aspekte eine grundlegende Rolle spielen, denn es darf nach der vorauslaufenden, bedingungslosen, hingebungsvollen, Feindschaft überwindenden und darin überraschenden

<sup>12</sup> Christian STRECKER, Performanzforschung und Neues Testament, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 40 (2014) 357-376, 372.

<sup>13</sup> Ebd., 373.

Liebe Gottes auch im Blick auf Welt und Menschen gefragt werden, indes nur so, dass damit die Basis eben dieser Perspektive nicht in Frage gestellt wird. Hier geht es nicht um konstatierende, flächige, zeitlose und statische Aussagen etwa in der Art: *Das Heil X ist im Quantum Y am Ort Z zu finden*. Vielmehr geht es, nach dem Vorbild des Offenbarungsgeschehens selbst, um in ihrer Selbst-Enthobenheit fragende Aussagen, partielle, zeitlich begrenzte und dynamische Aussagen. Das tastende Fragen des Glaubenden spürt gewissermaßen dem als überraschend erfahrenen Geisteswirken nach, was bedeutet, dass der/die Glaubende an dieses Wirken gebunden bleibt und nicht selbstmächtig die Welt seiner/ihrer eigenen Interpretation unterwirft. Gerade weil sich der christliche Glaube dem performativen Geschehen der Kreuzesbotschaft verdankt, bleibt er als doxologische Lebensform an dieses Geschehen gebunden. Damit kann neben die Gewissheit des Glaubens durchaus ein Angefochten-Sein des Glaubens treten, das jedoch wiederum an Gott als Frage, Klage oder Lobpreis adressiert wird.

In Zusammenhängen interreligiöser Beziehungen kann es dabei durchaus nicht nur zu einem wertschätzenden Handeln, sondern auch zu einem interreligiösen Lerngewinn kommen. Dieser Lerngewinn besteht jedoch nicht darin, christliche Letztbegründungsmuster zu relativieren, sondern in den Werten, Haltungen und Handlungen von Menschen anderen Glaubens Resonanzen des Gottes zu erspüren, den der / die Glaubende als Gott der Liebe kennengelernt hat und bekennt. Auf diese Weise können etwa religiöse Riten anderer Religionen (etwa Initiations- oder Trauerriten) als Ausdruck des bewahrenden Handelns Gottes wertgeschätzt werden, jedoch nicht in deren *eigener* Interpretation, soweit sie dem christlichen Gottesbild widerspricht. Es können die Logiken der Weltdeutung anderer Religionen in ihrer Kohärenz wertgeschätzt werden, wenn auch der christliche Glaube nicht behaupten kann, diese enthielten die letztgültige Wahrheit über Welt und Menschen. Damit bleibt eine unhintergehbare Pluralität erhalten, die nicht eingeebnet werden kann und soll, da dies im Modus des Selbst-Enthoben-Seins erstens gar nicht möglich wäre und zweitens dadurch den religiös Anderen der Respekt gezollt wird, in ihrer Andersheit ernst genommen zu werden. Es ist diese Ehrlichkeit, Differenzen nicht zu übergehen oder kleinzureden, die dauerhaft plurale interreligiöse Beziehungen konstruktiv gestalten lässt, soweit aus der eigenen Glaubensgewissheit die Zartheit eines taktvollen Umgangs mit den religiös Anderen gewonnen werden kann. ♦