

Stört Mission den Dialog?

Überlegungen zu einem missionalen Verständnis des
interreligiösen Dialogs

Friedemann Walldorf

Das Missverständnis ist die Regel, hat Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher einmal über die Kunst des Verstehens gesagt.¹ Das gilt besonders für das Verstehen zwischen Menschen unterschiedlicher Religionen, den interreligiösen Dialog. Ein Beispiel aus dem Japan des 17. Jahrhunderts macht das deutlich: einige Samurai stellen im Gespräch mit einem katholischen Missionar die Relevanz christlicher Wahrheit für Japan in Frage. Der Priester jedoch verteidigt seine Mission: Wahrheit sei nur Wahrheit, wenn sie überall wahr sei. Darauf antwortet einer der Samurai:

Ein Baum wächst nicht in jeder Erde. Er kann in der einen gedeihen, in der anderen aber verdorren. Der Baum des Christentums mag im Westen sprießen und blühen, in Japan aber wächst er nicht und verdorrt. Pater, habt ihr nie darüber nachgedacht, wie anders Boden und Wasser hier sind?²

In solchen Situationen interkultureller Inkommensurabilität (Unvergleichbarkeit) zeigt sich die Notwendigkeit eines tiefergehenden interreligiösen Dialogs.

Doch nicht nur der interreligiöse Dialog selbst, auch die innerchristliche theologische Selbstverständigung *über* den interreligiösen Dialog ist von Missverständnissen und Differenzen geprägt. Für die einen widersprechen missionarische Absichten dem Dialog grundsätzlich und bedrohen sogar das friedliche Zusammenleben.³ Als dialogfähig gilt

¹ „Die strengere Praxis“ der Hermeneutik geht davon aus, „daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden.“ (F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik*, Berlin 1938, 30); vgl. Andreas GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus und Christentum* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37), Tübingen 1999, 295f.

² Eigene Paraphrase nach der Erzählung *Silence* [1966] von Shusako ENDO, New York 2016, 117; vgl. Harold NETLAND, *Encountering Religious Pluralism*, Downers Grove 2001, 284.

³ Vgl. EV. KIRCHE IM RHEINLAND, *Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen*, 2015, 18: „Eine strategische Islammission oder eine Begegnung mit Muslimen in

nur, wer keine exklusiven Wahrheitsansprüche vertritt. Für die anderen besteht der Sinn des Dialogs einzig in der Hinführung zur Mission; wieder andere lehnen den interreligiösen Dialog ganz ab, da sie fremde Religionen pauschal als Ausdruck von Verblendung und Unglauben ansehen.⁴ Der vorliegende Beitrag lädt dazu ein, diese dialogtheologischen Dissonanzen und Missverständnisse neu zu reflektieren, vor allem die Frage: Stört Mission den Dialog? Oder können dialogische Praxis und missionarische Anliegen im weiten Horizont eines missionalen Verständnisses des interreligiösen Dialogs wie Geschwister „einträchtig beieinander wohnen“ (Ps 133,1)?

1. Missverständnisse in der Dialoggeschichte

Konservative bibelorientierte Christen stehen dem interreligiösen Dialog oft skeptisch gegenüber – obwohl das „Dialog führen“ (griech. *diálēgōmai*) in der Apostelgeschichte des Neuen Testaments zum Standardvokabular gehört und dort vor allem die missionarischen Reden und Gespräche des Apostels Paulus, auch unter Anknüpfung an lokale religiöse Traditionen, beschreibt (z.B. Apg 17,2.17ff; 18,4.19).⁵ In Sprachgebrauch und Praxis biblischer Autoren können christliche Vorbehalte also kaum begründet liegen. Die Skepsis geht wohl auch nicht auf den vorchristlichen Dialogbegriff bei Plato (ca. 427–347 v. Chr.) zurück, der die Lehrmethode des Sokrates – Wahrheitsfindung im klärenden Lehrdialog mit seinen Schülern – zu einer literarischen Form entwickelte, in der fiktive und historische Charaktere interagieren, um „von falschen Ansichten“ zu wahrer Erkenntnis zu gelangen.⁶ Entsprechend beliebt war die Dialogform in der späteren christlichen Literatur, um theologische Wahrhei-

Konversionsabsicht bedroht den innergesellschaftlichen Frieden und widerspricht dem Geist und Auftrag Jesu Christi und ist entschieden abzulehnen.“

⁴ „Sometimes non-Christian religions are regarded as the direct work of Satan. The result has been to avoid any serious dialogue.“ Timothy TENNENT, *Christianity at the Religious Roundtable: Evangelicalism in Conversation with Hinduism, Buddhism and Islam*, Grand Rapids 2002, 11. Ähnliche Beobachtungen bei Ulrich DEHN, *Handbuch Dialog der Religionen: Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog*, Frankfurt 2008, 18.

⁵ Vgl. Howard MARSHALL, „Inter-Faith Dialogue in the New Testament“, in: *ERT* (1989), 196-215; Timothy TENNENT, *Theology in the Context of World Christianity*, Grand Rapids 2007, 70-71.

⁶ Karla POLLMANN, „Dialog. I. Literaturgeschichtlich“, in: *RGG*⁴, Bd. 2, Tübingen 1999, 815. Damit wandte sich Plato auch gegen den radikalen Relativismus der Sophisten und deren Überbetonung der Rhetorik.

ten apologetisch und missionarisch zu vermitteln – auch in interreligiösen Zusammenhängen.⁷

Im 20. Jahrhundert entwickelte sich ein vertieftes, interkulturell und historisch reflektiertes Dialogverständnis, um koloniale Überlegenheitshaltungen und andere Verzerrungen im interreligiösen Kontakt zu überwinden.⁸ Wesentlich dafür waren und sind gegenseitige Achtung, Lernbereitschaft und die Förderung friedlichen Zusammenlebens. Den Weg dahin sahen einige Theologen jedoch in einer Relativierung der christlichen Heilslehre, vor allem des *solus Christus*, und dem Aufgeben einer auf Bekehrungen hoffenden christlichen Mission. Dahinter stand oft das Missverständnis einer Gleichsetzung von religiöser Glaubensgewissheit mit kulturellen Überlegenheitshaltungen. Nicht nur konservative Theologen reagierten auf diese Sichtweise verständlicherweise kritisch – allerdings oft zugleich mit einem weiteren Missverständnis, indem sie den interreligiösen Dialog nun pauschal als synkretistisch bzw. relativistisch ablehnten oder ihn *ausschließlich* als anknüpfendes Mittel für „die zur Bekehrung drängende Verkündigung des Evangeliums“⁹ definierten.

Neben diesen Dissonanzen, die zumindest teilweise auf sich gegenseitig verstärkenden Missverständnissen beruhten, setzte sich in der globalen Diskussion schließlich ein differenzierteres und vermittelndes Verständnis durch. Dieses sieht Dialog *und* Mission als unterschiedliche und sich zugleich ergänzende, nicht aber sich gegenseitig ersetzende oder ausschließende Formen interreligiöser Kommunikation. So formulierte die evangelikale *Lausanner Verpflichtung* (1974): „Für *Evangelisation* ist unsere Präsenz als Christen in der Welt unerlässlich, ebenso eine Form des *Dialogs*, die durch einfühlsames Hören zum Verstehen des anderen führt.“¹⁰ Der *Ökumenische Rat der Kirchen* (Vancouver 1983) beschrieb *Mission* als „Akte und Worte [...] durch die ein Christ oder eine Gemein-

⁷ Vgl. beispielsweise *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen* (um 1275) des katalanischen Islammissionars Ramon LLULL, hg. von Theodor PINDL, Stuttgart 1998 oder (für das 17. Jahrhundert) *John Eliot's Indian Dialogues: A Study in Cultural Interaction* (Contributions in American History 88), hg. von H. W. BOWDEN/J.P. RONDA (Hg.), Westport 1980.

⁸ Ausführlich zur Dialogdiskussion des 20. Jahrhunderts vgl. Pius HELFENSTEIN, *Grundlagen des interreligiösen Dialogs*, Frankfurt 1998; Christine LIENEMANN-PERRIN, *Mission und interreligiöser Dialog*, Göttingen 1999 sowie Friedemann WALLDORF, *Migration und interreligiöses Zeugnis in Deutschland: Missionarische Begegnungen zwischen Christen und Muslimen in den 1950er bis 1970er Jahren als transkultureller Prozess* (Missionsgeschichtliches Archiv 24), Stuttgart 2016, 70-150.

⁹ „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“ [1970] § 6, in: Peter BEYERHAUS (Hg.), *Krise und Neuaufbruch in der Weltmission: Vorträge, Aufsätze und Dokumente*, Bad Liebenzell 1987, 7-8.

¹⁰ „Lausanner Verpflichtung“ §4, in: Joachim WIETZKE (Hg.), *Mission erklärt: Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992*, Leipzig 1993, 5.

schaft für Jesus Christus Zeugnis ablegen und andere einladen, ihm Antwort zu geben“, *Dialog* als Begegnung, „in der sich Menschen mit unterschiedlichen Überzeugungen [...] in einer Atmosphäre gegenseitigen Respekts ausloten können. Dialog ist weder ein Mittel zum christlichen Zeugnis noch dessen Verleugnung.“¹¹ Trotz unterschiedlicher Akzente, werden Dialog und Mission (oder Evangelisation) in beiden Erklärungen als wesentliche, je eigenständige und sich ergänzende Formen christlicher interreligiöser Kommunikation verstanden. In der Lausanner Verpflichtung wird darüber hinaus ausgesagt, dass Dialog für Mission „unerlässlich“ ist; dabei bleibt offen, ob es auch Formen des Dialogs geben kann, die nicht unmittelbar missionarischen Zielen dienen.¹²

Dieser komplexe Konsens auf globaler Ebene scheint die Dissonanzen auf lokaler und regionaler Ebene jedoch nur bedingt gelöst zu haben. Vor allem missionarische Absichten und exklusive Wahrheitsgewissheiten werden, in unterschiedlicher Form, weiterhin als Störfaktor und Hindernis für den interreligiösen Dialog wahrgenommen. Die Problematik dieser Wahrnehmung, aber auch ihre konstruktiven Anliegen, sollen am Beispiel des *Rates der Religionen Frankfurt* sowie der religionstheologischen Beiträge von *Helga Kuhlmann* und *Reinhold Bernhardt* diskutiert werden.

2. Missionsverzicht in der Praxis des interreligiösen Dialogs?

Wenn aus religiöser Vielfalt gute interreligiöse Nachbarschaft werden und diese auch Bestand haben soll, dann sind Begegnung, Gespräch und gegenseitiges Verständnis wesentlich – auf alltäglicher persönlicher wie auf institutioneller gesellschaftlicher Ebene. Eine wichtige Form des institutionellen interreligiösen Dialogs stellen die Räte der Religionen dar, die in verschiedenen Städten und Regionen Deutschlands seit Anfang der 2000er Jahre eingerichtet wurden.¹³ Der Rat der Religionen Frankfurt wurde 2009 gegründet „mit dem Ziel, durch Dialog und Beratung das

¹¹ Zit. bei LIENEMANN-PERRIN, *Mission und interreligiöser Dialog*, 90.

¹² Ausgeschlossen wird in der LV nur ein Verständnis des Dialogs, das „vorgibt, daß Jesus Christus gleichermaßen durch alle Religionen und Ideologien spricht“ (LV § 3). Dies muss m.E. eine inklusive Dialogtheologie und theologisches Lernen im Dialog nicht ausschließen, wie Henning Wrogemann in seiner Interpretation der LV zu Unrecht vermutet, vgl. Henning WROGEMANN, *Missionstheologien der Gegenwart*, Gütersloh, 2013, 134.

¹³ Seit 2003 besteht der Runde Tisch der Religionen der Stadt Stuttgart, vgl. „Miteinander der Religionen in Stuttgart“, www.stuttgart.de/img/mdb/item/234979/82642.pdf, aufgerufen am 3.2.2017.

gegenseitige Verständnis und Zusammenleben zu verbessern“.¹⁴ Er setzt sich aus Delegierten aus neun verschiedenen Religionsgemeinschaften zusammen: Juden, Christen, Muslime, Ahmadiyya-Muslime, Buddhisten, Hindus, Bahai, Sikhs und Mormonen. Mit ihrer Mitgliedschaft verpflichten sich die Teilnehmer allerdings laut Satzung zugleich „zum Verzicht auf ‚Missionierung‘ im Sinne des *Drängens zum Religionswechsel*“.¹⁵

Zunächst fällt auf, dass die Formulierung des Frankfurter Rats fast wörtlich auf die bereits zitierte Frankfurter Erklärung von 1970 (!) Bezug zu nehmen scheint, wo es heißt, dass der interreligiöse Dialog nur als anknüpfendes Mittel für „die zur *Bekehrung drängende* Verkündigung des Evangeliums“ zu verstehen sei.¹⁶ Dieser kaum zufällige intertextuelle Bezug macht deutlich, dass missverständliche oder überspitzte Aussagen in der Regel zu einem ähnlich überspitzten und missverständlichen Echo führen, überdies mit einer erstaunlich langen Halbwertszeit. Immerhin ist es nachvollziehbar, dass der Frankfurter Rat der Religionen das „Drängen zum Religionswechsel“ als kontraproduktiv für seine Bemühungen um interreligiöses Verstehen sieht.

Ein „Verzicht auf ‚Missionierung‘“ oder „jegliche ‚Mission‘“¹⁷ als grundlegende Richtschnur und Voraussetzung für die Teilnahme am interreligiösen Dialog scheint jedoch ebenso fragwürdig und kontraproduktiv. Ein genereller Missionsverzicht ist nicht nur aus christlich-theologischer Sicht problematisch¹⁸, sondern dürfte auch dem Selbstverständnis anderer am Rat beteiligter Religionsgemeinschaften wie der ausgesprochen missionarisch aktiven muslimischen *Ahmadiyya-Gemeinschaft*¹⁹

¹⁴ RAT DER RELIGIONEN, „Über den Rat“, <http://rat-der-religionen.de/ueber-den-rat>, aufgerufen am 3.2.2017.

¹⁵ RAT DER RELIGIONEN, „Satzung“ § 3 e. (Herv. d. Verf.), <http://rat-der-religionen.de/ueber-den-rat/satzung>, aufgerufen am 3.2.2017.

¹⁶ „Frankfurter Erklärung“ § 6, in: BEYERHAUS, *Krise und Neuaufbruch*, 7-8 (Herv. d. Verf.). Zur Frankfurter Erklärung in der kirchlichen Zeitgeschichte vgl. Siegfried HERMLE, „Die Evangelikalen als Gegenbewegung“, in: Siegfried HERMLE u.a. (Hg.), *Umbrüche: Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen*, Göttingen 2007, 325-352.

¹⁷ So der RAT DER RELIGIONEN IM KREIS GIEBEN in seinen Grundsätzen: „Untereinander wollen wir [...] auf jegliche ‚Mission‘ des anderen verzichten“ („Rat der Religionen im Kreis Gießen“ [Flyer], http://giessenerland-evangelisch.de/files/2016-flyer-rat-der-religionen_1608291753.pdf, aufgerufen am 3.2.2017).

¹⁸ „Mission gehört zutiefst zum Wesen der Kirche. Darum ist es für jeden Christen unverzichtbar, Gottes Wort zu verkünden und seinen Glauben in der Welt zu bezeugen.“ So formulierten 2011 der ÖRK, der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog (PRID) und die Weltweite evangelische Allianz (WEA) in der ökumenischen Erklärung „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“, www.missionrespekt.de, aufgerufen am 3.2.2017.

¹⁹ „Infolge ihrer regen, mit sozialen Projekten [...] verknüpften Missionstätigkeit, die von Anfang an im Vordergrund stand, konnte sich die Bewegung trotz Anfeindungen be-

oder dem buddhistischen Missionsorden *Fo Guang Shan*²⁰ nicht entsprechen. Ein Missionsverzicht als a priori des interreligiösen Dialogs stellt vielmehr eine problematische Horizontverengung dar, die dem Ziel des interreligiösen Dialogs zuwiderläuft, reale religiöse Gruppen – inklusive ihrer jeweiligen Missionspraktiken – ins Gespräch miteinander zu bringen.

3. Exklusivismusverzicht als theologische Voraussetzung?

3.1 Ist Exklusivismus ausgeschlossen?

Auch in der religionstheologischen Reflexion des interreligiösen Dialogs zeigt sich eine ähnliche Problematik. So fragt Helga Kuhlmann, Professorin für Systematische Theologie und Ökumene an der Universität Paderborn, in ihrem Aufsatz *Dialogfähig werden* nach den „Voraussetzungen für den Dialog der Religionen“.²¹ Mit Recht betont sie:

„Religionsdialogfähig zu werden, wird in Zukunft in Europa notwendiger als in den letzten Jahrhunderten. In der Situation religiöser Pluralität kommen wir den Bedingungen der Entstehungszeit des christlichen Glaubens näher, als wir es jahrhundertlang in Europa sein mussten.“²²

Doch welche Religionstheologie macht dialogfähig? Hier kommt der Aufsatz zu einem problematischen Kurzschluss. Während Kuhlmann die religionstheologischen Positionen des Inklusivismus, des Pluralismus und der komparativen Theologie für geeignet hält, sei der Exklusivismus „ausgeschlossen“, da „exklusivistische Perspektiven [...] religiöse und weltanschauliche Pluralität [ignorieren]“ und „keiner Denktradition der monotheistischen Religionen, ebenso wenig des Buddhismus“ entsprä-

reits in über 100 Ländern auf allen fünf Kontinenten ausbreiten.“ Wolfgang RÖDL, „Ahmadiyya“, in: *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Freiburg 2005, 32-34.

²⁰ Der Frankfurter *Fo Guang Shan* (chin. *Buddhas Berg des Lichts*) Kulturverein ist Teil des gleichnamigen buddhistischen Missionsordens der Mahayana-Tradition mit Hauptsitz in Taiwan, der nach eigenen Angaben weltweit über 1300 Mönche und Nonnen im Einsatz hat. Die Zielsetzung des Ordens lautet: „carrying out the goals of propagating Humanistic Buddhism and establishing a Pure Land on earth“, „Introduction to Fo Guang Shan“, www.fgs.org.tw/en/Organizations/Introduction, aufgerufen am 3.2.2017.

²¹ Helga KUHLMANN, „Dialogfähig werden. Zu den Voraussetzungen für den Dialog der Religionen“, in: Reinhard HEMPELMANN (Hg.), *Religionsdifferenzen und Religionsdialoge: Festschrift 50 Jahre EZW* (EZW-Texte 210), Berlin 2010, 110-121.

²² KUHLMANN, „Dialogfähig werden“, 120.

chen.²³ Abgesehen davon, dass diese Darstellung weder religionstheologisch noch religionswissenschaftlich haltbar ist und den (sicherlich diskussionsbedürftigen und keineswegs einheitlichen) Positionen eines religionstheologischen Exklusivismus sachlich nicht gerecht wird²⁴, argumentiert Kuhlmann hier selbst exklusivistisch. Dies ist ihr gutes Recht und zeigt, dass theologische Argumentationen selten ohne Exklusivismen an der einen oder anderen Stelle auskommen; allerdings führt Kuhlmanns Argumentation m.E. das Ziel des interreligiösen Dialogs, nämlich das Gespräch zwischen unterschiedlichen, oft exklusive Wahrheiten vertretenden religiösen Gruppen zu ermöglichen, ad absurdum: nach Kuhlmanns Kriterium bliebe auch der Buddha vom interreligiösen Dialog ausgeschlossen, da seine Lehre (*dharma*) – wie die Parabel vom König, den Blindgeborenen und dem Elefanten zeigt – „einen unüberhörbaren Absolutheitsanspruch [vertritt]: Nur er sieht, alle anderen sind blind; nur seine Lehre führt zum Heil, alle übrigen sind nutzlos.“²⁵

3.2 Wahrheitsanspruch ohne Allgemeingültigkeit?

Differenzierter argumentiert der Basler Ordinarius für Systematische Theologie, Reinhold Bernhardt, in seinem Aufsatz *Extra Christum nulla salus – Blockiert der Christusglaube die Anerkennung anderer Religionen?*²⁶ Er kommt zu dem Ergebnis, dass ein „christozentrischer [...] Exklusivismus [...] keineswegs mit Notwendigkeit in interreligiöse Verfeinerungszwänge führt“.²⁷ Dies zeige ein mennonitisches Bekenntnis, in dem der christologische „Ausschliesslichkeitsanspruch [sic]“ und die unbe-

²³ KUHLMANN, „Dialogfähig werden“, 116.

²⁴ Zur Darstellung klassischer Positionen vgl. Paul F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll 1985, 75-96. Zu neueren Interpretationen eines „partial“ oder „engaged exclusivism“ vgl. Timothy TENNENT, „Christian Encounter with Other Religions“, in: Craig OTT u.a., *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues*, Grand Rapids 2010, 292-316 sowie TENNENT, *Christianity at the Religious Roundtable*, 26-27. Exklusive Aspekte finden sich auch in den richtungsweisenden Entwürfen eines positionellen bzw. christozentrischen Pluralismus, vgl. Wilfried HÄRLE, „Die Wahrheitsgewißheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen“, in: *Zeitschrift für Mission* 24 (1998), 176-189 bzw. Jonas A. JØRGENSEN, „Theology of Religions as Interreligious Hermeneutics“, in: *Kerygma und Dogma* 55 (2009), 117-140.

²⁵ Udo TWORUSCHKA, „Glauben alle an denselben Gott: Religionswissenschaftliche Anfragen“, in: Christian DANZ/Ulrich H.J. KÖRTNER (Hg.), *Theologie der Religionen: Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen 2005, 37.

²⁶ Reinhold BERNHARDT, „Extra Christum nulla salus: Blockiert der Christusglaube die Anerkennung anderer Religionen?“ in: Wolfgang DIETRICH/Wolfgang LIENEMANN (Hg.), *Religionen, Wahrheitsansprüche, Konflikte: Theologische Perspektiven* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 10), Zürich 2010, 117-145.

²⁷ BERNHARDT, „Extra Christum nulla salus“, 119.

dingte Nächstenliebe untrennbar miteinander verbunden seien. Bernhardt zitiert: „Wir bekennen Jesus als den einzig gültigen Weg zu Gott. Andersglaubende sollen wissen, wir werden sie nie verachten [...]. Stattdessen werden wir sie lieben, segnen und ihnen helfen.“²⁸ Problematisch wird ein christologischer Exklusivanspruch nach Bernhardt erst, wenn er aus dem Bereich der „Credo-Sprache“ in die „fact-asserting-language“ übertragen werde.²⁹ Was meint er damit? Er erklärt:

„Die Artikulation eines persönlichen Bekenntnisses kann mit steilen Exklusivansprüchen verbunden sein, die aber auf die Erfahrung des Sprechers bezogen bleiben und damit *keine Allgemeingeltung* in Anspruch nehmen. Darin liegt eine wichtige Bedingung für die Ermöglichung einer Koexistenz mit alternativen Exklusivansprüchen [...]. Dialog [...] *setzt voraus*, dass die eingebrachten Wahrheitsgewissheiten nicht mit Ansprüchen auf abschließende und ausschließliche Geltung versehen sind.“³⁰

Was Bernhardt genau mit dem Verzicht auf „Allgemeingeltung“ meint, wird nicht hinreichend klar. Wenn damit der Verzicht auf menschliche oder gar machtpolitische Forderungen nach Anerkennung eigener religiöser Wahrheitsüberzeugungen durch andere Menschen gemeint ist, kann man nur zustimmen. Wenn es aber darum ginge, den eigenen christlichen Glauben an die Universalität und Letztgültigkeit der Christusoffenbarung zu relativieren, um dialogfähig zu werden, stünde dies nicht nur im Widerspruch zum christlichen Selbstverständnis (z.B. auch des mennonitischen Textes), sondern würde auch zu einer problematischen Horizontverengung im interreligiösen Dialog führen. In religionswissenschaftlicher Hinsicht lässt sich argumentieren, dass es gerade zu dem von Bernhardt implizierten selbstreferentiellen Charakter religiöser Wahrheit gehört, dass glaubende Buddhisten, Christen oder Muslime die Wahrheiten, auf die sie vertrauen, für *tatsächlich wahr* halten – gerade im Sinne einer Allgemeingültigkeit – ohne *dadurch* schon per se zur friedlichen Koexistenz oder zum Dialog mit Menschen *anderer* Wahrheitsüberzeugungen unfähig zu sein.³¹

²⁸ Zit. bei BERNHARDT, „Extra Christum nulla salus“, 119.

²⁹ Ebd., 121.

³⁰ Ebd., 121, 123 (Herv. d. Verf.).

³¹ Vgl. Andreas FELDTKELLER, „Theoretische Perspektiven auf das Ausbreitungsverhalten von Religionsgemeinschaften, ihren Wahrheitsanspruch und ihre Konfliktbereitschaft“, in: Walter DIETRICH/Wolfgang LIENEMANN (Hg.), *Religionen, Wahrheitsansprüche, Konflikte: Theologische Perspektiven* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 10), Zürich 2010, 60; WALLDORF, *Migration und interreligiöses Zeugnis*, 462 sowie HARLE, „Die Wahrheitsgewißheit des christlichen Glaubens“, 183ff.

4. Ein missionales Verständnis des interreligiösen Dialogs

Anknüpfend an Reinhold Bernhardts mennonitische Beobachtung, dass der christologische Ausschließlichkeitsanspruch ein wesentliches Motiv christlicher Nächstenliebe darstellen kann, und ausgehend von dem oben (siehe I.) beschriebenen ökumenischen Konsens, dass Dialog und Mission unterschiedliche, aber sich ergänzende Formen interreligiöser Kommunikation darstellen, möchte ich abschließend ein *missionales* Verständnis des interreligiösen Dialogs vorschlagen, in dem vor allem der *explorative* Charakter des Dialogs hervorgehoben wird.

4.1 Explorativer Dialog: Ein Gespräch auf der Suche nach einem Gespräch

Im Anschluss an den amerikanischen Religionswissenschaftler Terry C. Muck³² verstehe ich den interreligiösen Dialog als *exploratives* „Gespräch auf der Suche nach einem Gespräch“³³. Zentral für ein exploratives Verständnis ist zunächst die Entlastung des Dialogs von bestimmten *religionstheologischen* Zugangsbedingungen wie der Forderung nach einem Missions- oder Exklusivismusverzicht. Umso wichtiger sind *zwischenmenschliche* Gesprächsvoraussetzungen wie gegenseitige Achtung, die Bereitschaft, dem anderen aufmerksam zuzuhören, der Verzicht auf Druck und Manipulation, politische Instrumentalisierung und selbstverständlich die Ablehnung von Gewalt: „In this scenario, what makes something dialogue is not theological preconditions or acceptable / unacceptable goals but the actual process that takes place among dialoguers.“³⁴

Darüber hinaus unterscheidet der explorative Charakter den Dialog von anderen Formen und Ebenen interreligiöser Kommunikation. Obwohl weder missionarische noch argumentative Intentionen ausgeschlossen werden, ist Dialog an sich weder missionarische Verkündigung noch apologetische Debatte.³⁵ Der Dialog sucht vielmehr die möglichst unvor-

³² Terry C. Muck war Professor am Asbury Theological Seminary sowie Präsident der Society of Buddhist-Christian Studies.

³³ „Dialogue [is] a conversation in search of a conversation. ... Dialogue is an attempt to admit to this basic lack of meaningful conversation and to commit to trying to find a common language and common authorities in order to have meaningful communication.“ Terry C. MUCK, „Interreligious Dialogue: Conversations That Enable Christian Witness“, in: *IBMR* 35 (2011), 189. Der Begriff *explorativ* stammt nicht von Muck und wird hier von mir eingeführt.

³⁴ Ebd., 187.

³⁵ MUCK unterscheidet im Anschluss an David Krieger (Luzern) drei Ebenen interreligiöser Kommunikation: 1. die Ebene der Offenlegung (*disclosure*), 2. die Ebene der Verkündigung (*proclamation*) und 3. die Ebene der Debatte (*argumentation*), vgl. MUCK,

eingenomene gegenseitige Offenlegung und Erkundung religiöser Erfahrungen und Verständnisse mit dem Ziel gegenseitigen Verstehens und Vertrauens. Da religiöse Verständnisse immer in die „deep filters“ der unterschiedlichen Weltbilder eingewoben sind, ist der interreligiöse Dialog zugleich ein epistemologisches Grundlagengespräch mit dem Ziel der Reduktion von Inkommensurabilität³⁶:

„In dialogue we not only are learning about the other person's deep filters but, in the process, are raising our own to consciousness. [...] Out of this mutual worldview consciousness-raising, we hopefully build enough common ground to be able to have further discussions and debates.“³⁷

Dabei kann das Ergebnis manchmal auch lauten: „we disagree agreeably.“³⁸

4.2 Missionaler Dialog: Ein Gespräch im weiten Raum der Gnade

Auch wenn der interreligiöse Dialog von missionarischer Verkündigung zu unterscheiden ist, steht er in theologischer Perspektive in einem missionalen Zusammenhang. Dabei bedeutet missional, dass der Dialog als „Gespräch auf der Suche nach einem Gespräch“ keine unmittelbar missionarisch-evangelistischen Ziele verfolgt, sondern theologisch als Aspekt der vielfältigen Teilnahme von Christen an der *missio Dei*, der gnädigen Zuwendung Gottes in Christus zu allen Menschen (Tit 3,4), zu verstehen ist. In diesem Sinne hat der Dialog einen eigenständigen Wert als Ausdruck der Nächstenliebe, der Gottebenbildlichkeit und Würde jedes Menschen³⁹ und des damit verbundenen Auftrags, das friedliche Zusammenleben in der Gesellschaft und im globalen Kontext zu fördern.⁴⁰

„Interreligious Dialogue and Evangelism“, in: *Buddhist-Christian Studies* 17 (1997), 139-151.

³⁶ Der Begriff der Inkommensurabilität (Unvergleichbarkeit, Unübersetzbarkeit) stammt aus der Wissenschaftstheorie und bezeichnet die tiefgreifende Unterschiedlichkeit kulturell-religiöser Weltbilder, vgl. MUCK, „The Fruit of Incommensurability“, in: *Buddhist-Christian Studies* 16 (1996), 52-54 sowie MUCK, „Interreligious Dialogue“, 189-191 (wie Anm. 33).

³⁷ Ebd., 191.

³⁸ MUCK, „The Fruit of Incommensurability“, 52.

³⁹ Dieses Verständnis knüpft an Karl Barths relationale Sicht der Humanität als Gottebenbildlichkeit in zweifachem Sinne an: Erstens, der Mensch, der „von Gott und für Gott, [...] für die Bundesgenossenschaft mit Gott geschaffen ist“, zweitens, der Mensch „in der Bestimmtheit seines Seins im Zusammensein [...] mit anderen Menschen.“ BARTH, *KD* III, 2, § 45, Zürich 1980, 290. Vgl. MUCK, „Is there Common Ground Among Religions?“ in: *JETS* 40 (1997), 109f.

⁴⁰ Überhaupt zeigt sich, dass interreligiöser Dialog nur dort eine Chance hat, wo die Beteiligten – wenn auch mit unterschiedlichen religiösen Gründen – sich um einen

Gleichzeitig steht der Dialog für Christen im Horizont des biblischen Auftrags, die in Jesus Christus sichtbar gewordene Liebe Gottes explizit zu bezeugen und Rechenschaft zu geben „von der Hoffnung, die in euch ist“ (1Petr 3,15). Dazu gehört auch die Erfahrung, dass die klare Kommunikation und Erkennbarkeit von Wahrheitsüberzeugungen den Dialog nicht behindern, sondern bereichern:

„Meaningful dialogue takes place among people who are crystal clear about their strongly held convictions. [...] It is not the case that this sort of openness inhibits conversation, offends sensibilities, or stifles interaction. On the contrary, when done among people of good will, committed to a love ethic, personal candor creates an honest atmosphere, refreshed by winds of confidence.“⁴¹

In einem missionalen Verständnis des Dialogs ist deshalb auch Raum für eine dialogisch geprägte missionarische Kommunikation, die das aufmerksame Zuhören und die Achtung vor dem religiös Anderen als grundlegend für das christliche Zeugnis praktiziert.⁴² Dazu gehört auch die Einsicht in die Unverfügbarkeit des Glaubens. Mit Recht betont das ökumenische Papier *Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt*:

„Christen/innen bekräftigen, dass es zwar ihre Verantwortung ist, von Christus Zeugnis abzulegen, dass die Bekehrung dabei jedoch letztendlich das Werk des Heiligen Geistes ist [...] Sie wissen, dass der Geist weht, wo er will, auf eine Art und Weise, über die kein Mensch verfügen kann.“⁴³

In diesem Sinne verstehe ich auch die Lausanner Verpflichtung (siehe 1.), wenn sie den Dialog als unverzichtbaren Bestandteil des evangelistischen Zeugnisses beschreibt – was nicht umgekehrt bedeutet, dass der Dialog *nur* durch evangelistische Zielsetzungen gerechtfertigt wäre. Vielmehr begründet ein missionales Dialogverständnis ein Spektrum an Dialogzielen, zu denen neben Verstehen, Vertrauen, Zusammenleben und Zeugnis

common ground gegenseitigen Respekts und guten Willens bemühen. Vgl. Bemühungen im christlich-islamischen Gespräch wie „A Common Word Between Us and You“ [2007], in: Qamar-ul HUDA (Hg.), *Crescent and Dove: Peace and Conflict Resolution in Islam*, Washington 2010, 255-267 sowie Miroslav VOLF (Hg.), *Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*, Grand Rapids 2010.

⁴¹ MUCK, „Interreligious Dialogue“, 192 (wie Anm. 33).

⁴² „Christliches Zeugnis in einer pluralistischen Welt umfasst auch den Dialog mit Menschen, die anderen Religionen und Kulturen angehören (vgl. App 17,22-28).“ ÖRK/PRID/WEA, *Christliches Zeugnis*, Grundlagen 4. Ein Beispiel aus der neuesten Missionsgeschichte ist die dialogisch-missionarische Praxis des *Orientdienstes* in der Begegnung mit muslimischen *Gastarbeitern* in Deutschland in den 1960er und 1970er Jahren, vgl. WALLDORF, *Migration und interreligiöses Zeugnis*, 208-331.

⁴³ ÖRK/PRID/WEA, *Christliches Zeugnis*, Grundlagen 7.

auch die Chance gegenseitigen *theologischen Lernens* gehört. Denn der Glaube an die universale *Wahrheit* des biblisch geoffenbarten Evangeliums schließt auch die Einsicht ein, dass unser theologisches *Verständnis* dieser Wahrheit unvollkommen ist (vgl. 1Kor 13,12) und auch der Dialog uns helfen kann, vergessene Wahrheiten wiederzuentdecken, das *Verständnis* bekannter Wahrheiten zu vertiefen und vertraute Wahrheiten in einer neuen Perspektive zu sehen.⁴⁴

Schließlich gibt es nicht *den* interreligiösen Dialog, sondern verschiedene Formen und Ebenen, die mit unterschiedlichen Zielen verbunden sein können: den *Dialog des Lebens* mit dem Ziel eines freundlichen und guten Zusammenlebens in der Nachbarschaft und am Arbeitsplatz; den *wissenschaftlich-theologischen Dialog* zwischen akademischen Vertretern unterschiedlicher Religionen (manchmal auch als Dialog des Verstandes bezeichnet) mit dem Ziel vertiefter Erkenntnisse und der Klärung von Missverständnissen; oder den *gesellschaftlichen Dialog* (wie er z.B. in den Räten der Religionen geschieht), der hilft das Zusammenleben in einer Stadt zu gestalten und Konflikte gemeinsam zu lösen.⁴⁵ Je nach Situation können neue Formen und Kombinationen entstehen, wie das Projekt eines *witnessing dialogue* in einem Stadtviertel von Rotterdam, wo überzeugte junge Christen und Muslime sich zuhören, sich gegenseitig ihren Glauben bezeugen und sich gemeinsam für das friedliche Zusammenleben in ihrem Umfeld einsetzen.⁴⁶

5. Fazit

Stört Mission den Dialog? Es ist deutlich geworden, dass ein grundsätzlicher Missionsverzicht im Dialog weder theologisch noch religionswissenschaftlich und gesellschaftlich sinnvoll erscheint. Im Gegenteil: exklusive und inklusive Wahrheitsüberzeugungen, Heilsvorstellungen und missionarische Intentionen gehören in unterschiedlicher Form typischerweise zu Buddhismus, Christentum, Islam und anderen religiösen Traditionen und Gruppen in Deutschland. Für einen wirklichen und wirklichkeitsnahen interreligiösen Dialog wäre es kontraproduktiv, diese *theologischen Überzeugungen*, Haltungen und Intentionen von vorneherein als mit dem Dia-

⁴⁴ Vgl. Terry C. MUCK, „Evangelicals and Interreligious Dialogue“, in: *JETS* 36 (1993), 529.

⁴⁵ Zu Formen und Ebenen des Dialogs vgl. Volker KÜSTER, *Einführung in die Interkulturelle Theologie* (UTB), Göttingen 2011, 137-139.

⁴⁶ Vgl. *Mission Respekt: Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Dokumentation Internationaler Ökumenischer Kongress* (Berlin, August 2014), hg. von EVANGELISCHES MISSIONSWERK, KATHOLISCHES MISSIONSWERK MISSIO, Hamburg/Aachen 2014, 27-29.

log unvereinbar auszuschließen; vielmehr sollten alle diese Themen in einem lebendigen Dialog vorkommen und durchaus kritisch reflektiert werden. Denn kritischer Maßstab und unverzichtbare Voraussetzung für Dialog und Mission sind *menschliche* und *zwischenmenschliche* Qualitäten wie die *unbedingte* Achtung der Menschenwürde des Anderen und die Bereitschaft, dem anderen aufmerksam zuzuhören, auch wenn man nicht mit ihm übereinstimmt. Wie diese Qualitäten jeweils tragfähig und wirksam religiös und theologisch begründet werden, dürfte zu den wichtigsten Themen des interreligiösen Dialogs gehören.

Stefan Schweyer & Philipp Bartholomä (Hrsg.)

Mit der Bibel

—

Für die Praxis

Beiträge zu einer
praktisch-theologischen Hermeneutik

 **BRUNNEN**
Verlag GmbH · Giessen