

Hans-Günter Heimbrock

„Dialog der Religionen“.

Ein Gesprächsbeitrag aus der Praktischen Theologie

1 Phänomene des Dialogs

Themen, über die man heftig öffentlich diskutiert, zeugen normalerweise nicht von wissenschaftlich geklärten Sachverhalten, sondern markieren eher Herausforderungen und offene Stellen. Von der Art sind auch Themen wie „Dialog der Religion“. Sie haben in den letzten Jahren Hochkonjunktur bekommen. International bekannte Institutionen sind gegründet worden, bis hinzu einem „Weltparlament der Religionen“. Gebe ich in die Internet-Suchmaschine google das Thema ein, so zählt mein Computer (letzte Woche) weltweit 1.090.000 Eintragungen, in der englischsprachigen Variante „dialogue between religions“ sogar 2.900.000.

Die Erwartungen an Dialog sind hoch aufgeladen. Auf der Bühne der Öffentlichkeit ist Dialog zu einem wahren Zauberwort mit magischer Suggestivkraft avanciert. Er wird eher als begrifflicher Joker benutzt, um allerhand alte oder neue erwünschte Ziele und Projekte zu garnieren. Niemand kann eigentlich etwas gegen Dialog haben, verheißt er doch so erstrebenswerte Güter wie Verständigung und Frieden.

Was ist ein Dialog der Religionen? Da auch unser Fachbereich Evangelische Theologie am Dialog engagiert ist, nämlich als Mitträger eines Internationalen Promotionsstudiengangs an der Goethe-Universität mit dem Titel „Religion im Dialog“, können auch wir uns der genaueren Bestimmung von Zielen und Voraussetzungen dieses neuen Markenzeichens der Goethe-Universität auf Dauer nicht entziehen

„Dialog“ beinhaltet offenbar keinen begrifflich präzisen Sachverhalt. Zwar wurde inzwischen eine Flut von Forschungsbeiträgen publiziert, wissenschaftliche Zeitschriften wie „Studies in Interreligious Dialogue“¹ oder „Dialog der Religionen“² wurden gegründet. Aber „Dialog“ in Bezug auf Religionen ist trotz aller Disputationen in Geschichte und Gegenwart sicher kein exklusiver Besitz und keine Erfindung akademischer Forschung. Unter dem Label „Dialog der Religionen“ trifft man sehr viele außeruniversitäre Aktivitäten an. Da gibt es Gesprächsforen von Kirchen und anderen religiösen Institutionen, da gibt es religionsinterne Dialoge auf Synoden und in Ausschüssen, da gibt es aber auch ganz andere Vorgänge wie Qualifizierungsmaßnahmen und strukturpolitische Aktivitäten, etwa die Einrichtung von „Profilstellen“ und Multiplikatoren in der EKHN. Da gibt es Gemeinsame Aktionen verschiedener religiöser Gruppen wie

¹ Publishing House Peters, Leuven 1991 ff.

² Gütersloh, 1991 ff., die Reihe bestand bis 1998.

Friedensmärsche, interreligiöse Woche in Giessen, christlich-islamische Wochen usw.

Da gibt es: Schulpartnerschaften, internationale Jugendbegegnungen, Begegnungsaktionen zur Beförderung der Europäischen Integration, ferner Aktivitäten innerhalb der Lehrerfortbildung, Programme zum Fremdsprachenlernen, PR-Kampagnen zur werbewirksamen Verbreitung von Schulprogrammen (keineswegs religiös gebundener Schulen!) und so weiter, und so weiter.³ Da gibt es das „Euro-Arabische Schülerzeitungsnetzwerk *Schüler bauen Brücken*“,⁴. Da gibt es phantasievolle Dinge wie die Wanderausstellung «Der KNIGGE der Weltreligionen»⁵, die Aktionen mit dem schönen Kürzel IDA in St. Gallen, interreligiöse Dialog- und Aktionswochen usw. usw.

Doch inzwischen hat sich herumgesprochen dass Enthusiasmus nicht automatisch zu dauerhaften und erfolgreichen Dialogen führt. Der gute Wille ist unverzichtbar, aber er allein gewährleistet noch nicht geeignete Mittel zum Dialog. Soll der Dialogeifer nicht bald erlahmen, so braucht es genauere und kritische Reflexion, und das nicht nur auf Inhalte der Religionsdialoge, sondern ebenso auf Bedingungen, sinnvolle Zielsetzungen und Gestaltungsmöglichkeiten. Mein Beitrag setzt sich zum Ziel, dies von der Praktischen Theologie aus anzugehen. Mit den konkreten Überlegungen möchte ich zugleich exemplarisch Auskunft geben über die für den Frankfurter Ansatz des Faches maßgebliche kulturtheoretische und phänomenologische Prägung.

2 Das Recht zum Dialog in der „nach-christlichen“ Öffentlichkeit

Die aktuellen politischen, rechtsphilosophischen wie theologischen Debatten über Religion sind nach dem 11. September 2001 in der gesamten westlichen Welt und so auch in Deutschland neu in Bewegung geraten. Während die Theologie und die Kirchen im Banne der Säkularisierungsthese und der Entkirchlichungswellen über Jahrzehnte eher eingeschüchtert reagierten, auch durch Strukturdebatten mit sich selbst beschäftigt waren, hat sich die Lage mittlerweile geändert. Die Ursachen dazu kann ich hier nicht diskutieren. Ein Resultat aus Pluralisierung wie paradoxerweise aus Vordringen von Fundamentalismus östlichen und westlichen Zuschnitts besteht darin, dass über die Fragen von Religion in der Zivilgesellschaft wieder neu öffentlich diskutiert wird.

Ein dabei weithin akzeptiertes Dialog-Modell ist mit Blick auf den diskursiven Beitrag der Religion zur zivilgesellschaftlichen Gesamtdebatte entwickelt worden. Seine Suggestivkraft wirkt indirekt auch auf den interreligiösen Dialog. Darum setze ich hier ein.

³ Vgl. IZB Bildung weltweit Dossiers Europa in der Schule Europäische Erziehung Recherche.htm

⁴ <http://www.students-build-bridges.net/index.php?id=7&L=1>

⁵ <http://www.manava.ch/index.php?id=i7452e01>.

Exemplarisch kann dazu auf J. Habermas und seine neueren Thesen zu Religion in der Zivilgesellschaft verwiesen werden. In Auseinandersetzung mit dem Liberalismuskonzept von J. Rawls hat er sich in jüngster Zeit profiliert zu Recht und Möglichkeit von Religionen zur Partizipation am öffentlichen Diskurs geäußert. Seine These lautet: Moderne pluralistische Gesellschaften bedürfen in Sachen Religion nicht nur privater religionsinterner Lehre und Praxis, sondern auch eines öffentlichen Dialogs, und das zum Nutzen der Gesellschaft. Diese Argumentation hat Habermas in der berühmt gewordenen Paulskirchenrede „Glauben und Wissen“⁶ vom 14. Oktober 2001 und im jüngsten Beitrag unter dem Titel „Religion in der Öffentlichkeit“ von 2005⁷, wiederholt zur Diskussion gestellt.

Es geht darum, die Gehalte von Religion nicht nur funktional wahrzunehmen in ihrer moralisch fundierenden Kraft. Denn, so Habermas: „Der wahre Glaube ist nicht nur Doktrin, geglaubter Inhalt, sondern Energiequelle, aus der sich performativ das ganze Leben des Gläubigen speist.“⁸ Hier wird Religion etwas anders wahrgenommen als in früheren Werken. Es bleibt zwar die klare Grenzziehung: „...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.“⁹

Genau an dieser veränderten Einschätzung der eben nicht mehr rundheraus „säkular“ zu nennenden Gesellschaft setzt das Modell eines wechselseitigen Dialogs zwischen religiös und nicht-religiös orientierten Bürgern an. Religiös gebundene Menschen müssen lernen, ihre Religion nicht nur im Reservat zu pflegen und zu rezitieren, sondern ihre Glaubensgewissheit öffentlich kommunikabel zu machen. Religionsgemeinschaften und religiös gebundene Individuen müssen sich darauf einlassen, ihre eigene Botschaft auch in religionsneutraler Sprache des öffentlich-politischen Diskurses zu artikulieren, müssen ihre religiösen Narrative auch in nicht-religiöse Sprache umformen. Habermas bescheinigt dem europäischen Christentum beider Konfessionen ausdrücklich, mit ihrer wissenschaftlichen Theologie in den letzten Jahrhunderten diesen Weg der reflexiven Transformation der mythologischen und dogmatischen Sprache erfolgreich begonnen zu haben.

⁶ J. Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt/Main 2001

⁷ J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit „Kognitive Voraussetzungen für den 'öffentlichen Vernunftgebrauch' religiöser und säkularer Bürger“, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt/Main 2005, 119ff.

⁸ Habermas, Religion in der Öffentlichkeit, a.O. 133.

⁹ Ebd. 150. Vgl. zur Formel auch M. Meyer-Blanck, „...religiös unmusikalisch“? Zum Nutzen theologischer Bildung in Wissenschaft und Beruf, Semestereröffnungsvortrag, 11. Oktober 2004.

http://www.unibonn.de/www/Evangelische_Theologie/Dekanat/Dekanatsrede_WS_2004_2005.html.

Dem folgt dann komplementär die Empfehlung an säkulare Bürger: Auch den nicht religiös gebundenen Bürgern ist ein Lernprozess abzuverlangen; auch die „religiös unmusikalischen“ sollen religiöse Töne vernehmen. In wesentlichen Fragen der ethischen Grundkonflikte, ob in Sachen Biogenetik, Hirnforschung oder Robotik tut die Gesellschaft gut daran, trotz aller Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen die Potenziale der Religionen, ihre „inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft“¹⁰ nicht von vornherein abzuweisen. Bei aller Ambivalenz von Religion gehen von ihren Traditionen immer auch Impulse für Zivilisation und Humanisierung aus, was nur borniert selbst-beschränkte Wissenschaft leugnet. Nota bene: Die Kraft schreibt er allen Weltreligionen, nicht nur dem Christentum zu.

Gefordert ist in diesem Dialog-Modell über bloße Wahlfreiheit hinaus eine wechselseitige Übersetzungskompetenz, die aus der Zweisprachigkeit schöpft. Das Denkmodell der Übersetzung läuft auf Kultivierung einer religiösen wie rationalen „Sprachfähigkeit“ hinaus. „Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung. Das ist es, was der Westen als die weltweit säkularisierende Macht aus seiner eigenen Geschichte lernen kann.“¹¹

Was erbringt ein solches Dialog-Modell? Es zielt nicht direkt auf interreligiösen Dialog, sondern auf Bedingungen des Dialogs zwischen Gruppen mit und ohne religiöse Bindungen, auf Kultivierung von „Dialogfähigkeit“ im Liberalen demokratischen Staat. Man muss sehen, wieweit die Reflexion auf das Recht zum Dialog in der inhaltlichen Klärung der Sache führt. In unserem Zusammenhang ist der Blick auf dieses Dialogmodell instruktiv, weil darauf aufmerksam gemacht wird, dass Religionsdialoge nicht religionsintern und abseits der die Gesellschaft maßgeblich bestimmenden großen Auseinandersetzungen geführt, sondern auf diese bezogen werden sollten, ob in der Frage von Lebensanfang und –ende, bei den Menschenrechten, dem Datenschutz usw.

Bedingungen und Berechtigung von Religion zur Teilhabe am öffentlichen Dialog sind an normative bzw. formale Vorgaben gekoppelt, die für jeden öffentlichen Dialog um Religion mit dem Interesse an politischer Mitgestaltung des Gemeinwesens zu benennen sind. Dazu gehört die Anerkennung aller Dialogpartner nicht nur formaler demokratischer Spielregeln, sondern fundamentaler Rechte wie der Menschenrechte. Dazu gehört ebenso aber Offenlegung der Intentionen, mit denen der Dialog geführt werden soll, schließlich der Hinweis auf den Bedarf an verständlich artikulierter Kommunikation der speziellen religiösen Position im Medium allgemeiner Sprache.

¹⁰ Habermas, a.a.O. 149

¹¹ Habermas, Glauben und Wissen 29.

Freilich, der implizite Anspruch des Dialog-Modells an die Partizipationsfähigkeit der Religionen steht unter dem Vorschuss, dass Religionen einen Beitrag zur Humanisierung und Zivilisierung nicht nur der eigenen Gruppe, sondern des Gemeinwohls leisten können und wollen. Die Beteiligung der Theologie an der Bestimmung solcher Vorgabe für den Dialog, also die Wahrnehmung der Außenperspektive als theologische Aufgabe, scheint mir insbesondere hilfreich angesichts des Vordringens weniger rational und weniger kommunikativ artikulierter Gesprächsbeiträge und religiös motivierter Ansprüche an Staat und Gesellschaft aus christlichen wie aus nicht-christlichen Kreisen in Ost und West. Beispiele dazu stehen gewiss Jedem und Jeder vor Augen.

Unzureichend scheint mir das vorgeschlagene Dialog-Modell dennoch in einigen anderen Punkten. Das beginnt damit, dass in dieser Rekonstruktion die lebensweltliche Vielfalt von Religion schablonenartig auf zwei empirisch nicht existente Lager von Dialog-Partnern (gläubige und säkulare Bürger) reduziert wird und dass dabei Religion unzulässig auf institutionalisierte Religion in Großorganisationen verengt wird. Damit lassen sich lebensweltliche Prägungen von Dialogen in alltäglich gelebter Religion nicht erfassen. Weiterhin problematisch an diesem Modell ist der Umstand, dass zunächst das auseinander gerissen wird, was dann sekundär mit Mühe wieder zueinander gebracht werden soll. Die Rekonstruktion trennt zunächst Religion und Vernunft, vernünftige Gehalte von Religion werden dann erst sekundär durch das Nadelöhr eines absolut gesetzten Begriffs von einer bestimmten Rationalität rekonstruiert. Eine entscheidende Schwachstelle des mit rechtsphilosophischen Argumenten vorgetragenen Dialogmodells liegt aber schließlich darin, dass über Gehalte und Struktur religiöser Erfahrung nicht wirklich etwas ausgesagt ist, weil allein auf der Basis dieses Modell der eigentliche Kern von Religion nicht erschlossen ist und folglich gar nicht in den Dialog eingebracht werden kann. Solange man – trotz aller gegenteiligen Beteuerungen und Bewunderungen - auf Religion nur von außen schaut, partizipiert diese ja noch gar nicht am Dialog. Hier führen bereits die Überlegungen von H. Joas erheblich weiter, der die Grundstruktur religiöser Erfahrung unter Wahrung des Kommunikationsarguments im Begriff der „Selbsttranszendenz“ zu fokussieren versucht hat.¹²

3 Religionsdialoge in der Lebenswelt

Gerade um den Mangel an lebensweltlicher Erdung dieses ersten formalen Modells ein wenig abzuhelfen, blende ich in meine weiteren Überlegungen nun Hinweise aus empirischer Forschung ein. Damit wird zunächst kein Geltungsanspruch im Sinne gesellschaftlicher Großdiskurse verbunden. Gleichwohl können weitere Einsichten in konkrete Bedingungen konkreter Dialoge zutage tre-

¹² H.Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg 2004, insbes. 11ff.

ten. Insbesondere im Feld der empirischen Religionspädagogik sind international zahlreiche Projekte durchgeführt worden.¹³

Ich demonstriere die lebensweltorientierte Linie der Empirisch-theologischen Forschung am Thema Dialog anhand eines kleinen Projektes aus Norwegen. Vor einigen Jahren hat die norwegische Religionspädagogin Tove Nicolaisen unter dem Titel „Die glauben ja ganz ernsthaft“ eine Studie zur Begegnung christlicher Mehrheitskulturen mit dem Islam erstellt.¹⁴ Es geht dabei um den faktischen Umgang mit religiöser Pluralität im traditionell monoreligiösen Land. Inbes. im Ballungsraum Groß-Oslo haben hier in den letzten Jahren Einwanderungswellen aus Pakistan und Bangla Desh zu sozialen Verwerfungen, Konflikten und auch rassistischen Gewalttaten geführt.

Das Methodendesign der Arbeit kombiniert theoretische und empirische Elemente. Begegnungen zwischen Menschen und ihren religiösen Anschauungen rekonstruiert Nicolaisen anhand von halbstandardisierten qualitativen Interviews mit Angehörigen der ersten Generation Einwanderer, die bereits 10 Jahre oder länger im Land sind, also mit einer bi-kulturellen Lebenssituation auskommen müssen. Ausgewählt wurden solche Gesprächspartner, die innerhalb ihres Alltags freundschaftliche Beziehungen zu Menschen mit dem jeweils anderen religiösen Hintergrund haben, sodass von einer wirklichen *Begegnung* der Menschen ausgegangen werden kann.¹⁵ Menschen werden in Gespräche verwickelt, in den sie selber anhand von Begegnungssituationen mit Bekannten auf Konvergenzen und Divergenzen zu sprechen kommen.

Kernfragen im Forschungsansatz lauten hier: Was passiert, wenn Menschen christlicher Herkunft mit Menschen muslimischer Religion einander begegnen? Was passiert mit ihren religiösen Anschauungen, wie ändern sich Überzeugungen und Religionspraxis? Und weiter: Ist es schwer, heute in der weitgehend säkularisierten Gesellschaft Norwegens ein Christ oder ein Muslim zu sein? Zum alltagssoziologisch angelegten Ansatz zählt, dass die Interviews nicht mit der Frage nach dem wechselseitigen Verständnis der anderen Religion begonnen werden. Erst nach Gesprächsgängen zu handlungsbezogenen Themen wie reli-

¹³ Erforscht wurde z.B., welche Veränderungen an Werten und Normen bei Grundschulern ein konkreter Lernprozess liefert, der mittels strukturiertem Einsatz von e-learning verfuhr vgl. dazu Julia Ipgrave/Ursula McKenna, Values and Purposes: Teacher perspectives on the ‘building e-bridges’ project for inter faith dialogue between children across the UK, in: Cok Bakker /Hans Günter Heimbrock (Ed.), Researching RE teachers. RE teachers as researchers Series Religious Diversity and Education , Hamburg 2007 (im Druck). An anderer Stelle hat man Schüler befragt nach ihrer Sicht auf einen guten dialogfähigen Lehrer im Religionsunterricht; vgl. N. Fancourt, The “Dialogical” Teacher: Pupil’s Perceptions of good Teaching in Religious Education, in Bakker/Heimbrock a.a.O.

¹⁴ Tove Nicolaisen, De tror på ordentlig”. Muslimer og kristne møtes i Norge Analzse av en usynlig dialog, Hovedoppgave i kristendomskunnskap. Det teologiske Menighetsfakultet Våren 1990.

¹⁵ Im sample waren 14 Frauen und Männer im Alter zwischen 19 und 45 Jahren, 6 aus christlicher und 8 aus muslimischer Bindung (darunter Pakistani, Türkinnen, Kurden und Norweger.

giöser Praxis in Gebet, Fasten und Festtagen, Mitwirkung der Eltern an Weitergabe rel. Traditionen an die Kinder in der Familie, Ethik und Lebensführung kommen das Verhältnis zwischen Islam und Christentum sowie die religiöse Identität in der erfahrenen Begegnung zur Sprache.

Welche Resultate ergeben sich? Herausgearbeitet werden wichtige Ausgangsbedingungen für den Dialog über spezifisch religiöse Fragen, jedoch auch Einsichten darüber, wie Nicht-Experten eine als geglückt empfundene Begegnung verstehen. Ich nenne vier:

1. Im Alltag laufen Religionsbegegnungen nie abstrakt über Fragen nach Lehrkonsens und -dissens, sondern diese Begegnungen sind ihrerseits immer kontextuell situiert in Verbindung mit zwischenmenschlichen und kulturellen Kontexten. Diese sind zu charakterisieren mit Machtfaktoren rund um Mehrheits- und Minderheitskultur, um Immigrantensituation, Strategien der Gettobildung oder des „Integrismus“ auf der eine Seite, gekennzeichnet von Anpassungserwartungen und Missionsträumen auf der anderen Seite.

2. Die ausgewählten Gesprächspartner, Menschen ohne professionell-theologisches Dialoginteresse, haben gleichwohl im Alltag Erfahrungen mit Menschen der jeweils anderen Religionszugehörigkeit gesammelt. Dabei registrieren sie – in ihrem Sprachvermögen - Gemeinsamkeiten wie Unterschiede. Sie erwarten interessantere Gespräche über die Religionsgrenzen hinweg nicht mit Relativisten oder der Religion gänzlich Entfremdeten, sondern vor allem mit denen, die an ihrer eigenen Religion persönlich interessiert sind.

3. Aus den Begegnungen mit Freunden und Bekannten der je anderen Religion geht in der Regel keine völlig veränderte Auffassung der eigenen Religion hervor. Wichtiger ist allerdings, dass die GesprächspartnerInnen selbst bekunden, dass freundschaftliche Beziehungen es ihnen erst ermöglicht haben, Blicke hinter die kulturellen Klischees von Muslimen bzw. von christlichen Norwegern zu tun und die kulturelle Mitprägung dieser Stereotype zu verstehen. So hat eine türkischstämmige Muslimin bei ihren norwegischen Freundinnen entdeckt, dass ihr Ankunftsland nicht nur aus lauter religiös Indifferenten besteht. Deshalb kann sie sagen „Nun verteidige ich Christen (gegenüber Muslimen). Denn *„die glauben ja ganz ernsthaft.“*¹⁶

4. Die in der theologischen Diskussion immer wieder behauptete Position, Dialog mit anderen gefährde grundsätzlich die eigenen religiösen Überzeugungen, muss von den empirischen Befunden her in Zweifel gezogen werden. Jedenfalls die in freundschaftlichen Lebensbeziehungen situierten Dialoge differenzieren gegenseitige Kenntnisse und befördern Anerkennung des Anderen wie der eigenen Weltanschauung.

¹⁶ So die Interviewee Hulia bei Nicolaisen a.a.O. 146.

Diese kleine Studie liefert interessante Einsichten und Indikatoren für weiteren Klärungsbedarf. Im Zentrum steht die Einsicht: „Es sind immer Menschen, die sich begegnen, nicht Weltanschauungen oder Ideen“. Der Hinweis auf den Zusammenhang von Dialog und Begegnung ist ernst zu nehmen. Eine der Grenzen dieser Studie besteht allerdings darin, dass diese Begegnungs-These immer schon auf normativen Vorgaben basiert, die hier noch nicht explizit reflektiert sind. Eine zweite Schwäche besteht darin, dass vom methodischen Design her nur ein erster Schritt hin auf lebensweltlich gebundene Dialogpraxis getan wird. Denn in der Studie werden nicht lebendige Dialoge und Begegnungen, sondern nur deren Rekonstruktion *ex post* über erinnerte Praxis in Interviews ausgewertet.

Von dieser punktuell ansetzenden Studie aus können aber weiterreichende Überlegungen zum anthropologischen Verständnis von menschlicher Dialogpraxis entfaltet werden. Es lassen sich *ex negativo* eine Reihe von Missverständnissen benennen, welche mit Gewinn vermieden werden. Das beginnt mit der Einsicht, dass „Dialoge der Religionen“ nicht nur rekonstruierbar sind hinsichtlich gedanklicher Inhalte von Texten, sondern dass Dialoge stets in konkrete Begegnungen situiert sind, „Texturen“ aufweisen und einer „Partitur des Dialoges“¹⁷ folgen. Von „dem“ Dialog im Singular einer Kategorie kann deshalb auch auf der Ebene metakommunikativer Klärungen nicht gesprochen werden.

Ferner: Zu eng gedacht ist die Annahme, dass Dialoge zwischen Religionen auf der Basis fester Überzeugungssysteme verfahren, dass es zureichend wäre, ein *corpus* von Sätzen zu identifizieren, über das ein Austausch stattfindet. Ein Haken an dieser Annahme ist der ahistorisch gedachte Fixpunkt eines Glaubenssystems. Der Dialog-Gedanke selbst wie auch spezifische Praktiken des Dialogs verdanken sich aber stets sozial- und religionspolitischen wie globalen Kontexten.

Zu eng gedacht ist die Annahme, im „Dialog der Religionen“ seien Religionen als komplexe und globale Institutionen Subjekte des Dialogs. Ein solcher Ansatz vernachlässigt oder verdeckt die unterschiedlichen Ebenen, Instanzen, Personen mit je unterschiedlichen Kompetenzen und Machtpositionen der an Dialogen Beteiligten, vor allem aber suggeriert er die Möglichkeit eines dekontextualisiert fährbaren Dialogs oberhalb oder außerhalb von Lebenswelten. Das aber gibt es gar nicht.

Zu eng gedacht ist die Annahme, „Dialog der Religionen“ geschehe im Modus der „idealen Sprechsituation“ (a la Habermas), Dialog als Wortwechsel, Wort und Einspruch, wie im Ideal der akademischen Disputation vorausgesetzt. Alle

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 26.

vor- und außersprachliche Lebenspraxis, das Miteinander leibhaftig redender und schweigender, einander ansehender und sich gegenseitig „beriechender“ Menschen – oder auch das Fehlen dieser Komponenten - werden ausgeblendet.

All diese anthropologischen Perspektiven sind hilfreich für die Entfaltung eines an gelebten Dialogen orientierten Ansatzes. Jedoch allein von da aus lässt sich aber ebenso wenig ein gehaltvolles Dialogkonzept entwickeln, wie allein von der Bestimmung formaler Rahmenregeln. Dazu muß nun die Theologie vielmehr auch die Innenperspektive der Dialogpartner zur Geltung bringen.

4 Dogmatische Klärungen

„Dialoge der Religionen“ werden bekanntlich geführt über zentrale Inhalte von Religionen wie die verschiedenen Konzeption von Erlösung, die angemessenen Wege zur Wahrheit in einer religionspluralen Welt oder die auch Anschauung über menschliche Freiheit und göttliche Prädestination. Normative christlich-theologische Vorgaben des Dialogs der Religionen werde ich dabei jetzt nicht nur als Inhalte für Religionsdialoge umreißen. Denn bei der Rekonstruktion wesentlicher Elemente stößt man auf rekonstruierbare dialogische Strukturen des Glaubens. Ich nenne in perspektivischer Auswahl vier Gedanken.

4.1 Dialog-Ethik

Christliche Theologie aller Konfessionen erhebt zu Recht den Anspruch, dass ein spezifischer Dialogansatz aus dem christlichen Glauben einen eminenten gesellschaftspolitischen Zugewinn haben kann. In der letzten Woche hat der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Huber, in Hamburg in seiner Ansprache zum Thema „Dialog der Religionen“ deshalb nicht nur die bekannte Grundposition wiederholt, dass Dialog, christlich verstanden, nur in der Haltung des wechselseitigen Respekts der Partner geführt werden kann. Sondern er verwies auf den Zusammenhang von Respekt und Umgang mit Differenz: „Die Weise, in welcher die Religionen ihr Verhältnis untereinander klären und wie sie ihren Dialog gestalten, ist von enormer Bedeutung für die Frage, ob unsere Gesellschaft ihre Differenzen friedvoll klären kann oder nicht. Wir haben die Chance, den Dialog in Klarheit und im gemeinsamen Fragen nach der Wahrheit friedlich zu führen.“¹⁸ Und weiter: „Die Antwort kündigt sich vielmehr erst dann an, wenn die Religionen ihre Differenzen im Glaubensverständnis in einer Weise austragen können, die den Frieden nicht gefährdet, sondern stärkt.“ Mit den Stichworten „Wahrheit“ und „Differenz“ sind dogmatische Vorgaben einer bestimmten Dialog-Ethik des Respekts berührt.

4.2 Wahrheitsgewissheit und Perspektivität

¹⁸ W. Huber, Dialog der Religionen - Ansprache bei der Matthiae-Mahlzeit im Rathaus zu Hamburg 23. Februar 2007, http://www.ekd.de/vortraege/070223_huber_hamburg.html (download 28.02.2007)

Eine dieser Vorgaben für Dialoge betrifft den Wahrheitsgedanken. Um dem Dialog zwischen Religionen über Glaubenspositionen nicht von vornherein den Boden zu entziehen, auf dem diese dann substanziell überhaupt geführt werden könnten, muss in den Dialog die Erfahrung der Gewissheit der Wahrheit einbezogen werden. Das wird theologisch sachgemäß artikuliert im Begriff der Offenbarung Gottes. Dabei geht es um einen nicht von außen konstatablen objektiven Sachverhalt, sondern um eine Erfahrung, die „nur aus der Position dessen, dem sie zuteil geworden ist“¹⁹ bezeugt werden kann. Diese Wahrheitsgewissheit ist gleichwohl notwendig perspektivisch, weil sie gedacht und gelebt werden kann und muß „im Horizont der möglichen Absolutheitsansprüche anderer Religionen.“²⁰

4.3 Dialogisches Gottesverständnis

Die hebräische wie die christliche Bibel sind voll von Erzählungen, die von spannungsvollen Begegnungen und lebendigen Dialogen zwischen Menschen und Gott handeln. Erzählungen von Adam und Hiob über Paulus bis hin zu Martin Bubers „Dialogischem Prinzip“²¹ sprechen die Erfahrung an, dass Gott mit uns einen Dialog führt, und zwar in einer Relation des Erschlossenseins und Verborgenen-Bleibens. Die Vorstellung des Bundes als dialogische Beziehung der eigenen Gruppe mit einem lebendigen, gleichwohl transzendenten Partner Gott nimmt diese Dialektik auf.²² Sozusagen nur eine andere Ausdrucksweise der Erfahrung von Wahrheitsgewissheit kann also mit einem dialogisch-prozessualen Gottesverständnis angegeben werden. Dem dialogischen Gottesgedanken entspricht ein Verständnis von Wirklichkeit in der theologisch und religionstheoretisch zu explizierenden Kategorie der „Begegnung“. Bereits E. Brunner sprach in den 30er Jahren von Wahrheit als Begegnung²³. Und auch Joas legt seinen Begriff der „Selbsttranszendenz“ mit Verweis auf Begegnungserfahrungen aus.²⁴ Den Begegnungsgedanken hat P. Tillich²⁵ mit besonderer Prägnanz formuliert: „Wir begegnen der Realität – oder die Realität drängt sich uns auf... Die Voraussetzung der Theologie ist, dass es eine besondere Art und Weise gibt, in der sich uns die Wirklichkeit aufdrängt, die normalerweise ‚religiös‘ genannt wird.“²⁶

¹⁹ W. Härle, Dogmatik, Berlin (2.Aufl.) 2000, 109.

²⁰ Ebd.

²¹ M. Buber, Ziesprache, in: ders., Das Dialogische Prinzip, Gütersloh

²² Vgl. zum Problem u.a. F. Crüsemann, Fremdenliebe und Identitätssicherung, in: Wort und Dienst 19 (1987) 11-24 sowie H. Spieckermann, Die Stimme des Fremden im Alten Testament, Pastoraltheologie 83 (1994) 52-67.

²³ E. Brunner, Wahrheit als Begegnung, Zürich 1938.

²⁴ Joas, a.a.O. 18.

²⁵ P. Tillich, Das Problem der theologischen Methode (1947), in: ders., Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit. Ergänzungs- und Nachlassbände zu den GW IV, Stuttgart 1975, 19-35.

²⁶ Ebd.

4.4 Dialog und Differenz

Religion ist theologisch gesehen Ausdruck der Begegnung mit dem Anderen, mit Differenz und Fremdheit. Solche Bestimmung von Religion aus der Differenz klingt fremd, gehört doch in der Außen- und Innenperspektive zumindest christlicher Religion die Botschaft heilsamer Versöhnung, die Aufhebung der Differenz, das Überbrücken der Gegensätze. Aber mit dem Differenzmoment ist theologisch wie religionstheoretisch eben nicht der naiv-trotzige oder illusionär-imperiale Hang zur Konfrontation gemeint, sich um jeden Preis von anderen absetzen zu wollen. Es geht vielmehr darum, das theologische Paradoxon zu artikulieren, das Nicht-Identische, das eben die Mitte des christlichen Gottesbegriffs durchzieht. Um von da aus den Dialog mit anderen Religionen und vor allem mit anderen Menschen anzugehen.

Soweit vier zentrale Vorgaben christlicher Theologie zum Dialog. Sie entsprechen korrespondieren m.E. sachlich der oben begonnenen anthropologischen Analyse.

5 Begegnung und Differenz

Es ist sinnvoll, dass der Dogmatiker in seinen Sprachspielen argumentativ entfaltet, dass solche und andere Positionen „den Dialog mit anderen religiösen Überzeugungen“²⁷ qualifizieren müssen. Aber genau da greift die eingangs Frage nach dem Phänomen des Dialogs erneut. Die Praktische Theologie hat nun m. E. die Aufgabe, von diesen normativen Vorgaben aus den Lehrbeständen weiter zu fragen nach deren lebensweltlichen Explikationen. Diese praktisch-theologischen Aspekte sind mit in den dogmatisch-theologischen und religions-theoretischen Überlegungen in den gemeinsamen Reflexionsprozess zu „Dialogen der Religionen“ einzubringen, weil sie in den oben angesprochenen Phänomenen des Dialog außer und unter Austausch von Überzeugungen immer schon virulent sind. Aus diesen Überlegungen ergeben sich zugleich Impulse für die weitere dogmatische Reflexion.

5.1

So ist die soeben angesprochene Kategorie der Begegnung nur in lebensweltlich vertiefter Beschreibung als eine der Schlüsselkategorie für das weitere Verständnis von Dialog transparent zu machen. Das eine ruht auf dem anderen auf, wie man bereits an M. Bubers „dialogischem Denken“ ablesen kann.

Eine Begegnung ist eine soziale Situation, in welche das Individuum in einer speziellen Weise verwickelt ist. Es ist ein „Ich“, welches dabei mit jemanden oder einem Etwas mehr oder weniger engen Kontakt hat. Begegnung findet nicht nur im Kopf statt, sondern setzt ein ganzes Leib-Subjekt voraus, das sich

²⁷ Härle, a.a.O. 577.

mit Sinnen und Fühlen und mit dem Angesicht jemandem zuwendet²⁸. Begegnung setzt Kontakt „von Angesicht zu Angesicht“ voraus, Zuwendung „en face“, man kann niemandem begegnen, indem man ihm den Rücken kehrt. Begegnung impliziert immer ein Moment oder Element von Andersheit, Fremdheit oder gar Opposition.²⁹ Viele indogermanische Sprachen verweisen mit ihrer Etymologie auf dieser Widerständige: „Be-Gegnung“, „en-counter“, „en-contrar“, „in-contrare“, „ren-contre“, „ont-moeting“ „møte“³⁰.

Insbes. Begegnungen zwischen Menschen setzen den Einstellungswandel von der distanzierten Observation einer fremden Person hin auf die Anerkennung des Anderen als Subjekt voraus. Der Philosoph M. Buber hat in seinen Arbeiten eine profunde Analyse dieser Struktur der Begegnung als Beziehung von „Ich und Du“ vorgelegt³¹. „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“³² Nach Buber ist der andere Mensch der Mensch das „mir entgegen“³³, kommende Wesen par excellence. Kontakt mit der dinglichen Welt führt zu Kontakt mit Objekten, zu „Ich-Es-Relationen“. In der Ich-Du-Relation gilt nicht mehr Konkurrenz, (entweder Ich oder Du), sondern Anerkenntnis der Differenz zwischen beiden, die einander begegnen, was zu einem Dritten, eben dem Ereignis der Begegnung führt und zu engerem Kontakt zwischen den beteiligten Menschen führt.

Ich füge hinzu: Keine irdische Begegnung zwischen Menschen realisiert kompletten und totalen Kontakt. Zur menschlichen Weise der Begegnung zählen Momente der Er-schließung wie gleichzeitig der Ver-schließung, die Spannung zwischen Elementen intimer Nähe und dem Innewerden der Gebrochenheit solcher Nähe. Auch deshalb dauert die Differenz zwischen Ich und Du an, wenn auch vielleicht von einem tieferen Qualität der annähernden Begegnung her.

Begegnung ist ein Gerichtsein des Menschen auf die Wirklichkeit, jedoch nicht im Sinne der Ausrichtung auf spezifische inhaltlich bestimmbare Objekte, sondern eher im Sinne einer bestimmten Haltung gegenüber der Wirklichkeit. Begegnung ist eine besondere Art der Inter-Aktivität. Mit dem niederländischen Biologen und Phänomenologen Buytendijk kann sie als Modus „zweifacher Intentionalität“ klassifiziert werden, die aktive und erleidende Verhaltenselemente in sich vereinigt.³⁴ Man kann keine Begegnung herstellen, sondern lässt sich in sie verwickeln. Die Begegnung, welche doch ein Subjekt voraussetzt, erfordert

²⁸ Die Einsicht, dass solche gesamtpersonale Zuwendung auch im Kontakt mit blinden Menschen gelingen (und misslingen) kann, ist den autobiographischen Reflexionen J.M. Hulls zu danken, vgl. ders., Im Dunkeln sehen. Erfahrungen eines Blinden, München 1992.

²⁹ Cf. F. J. Buytendijk, Zur Phänomenologie der Begegnung, in: Eranos-Jahrbuch XIX Zürich 1950, 431-486.

³⁰ Auch im holländischen bzw. in den skandinavischen Sprachen gibt es das Moment des Entgegen-Stehens.

³¹ M. Buber, Ich und Du (1923) in: Das Dialogische Prinzip, 4. Aufl. Heidelberg 1979.

³² Ebd. 15

³³ M. Buber, Begegnung, Autobiographische Fragmente, Heidelberg 1986, 83.

³⁴ Buytendijk beschreibt diese Ambiguität präzise als „Tun und Erleiden: „etwas tun, sich auf das Andere zu-greifend richten und ein sich selbst Hingeben, in der Weise, dass etwas an uns geschehen kann“ Buytendijk, 450.

gleichermaßen die Fähigkeit der Person, einen Schritt von sich weg zu machen und in Austausch mit einem Anderen. Im Effekt bringt die Begegnung jedoch nie Auflösung des Ichs und seines/ihrer Personenzentrums, eher deren Transformation.

Diese anthropologische Analyse von Begegnung reicht über den engeren Aspekt sog. Religions-Dialoge zwischen expliziten Traditionen hinaus, hat gleichwohl für das Verständnis von Dialog der Religionen große Relevanz.³⁵ Sie ist aber anschlussfähig sowohl an die dogmatischen Überlegungen wie auch, auf andere Weise, zugleich anschlussfähig an die Religionswissenschaft. Die Religionsphänomenologie von R. Otto bis C. Colpe. Denn diese Disziplin hat die Analyse ihres zentralen Gegenstands immer wieder auf die *Begegnung* mit dem Heiligen zugespitzt.³⁶

5.2

Begegnung mit dem Anderen impliziert theologisch wie ethisch die Erfahrung der Differenz. Deshalb ist es sinnvoll, mit einem differenztheologisch angelegten Gottesbegriff auch die anthropologische Dynamik und Genese von Erfahrungen mit dem Anderen als dem Fremden einzubeziehen. Denn unbewusste Harmoniesehnsüchte und Trennungängste prägen Vorerwartungen an Dialoge der Religionen in erheblichem Maße. Eine Studentin sagte in einem Seminar: „Wenn man über Differenzen spricht, geht gleich wieder alles auseinander. Wenn man über Gemeinsamkeiten spricht, besteht überhaupt die Chance, dass man zusammenfindet.“

Umgang mit Differenz entwickelt sich im Prozess menschlicher Identitätsbildung. Als instinktentbundenes Wesen ist der Mensch zwar nicht auf Einpassung in eine einzige "Umwelt" fixiert, aufgrund seiner Lernfähigkeit verfügt er vielmehr über eine weitreichende Anpassungsfähigkeit an kulturell höchst unterschiedliche Lebenswelten. Aber diese Kapazität ist begrenzt. Zu den strukturellen, kulturübergreifenden Problemen insbesondere der Entwicklung zählt die Reifung der Person dadurch, daß man/ frau bewußter entscheidend einige Stücke der Tradition ins eigene Ich integriert, zum "Wir" kommt, genauso aber anderes verwirft und ablehnt. Identitätsbildung erfordert also immer auch Abgrenzung vom Gegenüber, mit dem man eben nicht identisch ist. Und das ist ein interaktiver Prozess mit Zustimmungen und Abgrenzungen von beiden Seiten.

³⁵ B. Fuchs, *Eigener Glaube – fremder Glaube. Reflexionen zu einer Theologie der Begegnung in einer pluralistischen Gesellschaft*, Münster 2001.

³⁶ Vgl. D. Schwartz, *Begegnung mit Gott. Der Ertrag von Rudolf Ottos Arbeit am Religionsverständnis für den Gottesdienst*, 1997. Otto's Schüler G. Mensching konstatierte „Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.“ ; vgl. C. Colpe, *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*, Frankfurt/M. 1990.

Lebensgeschichtlich sehr früh bildet sich ein affektiv getöntes ambivalentes Bild vom Fremden. Einerseits ist es im Sinne der Abwesenheit schützender elterlicher Bezugspersonen von Angst besetzt. Andererseits weckt es Neugier und Faszination auf das, was jenseits vertrauter Bilder auftaucht. Und diese emotional spannungsreiche Vorstellung des Fremden erfüllt von früh an psychohygienisch wichtige Funktionen zur Regulierung psychischer Spannungen, individuell wie kollektiv gesehen. Vorstellungen vom Fremden sind also für Menschen ebenso unerlässlich wie gefährlich. Sie ermöglichen Autonomie, gewähren Sicherheit durch Abgrenzung und ermöglichen Differenzierungsleistungen.

Die genauere Reflexion auf anthropologische Aspekte von Erfahrungen der Begegnung und der Differenz führt zurück an normative Überlegungen, hier wäre deshalb der erneute Durchgang durch dogmatische Fokussierungen notwendig.

6 Zur Praxis des Dialogs am Beispiel religiöser Erziehung in der Schule

Der Praktischen Theologie kommt schließlich im arbeitsteiligen System der theologischen Disziplinen auch die Aufgabe zu, am jeweiligen Problemfeld oder Thema zu sinnvoller Praxis anzuleiten. Wenn es zutrifft, dass Dialoge der Religionen immer situiert stattfindet, ob im Alltag oder in professionellen Settings, dann kann solche Richtungsanzeige für sinnvolle Dialog-Praxis nur je konkretisiert für bestimmte Kontexte geschehen. Ich wähle dazu das Feld des Religionsunterrichts (= RU) in der staatlichen Schule, einem in Deutschland maßgeblichen Praxis-Feld der Vermittlung von Dialogfähigkeit und zugleich eine der Schnittstellen im Sinne des Habermasschen Dialog-Modells zwischen kirchlicher und gesamtgesellschaftlicher Sphäre. Die rechtlichen Strukturen von Religionsunterricht unterscheiden sich im Kontext Europas beträchtlich³⁷. Die theologische wie erziehungsphilosophische Basis besteht nach weitem Konsens in der anspruchsvolleren Fachdiskussion in Europa in einem Bildungsbegriff. Dieser schließt die drei Grundmomente ein

- Öffnung zur Welt
- Öffnung zur Transzendenz
- Öffnung zur eigenen Identität.³⁸

RU auf dieser Basis soll zu dialogischem Denken beitragen, alle drei Grundelemente zeigen ihrerseits eine dialogische Struktur (Öffnung zur Welt durch Dialog mit der Welt usw.). Zu den anerkannten Grundzielen vieler religionspädagogischer Konzepte in multireligiösen Gesellschaften zählt dasjenige, dass Schüler nicht nur informiert und urteilsfähig in Bezug auf die eigene religiöse Tradition

³⁷ Vgl. dazu eingehender H.-G. Heimbrock, Religionsunterricht im Horizont Europas. Einführung in die kontextuelle Religionsdidaktik, Stuttgart 2004.

³⁸ Vgl. zum ganzen H. Peukert, Bildung als Wahrnehmung des Anderen, in: I.Lohmann/W.Weiß (Hg.), Dialog zwischen den Kulturen: Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, Münster u.a. 1994, 1-14.

werden, sondern auch mit der religiösen Dimension der Kultur insgesamt und dann auch mit den Unterschieden zwischen Religionen.³⁹

Wie kann man nun aber sinnvolle Lernschritte arrangieren, ohne die Zerbrechlichkeit in der Begegnung mit der Wirklichkeit auszuschließen, ohne das auszublenken, was sich nie und nimmer unbeschädigt in strategisches Handeln eines Lehrers gegenüber seinen Schülern transformieren lässt. Solche Reserve ernst zu nehmen, verbietet es, nun fröhlich Programme oder Module für Religionspädagogik des Dialogs „Begegnung“ abzufassen. Ich bescheide mich mit weniger, notiere zum Schluss einige Voraussetzungen, Ziele und Kriterien angemessener religionspädagogischer Praxis.

1. Nimmt man Dialog als Begegnung mit dem Anderen ethisch wie theologisch ernst, so folgt für den RU, dass er mehr sein muss als um sich selber kreisende Betrachtung kindlicher Spiritualität, welche ihrerseits eher motiviert ist von der Angst, Kinder nicht zu „manipulieren“ und ihnen keine fremden Gedanken von Erwachsenen zu offerieren. Solche Modelle werden gegenwärtig in England offeriert, z.T. bestimmen sie auch (m.E. in illusionärer Weise) Anliegen des LER-Modells in Brandenburg. Ein an Begegnung orientierter RU darf nicht darauf beschränkt bleiben, nur die Erfahrungen und Einsichten zu wiederholen, die der Schülerinnen und Schüler bereits außerhalb des institutionellen Lernzusammenhangs gemacht haben.⁴⁰

2. Begegnung im oben entfalteten Sinn erfordert religiöses Wissen zu lehren, erfordert Anbahnung „religiöser Lesefähigkeit“ (A. Wright)⁴¹. Dialoge, die in Begegnungen gründen, dürfen nicht inhaltsleer und sprachlos bleiben, sondern müssen mit Botschaften der Religionen verbunden werden, mit autoritativen Texten der Religionen. Sie bleiben gleichwohl immer aber auch auf Personen bezogen, die solche Texte und Traditionen verkörpern.

3. Eine am Phänomen Begegnung orientierte Bemühung um Dialog fördernden RU bringt Klärungen über das dialogische Profil im RU. Die Lehrpläne in verschiedenen Ländern Europas beschränken den RU darauf, etwas über andere Religionen zu lernen. In der gleichen Richtung soll es im RU insofern „dialogisch“ zugehen, als dort „Dialoge zwischen den Weltreligionen“ angebahnt werden sollen. Demgegenüber muss auch realitätsorientierter RU von der Ein-

³⁹ H.-G.Heimbrock/Chr. Scheilke/P. Schreiner (Ed.), Towards Religious Competence. Diversity as a Challenge for Education in Europe, Münster 2001

⁴⁰ Eine gewissen Tendenz in solcher Richtung ist in dem von C. und J. Erricker vorgeschlagenen Konzept „Reconstructing Religious, Spiritual and Moral Education, London, 2000 Routledge/Falmer. Nicht zu übersehen; vgl. Zur kritischen Diskussion dieser Position R. Jackson, Religious Education in the Context of Debates about Modernity and Post-modernity, 2001.

⁴¹ A. Wright, Language and Experience in the Hermeneutics of Religious Understanding, in: British Journal of Religious Education, 18/3 (1996), 166–80.

sicht Nicolaisens ausgehen: „Es sind immer Menschen, die sich begegnen, nicht Weltanschauungen oder Ideen“⁴². Wenn das gilt, dann bleibt zwar Lehren und Lernen das Geschäft des RUs, aber bezieht Prozesse auf Begegnung mit anderen Menschen und deren gelebter Religion, deren Überzeugungen über Leben und Tod, Frieden und Hoffnung mit ein.

4. Diese Dialoge verlangen Raum, in dem auch Schüler und Schülerinnen lernen, ihre eigenen Überzeugungen und Werthaltungen – in aller Vorläufigkeit, auszudrücken. Das impliziert über beschreibende Religionskunde hinaus den Bezug des Lernprozesses auf Wahrheitssuche, auf Argumente für und wider die Geltung von Sätzen. Begegnung suspendiert keinesfalls die „Orientierung an der Sache“ und die darin gestellte Wahrheitsfrage, hilft dagegen eher, Absolutismus wie Relativismus zu verhindern. Es ist „wenig sinnvoll, sich darüber zu streiten, was einen Vorrang hat, die Lebenswirklichkeit der Teilnehmer oder die ‚Sache‘; beide bringen sich vielmehr wechselseitig hervor. Auch die Lebenswirklichkeit der Teilnehmer liegt ja nicht zutage, sondern muss in der Begegnung mit Sachverhalten zur Sprache gebracht und gedeutet werden. Wir können nur didaktisch von der Subjektseite wie von der Objektseite aus zurückfragen, was die Begegnung möglichst optimal fördert.“⁴³

5. Auch der Differenzansatz muss schließlich in den Unterricht eingebracht werden. Das scheint für eine am Dialog orientierte Erziehung, aber auch alltäglicher Bedrohung fremder Menschen auf den ersten Blick befremdlich. Aber pädagogisch wie religionspädagogisch sind zur Förderung der Identitätsbildung nicht nur Verständigungs-, sondern auch Entfremdungsprozesse in Betracht zu ziehen.

Die Vision M. Buber von „echten Religionsgesprächen“ scheint mir auch in der religiösen Erziehung in aller Utopie fruchtbar. „Dann ...wird sich die echte Gemeinschaft weisen, nicht die eines angeblich in allen Religionen aufgefundenen gleichen Glaubensinhalts, sondern die der Situation, der Bangnis und der Erwartung.“⁴⁴

⁴² T. Nicolaisen, „De tror på ordentlig“ a.a.O.

⁴³ P. Biehl, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen und das Problem der Bildung a.a.O. 73.

⁴⁴ M. Buber, Zwiesprache, in: ders., Dialogisches Denken, 149.