

Interreligiöser Dialog – Toleranz oder fruchtbare Kontroverse?



Micha Brumlik¹

1. Religiöse Wahrheit im Verruf?

Zu Weihnachten 2006 präsentierte das in Hamburg erscheinende Wochenmagazin DER SPIEGEL eine Titelgeschichte, die sich in stark vergrößernder Weise der Thesen des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann annahm. Dabei war der Autor der Geschichte in besonderer Weise darum bemüht, die Religion des Alten Testaments als blutrünstig, ursprünglich ägyptisch und daher von „den Juden“ – so Matthias Schulz – „abgekupfert“ darzustellen. Die Juden hätten, so das Fazit dieser Story, in plagiatorischer Weise eine Theologie übernommen, die ursprünglich von dem die Sonne, alleine die Sonne verehrenden Pharao Amenophis IV, genannt „Echnaton“ – er lebte im 12. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung – erfunden worden sei.

Die populärwissenschaftliche Verhuzung von Assmanns Forschungen kann freilich nicht verdecken, dass Assmann zumindest systematisch die Grundlegung einer Kritik des jüdisch-christlichen sowie des islamischen Monotheismus vorgelegt hat, wie sie es seit Zeiten der Aufklärung in dieser Radikalität nicht mehr gegeben hat. In immer wieder neuen Anläufen ist Assmann um den Nachweis bemüht, dass die auf der Bibel bzw. der biblischen Tradition beruhenden Religionen sich von allen anderen historisch bekannten Religionen dadurch unterscheiden, dass sie umfassendes, verehrendes Weltverständnis mit einer nur noch binär zu verstehenden Wahrheitsfrage verbinden. Assmann verwendet in diesem Zusammenhang

¹ Micha Brumlik ist Professor für Soziologie und Religionswissenschaften an der Johann Wolfgang von Goethe-Universität Frankfurt am Main.

den Begriff der „mosaischen Unterscheidung“², und rechnet diese Entwicklung damit historisch-systematisch dem Judentum zu, entgeht dem Vorwurf des Antijudaismus aber dadurch, dass er die faktische Genese dieser Art des Denkens dem schon oben genannten Pharao „Echnaton“ zurechnet, von dem nicht nur Sigmund Freud der Auffassung war, dass er der Ursprung dessen war, was Freud später als „Jüdische Geistigkeit“ bezeichnet hat³ (Freud 1968).

Ein zentraler religionshistorischer Beleg für die These von der mosaischen Unterscheidung ist der unbezweifelbare Umstand, dass die auf der Hebräischen Bibel, dem „Alten Testament“ fußenden Religionen nur noch einen, einen einzigen Gott kennen und bekennen, neben dem sich alle anderen Götter als nichtig erweisen sowie die mangelnde Bereitschaft dieser Religionen, transreligiöse Übersetzungsleistungen zu erbringen, d. h. etwa festzustellen, dass der Gott der Bibel im Kern identisch mit dem von den Griechen verehrten „Zeus“ gewesen sei. Dass die Geschichte der religiösen Entwicklung unter der Hand anders verfahren ist, lässt sich an dem keineswegs zufälligen Umstand ermessen, dass das uns bekannte Weihnachtsfest von Kaiser Konstantin durchaus gewusst und gewollt auf den festlich begangenen Geburtstag des vor allem von Soldaten verehrten Mithras gelegt wurde. Entgegen den alltagspraktischen Übersetzungs- und Anpassungsangeboten, die vor allem die katholische Kirche mit ihrem Marien- und Heiligenkult vollzog, hielt jedoch das offizielle Lehramt der Kirche an der einen, der alleine selig machenden Wahrheit fest – eine Wahrheit, die sie selbst während hunderter von Jahren immer wieder auch gewaltsam und brutal durchsetzte.

II. Konzeptionen der Toleranz

Als sich spätestens mit der Reformation der katholischen Kirche Bewegungen entgegensetzten, die den Anspruch erhoben, der falschen christlichen Wahrheit des katholischen Dogmas eine nun wirklich wahre, alleine dem Evangelium verpflichtete Wahrheit entgegenzusetzen, war das Ergebnis in Europa ein Jahrhundert immer auch konfessionell begründeter, grausamer Bürgerkriege. Als deren eines Resultat erfand das neuzeitliche politische Denken sowohl die „Toleranz“ als auch den laizistischen Staat. Rainer

² Jan Assmann: Die Mosaische Unterscheidung, München 2003.

³ Sigmund Freud: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. In: *Ders.*: Gesammelte Werke XVI, Frankfurt a. M. 1968, 101–246.

Forst hat in seiner bahnbrechenden Arbeit „Toleranz im Konflikt“⁴ historisch und systematisch vier unterschiedliche Formen des Toleranzbegriffs identifiziert:

1. Die sog. „Erlaubniskonzeption“, die es Minderheiten einräumt, solange gemäß ihren Vorstellungen zu leben, solange sie die Vorherrschaft, die Autorität der Mehrheit nicht infrage stellen, ihr folgt

2. die sog. „Koexistenzkonzeption“, die sich von der „Erlaubniskonzeption“ dadurch unterscheidet, dass es nun nicht mehr um die Beziehungen zwischen Minderheiten und Mehrheiten, sondern um die pragmatisch kluge, konfliktvermeidende Regelung der Beziehung gleich starker Gruppen geht;

3. die von ihm so bezeichnete „Respektkonzeption“ beruht auf einer „moralisch begründeten Form der wechselseitigen Achtung der sich tolerierenden Individuen bzw. Gruppen. Die Toleranzparteien respektieren einander als autonome Personen bzw. als gleichberechtigte Mitglieder einer rechtsstaatlich verfassten politischen Gemeinschaft“;⁵

4. führt Forst zumal im Hinblick auf multikulturelle Gesellschaften das an, was er als „Wertschätzungs-Konzeption“ bezeichnet. Nach diesem Begriff der Toleranz geht es nicht nur darum, die Mitglieder anderer kultureller oder religiöser Gemeinschaften als Staatsbürger in ihren subjektiven Rechten zu respektieren, sondern mehr noch darum, „ihre Überzeugungen und Praktiken als ethisch wertvoll zu schätzen“.⁶

Sucht man nach aktuellen Beispielen so zeigt sich schnell, dass auch noch heute die meisten islamischen Staaten mit der koranischen Konzeption der „Dhimmitude“ dem ersten Toleranzkonzept folgen; mit der Einschränkung freilich, dass nur die „Völker des Buches“, also Juden und Christen ihrem Glauben nachgehen dürfen, sog. Renegaten, Konvertiten oder sog. „Götzendiener“ mehr oder minder hart verfolgt werden.⁷ Als aktuelles Beispiel für die Koexistenzkonzeption könnte man nach Jahren des Bürgerkrieges die Beziehungen zwischen Protestanten und Katholiken in Nordirland nennen, während z. B. die USA in ihrem intensiven religiösen, kongregationalistischen Pluralismus dem dritten Typ folgen. Das gilt gleichermaßen – was die Privatsphäre betrifft – für das laizistische Frankreich, das jedoch anders als Deutschland kaum eine öffentlich-politische Anerken-

⁴ *Rainer Forst: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2003, 42 f.

⁵ *Forst, Toleranz im Konflikt*, 45.

⁶ *Forst, Toleranz im Konflikt*, 48.

⁷ *Albrecht Hauser: Wirklich kein Zwang im Glauben? Religionsfreiheit und Menschenrechte aus islamischer Sicht – eine theologische Betrachtungsweise*, Bonn 2006.

nung von Religionen kennt. Deutschland und sein Staatskirchenrecht stellt dabei – wie auch die jüngsten Prozesse um das Kopftuch wieder zeigen, einen instruktiven Sonderfall dar. Auf jeden Fall scheinen liberal verfasste (westliche) Staaten in ihrer politischen Verfassung kaum weitergehen zu können als bis zum dritten Typus. Auch hier macht Deutschland eine Ausnahme.

Freilich ist mit diesen staatspolitischen, rechtlichen Vorgaben noch nichts oder doch nur wenig über Sinn oder Unsinn, oder sogar Formen und Wünschbarkeiten eines interreligiösen Dialogs gesagt. Hier schwankt die öffentliche Meinung zwischen Positionen, die gemeinhin mit dem Namen „Hans Küng“ verbunden sind, und die in einem ein Weltethos begründenden Religionsdialog auch den Schlüssel zum Weltfrieden⁸ sieht und der repressiv liberalen Einstellung des Publizisten Henryk Broder, der kürzlich auf die Frage „Was ist dann für Sie der kulturelle Dialog?“ zu Protokoll gab: „Im Café sitzen. Es gibt keinen kulturellen Dialog, den Sie organisieren können. Der ergibt sich ... Ich kann mich um keinen Dialog bemühen. Ich gehe doch nicht extra irgendwo hin, um einen Dialog mit Moslems anzufangen. Ich gehe gerne zu Hasir, weil es dort ordentliches türkisches Essen gibt ...“⁹. Auf die Rückfrage der Interviewer, ob es nicht gerade angesichts der Bedrohung durch radikalen Islamismus darauf ankäme, durch Dialog Gegensätze zu entschärfen, antwortete Broder, dass eine Eindämmung der Gefahr nur dadurch möglich sei, dass das BKA mehr Personen mit Kenntnissen des Arabischen einstelle und: „Weil es gibt Leute, mit denen will ich keinen Dialog haben. Ich setze mich mit Metin Kaplan nicht an einen Tisch, um mit dem zu diskutieren. Dann wiederum gibt es andere Leute, mit denen brauche ich keinen Dialog zu haben, weil die mag ich sowieso. Mit Necla Kelek und Bassam Tibi gehe ich sowieso essen, wenn ich sie treffe. Aber ich mache das nicht, um einen deutsch-muslimischen oder einen jüdisch-muslimischen Dialog zu führen.“¹⁰ Was in Broders Worten wie eine Ansammlung persönlicher Geschmacksurteile wirkt, ist im Kern ein massives und schroffes Plädoyer für die von Forst sogenannte „Respektkonzeption“ – verbunden mit der Maßgabe, dass jede religiöse Überzeugung, die nicht ebenfalls bereit ist, diese Konzeption bedingungs- und vorbehaltlos anzuerkennen, ihrerseits mit allen rechtmäßigen Mitteln an ihrer Entfaltung zu hindern ist.

⁸ *Hans Küng*: Projekt Weltethos, München 2006.

⁹ *Henryk Broder*: Interview in der Berliner Zeitung v. 13./14. Januar 2007.

¹⁰ Ebd.

Anders als Henryk Broder bin ich allerdings der grundsätzlichen Überzeugung, dass ein interreligiöser Dialog sinnvoll ist, meine allerdings, dass man es sich zu leicht macht, wenn man – wie nicht wenige Vertreter/innen islamischer oder islamistischer Organisationen – sich immer wieder werbend auf Sure 2,256 des Korans bezieht, wonach kein Zwang im Glauben herrschen soll. Angesichts der innerislamischen Auslegungsgeschichte und angesichts der Praxis in heute islamisch regierten oder auch geprägten Ländern ist klar, dass der Bezug auf Sure 2,256 das nicht belegt – beinhaltet sie doch endlich nicht mehr als eine stark eingeschränkte Variante von Forsts erster, sehr schwacher Toleranzkonzeption, die gemäß der Scharia ausdrücklich nicht für Konvertiten, Apostaten, Renegaten oder sogenannte Polytheisten gilt.¹¹ In liberal verfassten Gesellschaften, in denen sich alle Mitglieder vorbehaltlos auf die Konzeption wechselseitigen Respekts festgelegt haben, kann sich eine sinnvolle Form des Dialogs über das – gewiss bedeutsame und unverzichtbare – wechselseitige Kennenlernen hinaus – nur im Rahmen der Konzeption wechselseitiger Wertschätzung abspielen.

Im Folgenden interessiere ich mich für die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Konzeption wechselseitiger Wertschätzung sowie für ihre Grenzen, wobei ich gleich zu Anfang eine zentrale Unterscheidung einführen möchte: Indem ich zwischen in einer Religion enthaltenen ethischen Wahrheit hier und einer spezifischen Heilswahrheit dort unterscheide, behaupte ich, dass sich die von Assmann so benannte „mosaische Unterscheidung“ heute nur noch im Bereich der Heilswahrheiten finden lässt, und dass sich dort, im Bereich der Heilswahrheit die spezifische Frage nach dem Wesen einer religiösen Wahrheit finden lässt. Das heißt aber zugleich, dass auch und gerade ein im Sinne der Konzeption des Respekts geführter Dialog hier an seine Grenzen stößt oder anders: dass spätestens hier ein möglicher ethischer und hoffentlich auch staatsbürgerlicher Konsens in Dissens umschlagen wird.

Zuvor ist jedoch ein kurzer Exkurs zum Begriff der Wahrheit unumgänglich – ein, wenn nicht das philosophische Zentralproblem, auf das hier natürlich nicht in aller Ausführlichkeit eingegangen werden kann. Üblicherweise gilt eine Meinung, eine Behauptung als „wahr“, wenn der von ihr unterstellte Sachverhalt zutrifft und wenn die behauptende Person über gute Gründe, Argumente verfügt, die aufgestellte Behauptung zu unter-

¹¹ Vgl. Hauser, *Wirklich kein Zwang im Glauben*, 2006.

mauern. Die wissenschaftstheoretischen Debatten¹² der letzten Jahrzehnte haben sich so in unterschiedlicher Weise mit dem Begriff der Tatsachewahrheit auseinandergesetzt und im Zuge der Diskussion um das sogenannte semantische Wahrheitskriterium behauptet, dass z. B. der Satz „Die Rose ist rot“ dann und genau dann wahr ist, wenn die Rose rot ist. Diese nur auf den ersten Blick tautologische Bestimmung stellt eine Präzisierung des sogenannten – vor allem im Mittelalter aufgestellten – Adäquationsbegriffs der Wahrheit dar, gemäß dessen es eine Art innerer Übereinstimmung zwischen Behauptungen und Zuständen in der Welt gibt. Freilich ist die Frage nach der Definition von Wahrheit im Sinne sachlich zutreffender Behauptungen von der Frage nach der Ermittlung dieses Zutreffens unterschieden: Komplexe physikalische Behauptungen über Prozesse im Mikrobereich erfordern andere Beobachtungsmethoden als Behauptungen im Mesobereich, z. B. „Die Tür ist offen“. Probleme ganz eigener Art wirft dann die Frage auf, ob und in welchem Sinn man jenseits der Sphäre möglicher Tatsachenbehauptungen von Wahrheit sprechen kann: Lassen sich moralische Prinzipien, Ausdruckswerte von Kunstwerken oder religiöse Erfahrungen im gleichen Sinn als „wahr“ bezeichnen und durch intersubjektiv anerkannte Verfahren in ihren Geltungsansprüchen begründen?¹³

Das scheint jedenfalls nicht selbstverständlich zu sein. Dazu ein aktuelles Beispiel aus dem Jahr 2003, als die Kammer für Theologie der EKD unter dem nicht unproblematischen Titel „*Christlicher Glaube und nicht-christliche Religionen*“ – *Theologische Leitlinien* verabschiedete, die es gläubigen evangelischen Christen besser ermöglichen sollten, mit Angehörigen anderer Religionen in Kontakt zu treten. Dort heißt es im Abschnitt 3.2. „Die Religionen und die Wahrheit“:

„Wahrheit ist im Verständnis des christlichen Glaubens nicht zuerst eine in Sätzen formulierte Richtigkeit. Wahrheit ist ein Ereignis, in dem das geschieht, worauf man sich schlechterdings verlassen kann. Nach christlichem Verständnis ereignet sich die Wahrheit in der Offenbarung des lebendigen, von der Sünde erret-

¹² Gunnar Skirbekk (Hg.): *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1977.

¹³ Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972; Matthias Jung: *Qualitatives Erleben und artikulierter Sinn. Eine pragmatische Hermeneutik religiöser Erfahrung*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 2, 239–256; Jürgen Habermas: *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*. In: *Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M., 216–257; Jürgen Habermas: *Religion in der Öffentlichkeit*. In: *Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M., 119–154.

*tenden Gottes in Jesus Christus, der durch das Wirken des Heiligen Geistes den freimachenden Glauben schafft: Die Wahrheit rettet und heilt. Diese Wahrheit bezeugt die christliche Kirche, auch wenn sie sich auf andere Religionen bezieht. Für sie treten Christen ein, wenn sie Menschen anderer Religionen begegnen. Würden die Kirche und die Christen darauf verzichten, dann hätten sie im Grunde aufgehört, Kirche oder Christen zu sein. Denn das Zeugnis von dieser Wahrheit gehört unabdingbar zum christlichen Glauben selbst. Nur durch das Zeugnis des Glaubens kann die Christgeschichte in der Welt bekannt gemacht werden. Nur durch das Zeugnis des Glaubens vergegenwärtigt sich die rettende Wahrheit so, dass Glaube aufs Neue entsteht.*¹⁴

Das ausführliche Zitat aus dieser Denkschrift wird dadurch gerechtfertigt, dass sich in ihm beispielhaft die unwahrscheinliche Verbindung zwischen einer auf Toleranz im Sinne wechselseitigen Respekts auf der Basis von Grund- und Menschenrechten hier mit einer Absolutheit, in dieser Sache ganz intoleranten Glaubensbekenntnis verbindet. Letzten Endes beglaubigt die Kammer für Theologie der EKD auch noch im Jahr 2003 die unverbrüchliche Geltung des aus dem Evangelium des Matthäus abgeleiteten sogenannten Missionsbefehls, der implizit die absolute Wahrheit des christlichen Glaubens voraussetzt. Freilich stellt sich dieser Aufruf zum Bezeugen einer Wahrheit am Ende als weniger dramatisch dar, als es auf den ersten Blick scheinen könnte:

*„Es liegt nicht in der Hand der Christenheit, den Gegensatz der Religionen mit dem so verstandenen Bezeugen der Wahrheit aus der Welt zu schaffen. Nach evangelischem Verständnis wird vielmehr, wenn es zum interreligiösen Dialog kommt, um die Wahrheit, um die Vertretbarkeit der eigenen Glaubenseinsicht und der anderen religiösen Meinung in Freiheit zu streiten sein.*¹⁵

Das Bekenntnis der Kammer für Theologie der EKD ist im Kern strukturentendisch mit Teilen des islamischen Glaubens, gemäß Sure 9,33 des Korans, in der es heißt: „Er, Gott ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtsleitung und der Religion der Wahrheit gesandt hat, um ihr die Oberhand zu

¹⁴ Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen – Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland, EKD Texte 77, Hannover 2003, 14.

¹⁵ Ebd., 16.

verleihen über alle Religion, auch wenn es den Polytheisten zuwider ist.“ Nimmt man – wenn ich das recht sehe – die koranischen Schriften im Ganzen, so lässt sich daraus jedenfalls kein absoluter Missionsbefehl ableiten, denn „Wenn dein Herr wollte“ – so Sure 10,99 – „würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden. Bist du es etwa, der die Menschen zwingen kann, gläubig zu werden“.

IV. Religion, Vernunft und Gewalt

An diesen und anderen Passagen wird deutlich, dass die von Papst Benedikt XVI. in der Regensburger Vorlesung wiedergegebene Äußerung des spätbyzantinischen Kaisers Manuel II., der den islamischen Glauben an den kriegerischen Aktivitäten von Arabern und Muslimen maß, einerseits – ebenso wie die Karikaturen des Karikaturenstreits – in weltgesellschaftlicher Hinsicht einen krassen Verstoß gegen eine auf Respekt beruhende Toleranzkonzeption darstellt, sie jedoch andererseits einer auf allgemeinen Menschenrechten und Demokratie beruhenden Weltkultur die einzige Form von Mission vorgab, die sie noch vertragen kann: die Mission durch authentische Praxis und vernünftiges Argumentieren. Hier noch einmal das skandalöse, das skandalisierte Zitat:

„Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er vertrat, durch das Schwert zu verbreiten.“ Im Anschluss an diese offenbar von nur geringen Kenntnissen der koranischen Schriften getragene Verurteilung kommt der vom Papst zitierte Manuel II. zum Wesentlichen: „Gott hat kein Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung ... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann.“¹⁶

¹⁶ *Benedikt XVI.:* Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor und Karl Lehmann, Freiburg 2006, 16.

Es war lediglich die auf den ersten Blick antiislamische Stoßrichtung dieser Aussage, die verdeckt hat, dass damit auch eine massive Selbstkritik der monotheistischen Religionen, zumal des Christentums verbunden war, das während langer Jahrhunderte gewaltsame oder auch nur mit unfairen Mitteln werbende Mission betrieben hat, einschließlich jener von Luther sogenannten „Scharfen Barmherzigkeit“, die den erzwungenen Glaubenswechsel gerade um des Seelenheils der zu Bekehrenden willen herbeiführen wollte. Darüber hinaus wurde übersehen, dass das damit vollzogene Bekenntnis zu einer vernünftigen Gottheit keineswegs nur einer islamischen Theologie des radikalen göttlichen Voluntarismus, sondern mindestens ebenso dem in der Reformation entstandenen protestantischen Gottesbild widerspricht. Andererseits öffnet die Regensburger Rede durchaus die Möglichkeit zu einer – wenn auch an vernünftige, argumentative Verfahren gebundenen – Mission.

Nachdem sich also die Kirchen – keineswegs nur in Deutschland – erst nach rund fünfzehnhundert Jahren in den 1980er Jahren auch systematisch mit den Menschenrechten, der Demokratie und damit einer Toleranz vom Typ „3“ abgefunden haben, erscheint es heute so, als seien Christentum und die politische Zivilisation des Westens so gut wie deckungsgleich. Die empirische Stimmigkeit dieser Annahme soll an dieser Stelle nicht weiter überprüft werden, vielmehr soll umgekehrt noch einmal die Frage aufgenommen werden, ob liberale und demokratische Gesellschaften das Recht haben, gegenüber ihren Bürgern den Verzicht auf Zwang oder Verführung im Glauben ihrerseits mit Sanktionen durchzusetzen. Das ist – so Jürgen Habermas – unter genau bestimmten Bedingungen durchaus möglich, nämlich dann, wenn die säkularen Bürger ihre Nichtübereinstimmung auch mit ihrer Meinung nach überbordenden religiösen Ansprüchen als einen „vernünftigerweise zu erwartenden Dissens“ verstehen. „Ohne diese kognitive Voraussetzung“ – so Habermas – „ist die normative Erwartung eines öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht zumutbar, jedenfalls nicht in dem Sinne, dass sich säkulare Bürger auf eine politische Diskussion des Inhalts religiöser Beiträge in der Absicht einlassen, gegebenenfalls moralisch überzeugende Intuitionen und Gründe in eine allgemein zugängliche Sprache zu übersetzen“. „Diese Voraussetzung bedeutet“ – so Habermas’ Schlussfolgerung – „dass das demokratische Staatsbürgerethos (...) nur dann gleichmäßig allen Bürgern zugemutet werden kann, wenn die religiösen und die säkularen Bürger komplementäre Lernprozesse durchlaufen.“¹⁷

¹⁷ Habermas, a. a. O., 146.

Das bedeutet dann im Hinblick auf die säkularen Bürger, einzusehen und auch einzuräumen, dass die überlieferten religiösen Semantiken Gehalte aufweisen, deren „kognitiver Gehalt nicht abgegolten ist“¹⁸.

V. Religiöse Rationalität?

Die Frage indes, die auch Habermas unbeantwortet lässt, besteht darin, ob und wie diese Lernprozesse verlaufen sollen und vor allem, mit welchen kognitiven Wahrheits- und Geltungsansprüchen sie geführt und konfrontiert werden sollen. Habermas' eigene Konzeption eines – wie er es nennt – „nachmetaphysischen Denkens“ bleibt hier eigentümlich unentschlossen. Dieses Denken

„besteht auf der Differenz zwischen Glaubensgewissheiten und öffentlich kritisierbaren Geltungsansprüchen, enthält sich aber der rationalistischen Anmaßung, selber zu entscheiden, was in den religiösen Lehren vernünftig und was unvernünftig ist. Die Gehalte, die sich die Vernunft durch Übersetzung aneignet, müssen dem Glauben nicht verloren gehen. Aber eine Apologie des Glaubens mit philosophischen Mitteln ist nicht Sache der agnostisch bleibenden Philosophie. Bestenfalls umkreist sie den opaken Kern der religiösen Erfahrung, wenn sie auf die Eigenart der religiösen Rede und den Eigensinn des Glaubens reflektiert. Dieser Kern bleibt dem diskursiven Denken so abgründig fremd, wie der von der philosophischen Reflexion auch nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung.“¹⁹

Mit dieser Feststellung, die sich gewissermaßen an der umgangssprachlichen Wendung von der „religiösen Unmusikalität“ orientiert, wird eben dies bestritten, was z. B. die katholische Kirche, genauer der gegenwärtige Papst behauptet: dass nämlich für den Glauben gute, überzeugende Gründe angegeben werden können. Ich belasse die Frage, ob – und wenn ja – wie es ein gemeinsames Diskursuniversum zwischen Atheisten und Agnostikern hier sowie Gläubigen dort, das sich auf mehr bezieht als „nur“ auf eine minimale politische Ethik, zunächst auf sich beruhen, und stelle lediglich fest, dass sich diese von Habermas behauptete Opazität vor allem

¹⁸ Habermas, a. a. O., 149.

¹⁹ Habermas, a. a. O., 150.

aus seiner Überzeugung erklärt, dass religiöse Einstellungen letztlich Ausdrucksformen von Prinzipien eines „guten Lebens“ sind, die sich letztlich nicht rational überprüfen lassen. Ob diese Annahme richtig ist, sei hier ebenfalls dahingestellt.

Minder dramatisch scheint – jedenfalls auf den ersten Blick – die Diskurslage zwischen Anhängern der drei uns bekannten monotheistischen Religionen zu sein. Dazu zwei Stimmen aus dem christlichen Bereich. Noch einmal die „Leitlinien der EKD“, in denen die Autoren/innen christliches Schöpfungsverständnis in einem besonderen Verhältnis zur Menschenwürde sehen:

„Dabei werden Christen Angehörige anderer Religionen fragen, ob und wie sie von ihren Voraussetzungen her die Menschenwürde und die Menschenrechte bejahen oder zumindest anzuerkennen vermögen. Im Verhältnis zum Judentum, in dessen biblischen Grundlagen auch der christliche Schöpfungsglaube gründet, dürfen Christen sich in dieser Hinsicht sogar einer großen Übereinstimmung gewiss sein. Auch im Verhältnis zum Islam, der wesentliche Elemente des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens enthält, kann der Glaube an Gott als Schöpfer aller Menschen zu tendenziell zusammenstimmenden Stellungnahmen führen, wie die muslimische Kritik am terrorbereiten islamistischen Fundamentalismus gerade gezeigt hat.“²⁰

Die Leitlinien der EKD argumentieren hier aus der Sache heraus, verschweigen indes den bedeutsamen Tatbestand, dass Judentum und Christentum über Überzeugungen hinaus auch ein gemeinsames Buch, wenn auch in unterschiedlicher Interpretation teilen, nämlich das sog. „Alte Testament“. Es liegt auf der Hand, dass unter diesen Bedingungen wahrheitsinteressierte interreligiöse Diskurse auf den ersten Blick einfacher zu führen sind – wobei dann alles von den jeweiligen Auslegungsprinzipien – Allegorik vs. Literarik – abhängt. Die katholische Kirche sieht das Verhältnis zwischen Judentum, Christentum und Islam seit dem II. Vatikanum schärfer, wie sich etwa in einer Rede Kardinal Lehmanns zur Regensburger Vorlesung entnehmen lässt:

„Die Kirche ist durch ein untrennbares Band mit dem Judentum verbunden. Sie wurzelt konstitutiv im Judentum. Die Herkunft Jesu

²⁰ A. a. O. Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen – Theologische Leitlinien, Hannover 2003, 13.

aus dem Judentum ist nicht zufällig, sondern bestimmt seine – und damit auf bestimmte Weise auch der Christen – Identität. Die katholische Kirche ist heute überzeugt, dass der Bund Gottes mit dem Volk Israel durch den in Christus begründeten „neuen Bund“ nicht aufgehoben ist ... Ein solches Verwandtschaftsverhältnis besteht zwischen Christentum und Islam nicht ... Zwar gibt es eine Nähe zwischen beiden Religionen ..., die schon daraus resultiert, dass Mohammed seine Lehre in der Auseinandersetzung mit der Kirche formulierte und dabei den Anspruch erhob, die Verkündigung Jesu von Verfälschungen der Christen zu reinigen. Die Beziehung zum Islam kann aber für die Kirche niemals eine konstitutive, theologisch im eigentlichen Sinne grundlegende Bedeutung erlangen.“²¹

Kardinal Lehmann hat recht: Während sich das interreligiöse Gespräch zwischen Christen und Juden seit der späten Antike um die angemessene Auslegung desselben Buches dreht, geht es beim Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen nicht um die Auslegung einer gemeinsamen Textgrundlage, sondern um den Anspruch, die richtige Offenbarung zu besitzen. Als historisch zuletzt entstandene Religion hat der Islam von Anfang an behauptet, dass die Textgrundlagen von Judentum und Christentum, also der „Völker des Buches“, Ausfluss eines historischen Prozesses sind, der die offenbarte religiöse Wahrheit Gottes Gnade und Offenbarung zum Trotz systematisch verzerrt hat. „Aber wehe denen“, heißt es in Sure 2,79, „die das Buch mit ihren Händen schreiben und dann sagen: Das ist von Gott her, um es für einen geringen Preis zu verkaufen.“ Den Christen aber wird gesagt: „Sprich: O ihr Leute des Buches, übertreibt nicht Eure Religion über die Wahrheit hinaus und folgt nicht den Neigungen von Leuten, die früher irre gegangen sind und viele irre geführt haben und vom rechten Weg abgeirrt sind“, so Sure 5,77.

VI. Formen des interreligiösen Dialogs

Bezüglich des interreligiösen Dialogs zwischen den monotheistischen Religionen eröffnen sich demnach mindestens drei Optionen:

²¹ *Karl Lehmann*: Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen den „abrahamitischen Religionen“. In: *Benedikt XVI.*: Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor und Karl Lehmann, Freiburg, 2006, 107 f.

1. Ein anspruchloser Dialog, der weiter keinem Zweck als dem wechselseitigen Kennenlernen dient und ansonsten einer anspruchlosen Toleranz gilt, die sich auf nicht mehr verpflichtet, als auf Formen gewaltsamer Bekehrung zu verzichten.

2. Ein auf Respekt basierender und an der gemeinsamen Suche nach universalen moralischen und politischen Prinzipien interessierter Dialog, in dem es darauf ankommt, den moralischen und menschenrechtlichen Gehalt der historisch überkommenen monotheistischen Religionen zu entfalten. Dabei muß es dann aber auch möglich sein, die eventuell universalen Menschenrechten entgegengesetzte Traditionen zu benennen und zu kritisieren.

3. Ein Dialog, dem es schließlich – durchaus auch im Hinblick auf die jeweils beanspruchte Wahrheit – darum geht, mit systematischen Gründen die Wahrheit der eigenen Überzeugung kontroverstheologisch zu erörtern.

Bei einer Bewertung dieser Dialogformen komme ich zu dem Schluss, dass die erste Form des Dialogs – Kennenlernen und das anspruchlose Beglaubigen von Toleranz und Gewaltverzicht – nicht nur überflüssig, sondern geradezu schädlich ist, suggeriert diese Form doch, dass eine auf Recht und Demokratie basierende Lebensform nur von außen ertragen, nicht aber von innen bejaht werden müsse; die zweite Form des Dialogs dürfte die der gegenwärtigen Situation angemessene sein, steht aber vor der Schwierigkeit, den Dialog vor dem Hintergrund nicht automatisch aus der theologischen Sache heraus resultierender Vorgaben führen zu müssen: so richtig es sein mag, dass der Begriff der „Menschenwürde“ historisch irgendwie auf die in der Bibel bekundete Gottesebenbildlichkeit des Menschen zurückgeht, so sehr ist doch umgekehrt darauf zu beharren, dass es frühestens die Renaissance, spätestens die Aufklärung war, die einen wirklich gehaltvollen Begriff von „Menschenwürde“ und Demokratie entfaltet hat. Eine gänzlich andere Schwierigkeit wirft die anspruchsvollste Form des Dialogs auf, nämlich die mit rationalen Argumenten zu führende kontroverstheologische Debatte um die Wahrheit des jeweils behaupteten Offenbarungskerns.

Ich schließe mit einem Beispiel: 1999 kam es auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart zum Eklat. Die angesehene und traditionsreiche „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen“ strich die Hälfte ihres Programms und drohte, ihre Mitarbeit ganz einzustellen, als sie von dem damaligen baden-württembergischen Landesrabbiner Joel Berger darüber informiert wurde, dass die württembergische Landeskirche eine Gruppe namens „Dienst an Israel“ finanziell unterstützte, die es sich zum Ziel gemacht hat, vor allem ethnisch-jüdische, dem Judentum in seiner religiösen Form weitestgehend entfremdete Personen zum Christentum zu be-

kehren. Der Landesrabbiner ging damals so weit, diese Anstrengungen als eine Fortsetzung des Holocaust mit anderen Mitteln zu bezeichnen. Aber darum geht es nicht – worum es geht, ist, ob sich mit theologischen, mit rationalen Argumenten zeigen lässt, dass speziell diese Form der Mission nicht nur unfair, sondern der Sache nach überflüssig ist. Das zentrale Argument stammt von dem deutsch-jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig, der 1913 unter Bezug auf das Johannesevangelium schrieb: „Es kommt niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden)“.²² Dies bedeutet nichts anderes, als dass gebürtige ethnische Juden der christlichen Verkündigung nicht bedürfen. Dieser Auffassung vermochten sich auch noch 2003 die Verfasser/innen der theologischen Leitlinien nicht anzuschließen, heißt es doch dort, dass sichtbar werde, dass

„andere Religionen aufgrund anderer religiöser Erfahrungen Jesus nicht als Ereignis der Wahrheit anzuerkennen vermögen, in dem sich die Rettung der ganzen Welt vollzogen hat und vollzieht. Die bleibend schmerzende Urform dieses Gegensatzes ist die Ablehnung Jesu Christi als entscheidendes, Menschen errettendes Ereignis im Judentum.“²³

Liebe sich mit rationalen Argumenten darüber streiten, dass hier nicht Schmerz, sondern Freude angebracht wäre, nämlich darüber, dass sich der von Christen bekannte Gott einem Volk bereits zugewandt hat? Ist der bekundete Schmerz Ausdruck einer psychischen Verunsicherung, also eines Identitätsproblems oder Ausdruck einer begründeten theologischen Meinung? Diese Frage lässt sich hier nicht mehr beantworten – sie soll lediglich illustrieren, dass sich auf der Basis eines moralisch und politisch auf Respekt basierenden Toleranzverständnisses kontroverstheologische Debatten nicht nur führen lassen, sondern, dass sie womöglich der weiteren Selbstaufklärung der Religionen dienen können.

²² Franz Rosenzweig: Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe, Königstein 1976, 217.

²³ A. a. O. Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen – Theologische Leitlinien, Hannover 2003, 14.