

Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am
Main

Paradigmen des Streitens für einen
Dialog des Friedens
am Beispiel der christlich-islamischen Beziehungen

Essay im Rahmen der Studienwoche „Christlich-islamische Beziehungen im europäischen
Kontext“

Herbst 2022

Chiara Pohl

Religionswissenschaften (HF), Empirische
Sprachwissenschaft (NF)
Bachelor of Arts
3. Fachsemester

chiara.pohl@stud.uni-frankfurt.de
Eingereicht am: 14.11.2022

Paradigmen des Streitens für einen Dialog des Friedens

„Ein Gespräch setzt voraus, dass der andere Recht haben könnte.“¹

—Hans-Georg Gadamer

Schon seit Jahrhunderten sind Gruppen, Gebiete und Staaten keine homogenen Räume und von hoher weltanschaulicher Diversität geprägt.² In einer modern verstandenen Demokratie³ müssen alle gesellschaftlichen Akteur*innen miteinander reden, um das gemeinsame Leben zu gestalten und Räume auszuhandeln. Sich gegenseitig zu respektieren, Perspektiven des Anderen zu kennen und sich auszutauschen, reicht dabei nicht immer – denn vor allem im gesellschaftlichen-politischen Kontext sind die allermeisten Fragen und Probleme nur durch Kompromisse lösbar, für die beide Seiten ihre ursprüngliche Position verlassen müssen.

Beispielhaft soll hier der Dialog zwischen den Religionen Christentum und Islam untersucht werden, um mögliche fruchtbare Paradigmen für zielorientierte Streitgespräche herauszuarbeiten.

Zunächst werden dafür historische Beispiele des christlich-islamischen Dialogs herangezogen. Anhand des Werkes „Disputatio Christiani et Saraceni“, das vom christlichen Mönch Johannes von Damaskus verfasst wurde, wird aufgezeigt, welche Funktionen ein Dialogparadigma im 8. Jahrhundert verfolgte und welche hermeneutischen Prinzipien dort (nicht) umgesetzt wurden.

Könnte ein derartiges Gesprächsmuster auch noch in heutigen Zeiten dienlich sein? Zunächst wird das historische Zeugnis der rezenten Dialogpraxis gegenübergestellt. Im Folgenden werden drei interreligiöse Dialogformen idealtypisch nach ihrer Zielsetzung unterschieden: Das Verstehen des anderen Glaubens, die theologische Wahrheitsfindung und das Beantworten gesellschaftlicher und alltagsrelevanter Fragen. Danach folgt ein Sachbeispiel für letztere Form; anhand einer Vorlage für ein mögliches produktives Streitgespräch werden Perspektiven und Hindernisse im Dialog antizipiert. Kritisch reflektiert werden dabei die Tragweite und Aussagekraft des ausgehandelten Kompromisses.

¹ Sturm, Thomas: »Rituale sind wichtig« Hans-Georg Gadamer über Chancen und Grenzen der Philosophie, in: <https://www.spiegel.de/kultur/rituale-sind-wichtig-a-3b542daf-0002-0001-0000-000015737880> (13.11.2022)

² Vgl. Welsch, Wolfgang: Transkulturalität, Beitrag in: Institut für Auslandsbeziehungen (Hrsg.): Migration und Kultureller Wandel, Schwerpunktthema der Zeitschrift für Kulturaustausch, 45. Jg. 1995/1. Stuttgart, S.41f.

³ Vgl. Schumann, Frank: Antidemokratische Demokratiekritik: Zum Demokratieverständnis politischer Empörungsbewegungen, in: <https://www.idz-jena.de/wsdet/wsd3-7/> (13.11.2022)

Schlussendlich fassen drei Thesen die im Essay aufgeworfenen Perspektiven zusammen, welche Leitkonzepte für einen „Dialog des Friedens“ beinhalten.

Der diesem Essay zugrunde liegende Religionsbegriff folgt dem funktionalistischen Systemansatz von Niklas Luhmann.⁴

Hermeneutische Reflexionen orientieren sich ex- und implizit an den Begrifflichkeiten Hans-Georg Gadamer, welche in seinem Hauptwerk „Wahrheit und Methode“ eingeführt werden, hier deswegen eine kurze Erläuterung:

Das *Vorverständnis* stellt einen immer wieder zu korrigierenden Verstehensentwurf dar. Verstehen ist nach Gadamer *Teilverstehen*. Dieses Vorverständnis hat ein Individuum dadurch erworben, dass es in einer bestimmten Rezeptionstradition steht. Die Reflexion dieses Vorverständnisses wird damit als *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* bezeichnet. Im Verstehensprozess findet zudem eine *Horizontverschmelzung* statt; die klaren Grenzen zwischen Subjekt und Objekt; Eigenem und Fremdem verschwimmen.⁵

Anmerkung der Autorin: Thema und Inhalt dieses Essays sind aus meinen Erfahrungen während der christlich-muslimischen Studienwoche erwachsen. Ich betrachte die Ideen und Darstellungen vorrangig als Verarbeitung von bisherigen Eindrücken und Studieninhalten zum christlich-muslimischen Dialog, in die ich die vielfältigen thematischen Impulse der Studienwoche einzugliedern versuche – und als Antwort auf die Frage: Wie geht es jetzt nach der Studienwoche für mich weiter im interreligiösen Dialog; was kann ich daraus mitnehmen? Ich selbst habe mich als christlich gefärbte Agnostikerin und Studentin der Religionswissenschaft häufig in einer Mittlerrolle im Dialog zwischen den Religionen wiedergefunden, wobei ich mich dennoch ab und zu frage, wie und wo es mir dennoch möglich sein könnte, interreligiös „mitzustreiten“ und aktiv Position zu beziehen.

1. Frühe Konfrontationen: Ein fiktives Religionsgespräch nach Johannes von Damaskus

Johannes von Damaskus (gest. ca. 750 /128⁶)– oder auf Arabisch: Yahya ibn Mansur gilt als einer der ersten prominenten Gelehrten, die sich intensiver mit christlich-muslimischem Dialog auseinandersetzten. Er verbrachte einen Großteil seines Lebens als christlicher, damaszenischer

⁴ Vgl. Wrogemann, Henning: Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie, LETh 10, Leipzig 2020, S.98ff.

⁵ Vgl. Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2. Aufl., Tübingen, 1965, S.275-290.

⁶ Vgl. Sahas, Daniel J.: John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites", 1972, S.48.

Beamter unter arabischer Verwaltung, zog sich jedoch im höheren Alter in ein Kloster zurück und widmete sich dem theologisch-apologetischen Schreiben.⁷ Auf dem Konzil von Nicäa unter anderem für „sarazenische Meinungen“⁸ nach seinem Tod exkommuniziert, was später jedoch wieder revidiert wurde.⁹ Im Folgenden werden Auszüge aus seinem Werk „Disputatio Christiani et Saraceni“ analysiert. Das Original ist auf Griechisch verfasst.

Der Christ wurde von einem Sarazenen gefragt: "Wer, sagst du, ist der Urheber von Gut und Böse?"

Der Christ: "Wir sagen, dass niemand außer Gott alles Gute tut. Aber er ist nicht der Urheber des Bösen.

Der Sarazene antwortete: "Und wer, sagst du, ist die Ursache des Übels?".

Der Christ: "Offensichtlich ist das derjenige, der aus freiem Willen ein Verleumder ist, und wir Menschen".¹⁰

Gleich zu Beginn des Traktats wird deutlich, wer hier Fragen stellt und wer sie beantwortet. Das Gespräch ist asymmetrisch; Der „Christ“ wird als weise dargestellt, der „Sarazene“ als unwissend.

Der Christ: "Als Gott sagte: Du sollst nicht stehlen, nicht Unzucht treiben, nicht töten, wollte er da, dass wir stehlen, Unzucht treiben und töten?"

Der Sarazene: "Natürlich nicht! Denn wenn er es gewollt hätte, hätte er nicht gesagt: "Du sollst nicht stehlen, nicht Unzucht treiben und nicht töten.

Der Christ: "Ehre sei Gott! Mit Ihrer Antwort haben Sie zugegeben, was ich meine. Sehen Sie, Sie räumen mir ein, dass keiner von uns ohne Gott aufstehen oder sich bewegen kann (...)

Der Sarazene verstand und staunte und sagte: "So ist es wirklich"¹¹

Das Gegenüber ist eine Projektionsfläche des Christen: Bereits Gesagtes wird lediglich reproduziert. Komplexen Ausführungen wird zugestimmt; der Verstehensprozess vollzieht sich lediglich einseitig.

Frage ihn auch: "Welchen [Namen] erhält Christus in Ihrer Schrift? Möglicherweise will er dich etwas anderes fragen, um dir aus dem Weg zu gehen. Antworte ihm nicht, bis er deine Frage beantwortet!

Er wird keine andere Wahl haben, als Ihnen zu antworten: "In meiner Schrift ist Christus 'Geist' und 'Logos Gottes' genannt."¹²

⁷ Vgl. Sahas, 1972, S.43ff.

⁸ Ebd. S.4

⁹ Vgl. ebd. S.42

¹⁰ Übersetzung aus: Sabe Andreu, Pedro: San Juan Damasceno, 'Diálogo entre un sarraceno y un cristiano', Madrid, 2014, S.141.

¹¹ Ebd., S.148.

¹² Ebd. S.149f.

Fragen werden vom „Christen“ nicht aus tatsächlicher Neugier gestellt, sondern in der Absicht, den Gegner rhetorisch einzuengen. Außerdem lässt sich feststellen: Kenntnisse über die „Schrift“ des „Sarazenen“ werden verwendet, um dessen Reaktion zu antizipieren.

Und er wird vor dir fliehen, weil er dir nichts zu antworten hat, denn nach Ansicht der Sarazenen sind diese Aussagen ketzerisch, höchst verabscheuungswürdig und müssen beseitigt werden. Und wenn du ihn bei den anderen Sarazenen denunzieren willst, wird er große Angst vor dir haben.¹³

Der Sarazene, stark bewundernd und verwirrt, hatte dem Christen keine Antwort zu geben und zog sich zurück, ohne ihn mehr anzugreifen.¹⁴

Am Ende des Dialogs bleibt die Position des „Christen“ unangefochten; er geht klar als der rhetorische Sieger hervor. Der „Sarazene“ ist allgemein emotional, eigentlich stets sprachlos und verrennt sich mit weiteren Fragen; der „Christ“ dagegen verhält sich die ganze Zeit über ruhig und sachlich. Es handelt sich hierbei um akademisch elaborierte Apologetik. Das Gespräch ist stereotypisch angelegt; Religionen bzw. Glaubensrichtungen prallen als homogene Entitäten aufeinander. Kontextualisieren wir das Werk mit Biographie und weiteren Schriften des Mönches und ehemaligen Verwaltungsbeamten Johannes von Damaskus, so lässt sich in diesem Dialogmuster ein möglicher Versuch erkennen, arabische Christ*innen rhetorisch gegen den im 8. Jahrhundert vorherrschenden Konversionsdruck der „Sarazenen“ zu rüsten. Johannes von Damaskus entwarf das Dialogmuster höchstwahrscheinlich in der gleichen Absicht wie sein Hauptwerk, die „Quelle der Erkenntnis“: Er schrieb, „damit die Wahrheit durch ihre Abgrenzung gegenüber der Lüge deutlicher hervortritt.“¹⁵

2. Gegenüberstellung: Fortschritt unserer Dialogfähigkeit im 21. Jahrhundert

Wie können wir also aus heutiger Sicht auf das 1200 Jahre alte Schema blicken? Das asymmetrische Gespräch ist eigentlich kaum als DIALOG zu verstehen, der durch beidseitiges „Sprechen und Zuhören“¹⁶ gekennzeichnet ist. Das Betreiben von Apologetik entspricht darüber hinaus nicht mehr dem vorrangigen Ziel des interreligiösen Dialogs; die Agenda der Konversion hat im Feld interreligiöser Aktion massiv an Angemessenheit und Relevanz

¹³ Sabe Andreu, 2014, S.150f.

¹⁴ Ebd., S.159.

¹⁵ Markov, Smilen: Die metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus. Historische Zusammenhänge und Strukturtransformationen. Leiden, 2015, S.85.

¹⁶ Vorwort, in: Meissner, Volker/ Affolderbach, Martin/ Mohagheghi, Hamideh/ Renz, Andreas (Hrsg.), Handbuch christlich-islamischer Dialog : Grundlagen, Themen, Praxis, Akteure, Freiburg [u.a.] 2014, S.12.

verloren.¹⁷ So müssten wir zumindest in demokratischen, pluralen Gesellschaften in ganz anderer Weise Dialog führen als damals im 8. Jahrhundert - oder?

Ein Blick in die mediale Landschaft heutiger pluraler Gesellschaften wie Deutschland oder den USA verrät: Reduktive Konstruktionen von Fremd- und Feindbildern sind kein überwundenes Relikt der Vergangenheit, sondern gesamtgesellschaftlich verbreitete Praxis. Auch wenn christlich-muslimische Beziehungen sich abhängig vom sozialen Kontext jeweils anders ausgestalten, werden auf beiden Seiten polemische Verteidigungshaltungen eingenommen, die unter anderem zu Radikalisierung führen.¹⁸

Zunächst muss also reflektiert werden: Wie kann interreligiöser Dialog zu einem demokratischen, pluralen Miteinander beitragen? Welche Zwecke verfolgt interreligiöser Dialog heutzutage vorrangig? Grob lassen sich Zielsetzungen folgendermaßen einteilen: 1) Das Verstehen „des Anderen“ 2) theologische Wahrheitsfindung und 3) Verständigung über einen gesellschaftsbezogenen, praktischen Sachverhalt.

1) Verstehen „des Anderen“

Hinter einem Dialog mit einem Verstehen allgemeiner Natur als Ziel, steckt die Absicht, sich zunächst über die Logiken, Bilder, Begrifflichkeiten der jeweils anderen Tradition klarer zu werden. Nach Systemtheoretiker Luhmann würde man sich der „Entschlüsselung“ des fremden Codes widmen; scheinbar kontingente Glaubensformen und Praktiken werden durch Erklärungen und Narrative sinnstiftend miteinander verwoben.¹⁹

Beispiele für diese vorrangig interrogative Form des Dialogs, bei dem es darum geht, Unklarheiten, Unsicherheiten über das Andere“ nach und nach zu minimieren, wären:

An Muslim*innen: Welche Bedeutung hat das Opfer beim Opferfest? Wie verträgt sich das Konzept der Abrogation einzelner Passagen im Koran mit der Allmacht Gottes?

An Christ*innen: Wie kann Jesus gleichzeitig Mensch und Gott sein? Wie sind direkte Widersprüche in den Evangelien der Bibel zu erklären?

¹⁷ Vgl. Ghaemmagimmi, Sayed Abbas Hosseini / Görrig, Detlef: Den Glauben bezeugen: Zum Verhältnis von Dialog und Mission, in: Meissner, Volker/ Affolderbach, Martin/ Mohagheghi, Hamideh/ Renz, Andreas (Hrsg.), Handbuch christlich-islamischer Dialog, Grundlagen, Themen, Praxis, Akteure, Freiburg [u.a.] 2014, S.239.

¹⁸ Vgl. Gantke, Wolfgang: Dialog der Religionen. Eine Illusion?, in: Müller Tobias / Schmidt, Karsten/ Schüler, Sebastian (Hrsg.), Religion im Dialog : interdisziplinäre Perspektiven - Probleme - Lösungsansätze, Göttingen 2009,S.179ff.

¹⁹ Vgl. Wrogemann, Henning: Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie, LETH 10, Leipzig 2020, S.100.

Diese Form des Dialogs kann als nicht obligatorischer, aber produktiver Vorlauf für die folgenden betrachtet werden.

2) Theologische Wahrheitsfindung

Diese Form des interreligiösen Dialogs geht vom Ansatz des Inklusivismus²⁰ aus: Die Religionen teilen sich prinzipiell die gleiche Gottheit und können nun darüber streiten, wie diese beschaffen und zu verehren ist. In diesem Feld könnten beispielsweise folgende Punkte diskutiert werden: Umgang mit Nicht-Gläubigen / Heilserwartung, Frage nach der Theodizee (Gerechtigkeit Gottes), Wege göttlicher Offenbarung. Diese Dialogform hat vor allem auch im interkonfessionellen / ökumenischen Dialog hohe Relevanz.

3) Verständigung über einen gesellschaftsbezogenen, praktischen Sachverhalt

Im Gadamerischen Sinne ist Verstehen immer Sachverstehen – und er hat das Ziel eines Dialogs mit dem „Einverständnis in der Sache“ betitelt.²¹

Diese Art des Gesprächs hat die Diskussion und im besten Fall auch die Lösung gesellschaftlicher, praktischer Fragen und Probleme zum Zweck. Streit und Widersprüche sind hier nicht nur erwünscht, sondern zwingend notwendig: Das am Ende ausgehandelte Ergebnis sollte im demokratischen Sinne eine möglichst große Zahl an gesellschaftlichen Akteur*innen repräsentieren.

Hierbei diskutieren die Dialogteilnehmenden nicht primär „mit Gott auf der Zunge“. Stattdessen nutzen sie vor allem rational das ihnen von ihrer Religion /Tradition bereitgestellte Wertesystem sowie auch die kollektiven Erfahrungen derselben auf individuelle Weise, um eine Antwort auf die Frage geben zu können.

So ist es natürlich wertvoll, Dialogform 1 bereits durchlaufen zu haben:

Durch das Kennen sowohl der eigenen, als auch der fremden Innenlogik wird eine interreligiöse Diskussion um konkrete Sachverhalte, wie bspw. „ethische Kriegsführung“, „Trennung von Staat und Religion“ (wahrscheinlich) sehr viel empathischer, dynamischer und produktiver.

Darüber hinaus ist das zu einem bestimmten Thema vorhandene Material bzw. kulturelle Gedächtnis in den unterschiedlichen Traditionen nicht immer gleich ausgeprägt. Das heißt: Es

²⁰ Vgl. von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn 2012, S.88f

²¹ Vgl. Kapsch, Edda: Verstehen des Anderen. Fremdverstehen im Anschluss an Husserl, Gadamer und Derrida, Berlin, 2007, S.89.

bietet sich hier auch die Möglichkeit, auf Denkformen und kollektive Erfahrungen, die man aus der ursprünglich „fremden“ Perspektive rezipiert hat, zurückzugreifen, ohne deren „theologische Wahrheit“ mit zu übernehmen.

Die Dialogformen bilden also genau wie Religionen keine unabhängigen Entitäten an sich, sondern wirken aufeinander ein. Angesichts dieser Unschärfen stellt sich die Frage: Wie könnte man jetzt aus diesen Reflexionen möglichst universell anwendbare Dialogparadigmen generieren?

3. Synthese: Gesprächsmuster, die Frieden stiften

Exemplarisch wird nun versucht, ein mögliches Gesprächsmuster in Ansätzen zu entwerfen. Anhand einer Diskussionsfrage über das Thema, ob friedliche Koexistenz von Religionen innerhalb eines säkularen Staates möglich ist, werden potenzielle kommunikative Wege ausgelotet, die im besten Fall auf einen Kompromiss mit beidseitigem Einvernehmen hinauslaufen. Ein solches Muster kommt nicht umhin, mit gewissen Stereotypen zu arbeiten – jedoch nicht, ohne sie kritisch zu hinterfragen. Um unreflektierten Verallgemeinerungen vorzubeugen, ließe sich die Terminologie „Fallbeispiel“ einführen.

Fallbeispiel: Ist die friedliche Koexistenz von Religionen innerhalb eines säkularen Staates möglich?

Ein Christ und ein Muslim diskutieren obenstehende Frage. Die Position des Christen ist bejahend: Er ist der Meinung, dass Religion und Politik nicht aufeinander einwirken sollten, um die Integrität beider Bereiche zu schützen und sie vor Vereinnahmung zu bewahren. Seine Denkweise ist stark durch die europäische Rezeption von Ideen der Aufklärung geprägt.

Der Muslim verneint die Frage. Er verbindet den Begriff „säkular“ bzw. „Säkularisierung“ mit einer kolonialen Agenda westlicher Staaten, besitzt genealogischen und kulturellen Bezug zu einer Nation, in dem die Einführung säkularer Prinzipien politisch nicht zur Friedenssicherung beigetragen hat und sieht in einer Trennung von Staat und Religion beidseitig Radikalisierungspotential. Zudem haben seine bisherigen nicht-muslimischen Gesprächspartner*innen zu diesem Thema keinen respektvollen Dialog mit ihm geführt, sondern ihn gleich zu Beginn in die Schublade „Muslim mit Ansichten aus dem Mittelalter“ gesteckt und dämonisiert.

Das Ergebnis deren Aushandlung darf jetzt nicht sein: Christentum ist mit Säkularität kompatibel, der Islam dagegen nicht. Dazu könnte nämlich eine gänzlich auf theologischer Ebene verbleibende Auseinandersetzung führen: In christlicher Argumentation wird vielfach

die Jesus zugeschriebene Aussage „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21) als „Wurzel“ der Trennung von Staat und Kirche im Christentum dargestellt, ohne im biblischen Kontext Halt für diese Deutung zu finden.²² Im Koran findet sich beispielsweise in Sure 24,42: „denn Gottes ist die Herrschaft über die Himmel und die Erde, und bei Gott ist aller Reisende Reisen Ende“, der von Muslim*innen als Rechtfertigung für ein religiöses Staatssystem herangezogen wird, ohne die tatsächliche Wortbedeutung des nicht politisch konnotierten Wortes „mulk“ für Herrschaft zu reflektieren.²³

So kann zwar eine vorherige Beschäftigung mit Aussagen in der eigenen und anderen Heiligen Schrift einem ersten Vorverständnis von religiöser Positionierung dienen. Es sollten jedoch keine zu mutigen Deutungen vorgenommen werden, vor allem wenn die eigene Rezeptionstradition von einem reduktiven Blick auf das Andere geprägt ist. Heilige Schriften wie bei dem in 1. betrachteten Dialogmuster von Johannes von Damaskus dazu zu nutzen, das Gegenüber rhetorisch zu einem Selbstwiderspruch zu bringen, birgt Potentiale, aber auch Risiken. Um sich nicht in eine beherzte Eigeninterpretation zu verrennen, ist es dienlich, offene Fragen statt Alternativfragen oder deklarative Aussagen zu formulieren, zum Beispiel: „Wie verstehst du folgenden Vers? ...“ anstelle von „Aber im Koran steht doch, dass...“ / „Steht nicht in der Bibel, dass...?“

Trotz schriftlich festgehaltener Prinzipien sind Religionen jedoch nie Monolithen und prädestinieren keine Positionierung, sondern sind, um wie bereits an früherer Stelle mit Luhmann zu sprechen, „Systeme“ mit individueller Eigendynamik, in denen es zwar grundlegende gleiche Annahmen gibt und die somit eine gewisse eigentümliche Logik bereitstellen, die aber nicht unbedingt zum gleichen Schluss kommen lassen.

Darüber hinaus wäre es fatal, bei dieser Frage in theologisch-religiöser Argumentation zu verbleiben, ohne kollektive historische und zeitgeschichtliche Erfahrungen, die das eigene Denken mindestens gleichermaßen maßgeblich prägen, miteinzubeziehen. Eine solche Einbeziehung könnte zu einem direkten Schlagabtausch führen und tatsächliche Bedenken offenlegen, nachdem die Positionierung dem Gegenüber dargelegt wurde. Der Muslim könnte entsprechend seines Wissens- und Erfahrungshorizonts folgende Fragen formulieren: Wer garantiert der Religion das langfristige Recht auf Bestand und Existenz – wenn sich

²² Vgl. Bassiouni, Mahmoud: Säkularismus als Herrschaftsdiskurs: Europäische und islamische Perspektiven, in: Ströbele Christian/ Gharaibeh, Mohammad/ Hock, Klaus/ Tatari, Muna (Hrsg.), Säkular und religiös : Herausforderungen für islamische und christliche Theologie, Theologisches Forum Christentum - Islam 2020, S.44f.

²³ Vgl. Sejdini, Zekirija: Säkular und religiös – Herausforderungen für die islamische Theologie, in ebd., S.93f.

Regierungen von Periode zu Periode ändern? Der Christ könnte wiederum fragen: Wie genau sähe denn ein Gegenmodell aus? Wie wird verhindert, dass Religion nicht zu machtpolitischen Zwecken missbraucht wird?

An dieser Stelle könnten beide stutzen und sich fragen, was sie eigentlich jeweils unter „Säkularität“ verstehen. Sie wechseln vom sachbezogenen Dialog (3) in einen Dialog des Verstehens (1). Jetzt ist Selbstreflexion gefragt: Welche Erfahrungen prägen eigentlich meine begrifflichen Konzepte und damit meine Position zu der Frage? Wie lässt sich meine Ansicht individuell erklären? Wie repräsentativ ist sie für die Gesamtheit meiner Religion?

Auf dieser Grundlage lässt sich nun fruchtbar diskutieren. Es ließen sich nun mehrere argumentative Wege skizzieren, die eingeschlagen werden könnten. Der Muslim könnte versuchen, den Wert der Freiheit und Unabhängigkeit nachzuvollziehen, der für sein Gegenüber hinter säkularen Prinzipien steht. Der Christ könnte versuchen, seine Ideen von Säkularität so zu konkretisieren, dass sie den Ansprüchen des Gegenübers standhalten könnten. Irritationen und Widersprüche zu äußern sind hier produktiv, um die Diskussion voranzutreiben. Diskursergebnisse der Aushandlung könnten lauten:

- Säkularität als Schutz vor dem politischen Missbrauch der Religion kann eine friedliche Koexistenz von Religionen in einem Staat ermöglichen, solange dabei der Grundsatz gilt, Hierarchisierungen, Privilegierungen und Machtgefälle zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen und nicht-religiösen Akteur*innen zu vermeiden bzw. abzubauen.

- Der noch bestehende politische Einfluss von Religionen bspw. auf Werte und Positionen der Institutionen und Individuen wird in dieser säkularen friedlichen Gesellschaft nicht negiert oder eingeschränkt, sondern als demokratische Form der Willensbildung akzeptiert.

- Um durch Kontinuität dieser Form des Zusammenlebens Sicherheit für alle zu schaffen, sollten diese Prinzipien auch verfassungsrechtlich verankert sein.

- Säkulare Gesellschaftsformen sind mögliche, aber nicht exklusive Wege zum Frieden.

Wie immer diese Ergebnisse auch lauten mögen – sie gehen idealerweise über die vorherigen Positionierungen hinaus und bieten praktische Handlungsspielräume. Gleichzeitig sollte die Relevanz der Aushandlung von zwei oder mehreren Individuen nicht überschätzt werden; die Frage in den Köpfen beider Gesprächspartner sollte nicht als „gelöst“ betrachtet werden, sondern als Beginn des Eintauchens in ein immer wieder neu verhandeltes Diskursfeld.

Eine solche Vorarbeit zum Dialog kann viele Möglichkeiten antizipieren, sollte aber nicht allgemein zu einer apriorischen Festlegung des Gesprächsausgangs führen; die stereotypisch vermuteten Meinungskonstellationen können gerade bei Dialogform 3) genauso in umgekehrter Verteilung auftreten.

4. Fazit

Innerhalb des Essays wurden an einem historischen Beispiel eines interreligiösen Dialogparadigmas hermeneutisch problematische Prinzipien und Hürden festgestellt. Daran anschließend wurde beleuchtet, welche Implikationen interreligiöser Dialog in heutigen demokratischen Gesellschaften besitzt und inwiefern sich Dialogformen nach Zielsetzung unterscheiden lassen. Aus den Reflexionen über Vergangenheit und Gegenwart wurde abschließend ein Dialogparadigma synthetisiert, das praktisch dienlich sein, wenn auch kaum vollständig auf eine tatsächliche interreligiöse Begegnung vorbereiten kann. Die hier dargestellten Reflexionen möchte ich in folgenden Kernthesen zusammenfassen:

1. Das Verstehen der Vielfalt des Eigenen und des Anderen und ein kritisches Nachspüren auf scheinbare Widersprüche in einer Tradition sind fruchtbare Voraussetzungen für ein interreligiöses Zwiegespräch.
2. Eine ergebnisorientierte Streitkultur im Dialog wird den Ansprüchen demokratischer Gesellschaften gerecht: Durch ein bloßes Nebeneinanderstehen verschiedener Perspektiven kommt kein tatsächlicher Austausch zustande. Aushandlungen müssen weiter reichen, über die Grenzen der Religionen und individuellen Präferenzen hinaus.
3. Letztendlich konversieren stets Individuen miteinander, die sich immer darüber im Klaren sein müssen, dass sie niemals wirklich repräsentativ für eine bestimmte Gruppe argumentieren können. Deswegen lohnt es sich stets, Demut den Vorzug zu geben, was Fragen der Relevanz und Allgemeingültigkeit des dialogischen Aktes betrifft.

Wie zentral das Anliegen der Verständigung zwischen Menschen und Religionen für Friedensbemühungen im Allgemeinen sind, lässt sich abschließend mit einem Zitat aus der muslimischen Dialogschrift „A Common Word“ hervorheben: „Wenn Muslime und Christen keinen Frieden zwischen einander halten, kann die Welt keinen Frieden finden“.²⁴

²⁴ The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, A Common Word between Us and You (Summary and Abridgement), in: <http://www.acommonword.com/lib/downloads/CW-Total-Final-v-12g-Eng-9-10-07.pdf>
Übersetzung aus dem Englischen von M. M. Hanel, S.15. (14.11.2022)

Literaturverzeichnis

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2. Aufl., Tübingen, 1965.

Kapsch, Edda: Verstehen des Anderen. Fremdverstehen im Anschluss an Husserl, Gadamer und Derrida, Berlin, 2007.

Markov, Smilen: Die metaphysische Synthese des Johannes von Damaskus. Historische Zusammenhänge und Strukturtransformationen. Leiden, 2015.

Meissner, Volker/ Affolderbach, Martin/ Mohagheghi, Hamideh/ Renz, Andreas (Hrsg.), Handbuch christlich-islamischer Dialog : Grundlagen, Themen, Praxis, Akteure, Freiburg [u.a.], 2014.

Müller, Tobias/ Schmidt, Karsten/ Schüler, Sebastian (Hrsg.): Religion im Dialog, Interdisziplinäre Perspektiven - Probleme - Lösungsansätze, Göttingen, 2009.

Sabe Andreu, Pedro: San Juan Damasceno, 'Diálogo entre un sarraceno y un cristiano', Madrid, 2014.

Sahas, Daniel J.: John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites", Leiden, 1972.

Schumann, Frank: Antidemokratische Demokratiekritik: Zum Demokratieverständnis politischer Empörungsbewegungen, in: <https://www.idz-jena.de/wsddet/wsd3-7/> (13.11.2022)

Ströbele Christian/ Gharaibeh, Mohammad/ Hock, Klaus/ Tatari, Muna (Hrsg.), Säkular und religiös : Herausforderungen für islamische und christliche Theologie, Theologisches Forum Christentum – Islam, Regensburg, 2020.

Sturm, Thomas: »Rituale sind wichtig« Hans-Georg Gadamer über Chancen und Grenzen der Philosophie, in: <https://www.spiegel.de/kultur/rituale-sind-wichtig-a-3b542daf-0002-0001-0000-000015737880> (13.11.2022)

The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, A Common Word between Us and You (Summary and Abridgement), in: <http://www.acommonword.com/lib/downloads/CW-Total-Final-v-12g-Eng-9-10-07.pdf> (14.11.2022), Übersetzung aus dem Englischen von M. M. Hanel

von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn, 2012.

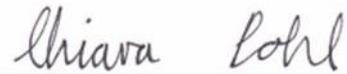
Welsch, Wolfgang: Transkulturalität, Beitrag in: Institut für Auslandsbeziehungen (Hrsg.): Migration und Kultureller Wandel, Schwerpunktthema der Zeitschrift für Kulturaustausch, Stuttgart, 45. Jg., 1/1995.

Wrogemann, Henning: Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie, LETH 10, Leipzig, 2020.

Plagiatserklärung

Hiermit versichere ich, dass die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst worden ist, dass keine anderen Quellen und Hilfsmittel als die angegebenen benutzt worden sind und dass die Stellen der Arbeit, die anderen Werken – auch elektronischen Medien – dem Wortlaut oder Sinn nach entnommenen wurden, auf jeden Fall unter Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht worden sind.

Frankfurt am Main, den 14.11.2022

The image shows a handwritten signature in black ink on a light-colored background. The signature is written in a cursive style and reads "Chiara Loh".

Autorin

Chiara Marie Pohl (geb. 2001) studiert an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt Religionswissenschaft und Empirische Sprachwissenschaft im 3. Semester des Bachelors. Seit Juli 2022 ist sie Studentische Hilfskraft an der Professur für Religionspädagogik im Projekt „reliothek.de - Ein Multimediaportal zur (inter)religiösen Verständigung und Bildung“.