

INTERRELIGIÖSE VERSTÄNDIGUNG ALS GESPRÄCH?

Vorüberlegungen zur Hermeneutik interreligiöser Kommunikation

Markus H. Wörner

„Wenn ihr euch vom Geist führen lasst,
dann steht ihr nicht unter dem Gesetz.“ (Gal 5,18)

1. INTERRELIGIÖSE VERSTÄNDIGUNG ZWISCHEN GEWALT UND VERSTEHEN

Das zivilisatorische Weltnetz von Kommunikation und Kommerz, welches stetig wachsende Mobilität und Migration geradewegs erzwingt, erfordert nicht zuletzt ein multi-kulturelles, damit auch ein multi-religiöses Zusammenleben auf dem globalen Dorf. Ein solcher Zusammenlebenszwang geschieht offensichtlich im Namen des Fortschritts, des Weltfriedens oder einer gerechteren Verteilung von Wohlstand. Indes befürchten nicht allein politische, sprachliche oder religiöse Minoritäten, dass regionale kulturelle Identität nunmehr einem eher phantasiefreien Uniformitätsideal geopfert wird, das ein globaler, möglichst schnell und zweckrational verfahrenender Gestaltungswille zu erfordern scheint.

Internationale Konfliktpotentiale kulturell-religiöser Ungerechtigkeit sind damit unerbittlich vorprogrammiert. Menschliche und ökologische Kosten als Folgen der Globalvernetzung sind ohnehin nicht aus der Welt zu schaffen; auch können sie nicht endgültig limitiert werden, da niemand in der Lage ist, die Gesamtheit der Konsequenzen menschlichen Handelns und Kommunizierens hinreichend zu übersehen. Verantwortliches Handeln als Handeln unter steter Einbeziehung von Pflichten gegenüber künftigen Generationen und deren nicht zuletzt religiöser Kultur wird deswegen mehr erforderlich als wir es je erlernten. Dies gilt unbezweifelbar, da keineswegs ausgemacht ist, welche Politik, welche Ökonomie und welche praxisleitende Philosophie oder Theologie auf lange Sicht zu einem möglichst globalen Gelingen menschlichen Lebens ohne unerwünschte Folgekosten beiträgt.

Der Tatbestand, dass unter diesen Voraussetzungen die Vermeidbarkeit von nationalen oder internationalen, nicht nur kulturellen Konflikten unwahrscheinlich ist, wird durch ein historisch singuläres Merkmal der Postmoderne ungemein verschärft. Es ist bereits auf tragische Weise trivial geworden, dass heutige Technologie die Freiheit zum Omnizid ermöglicht, welche bisherigen Generationen versagt blieb.¹ Dies ist bekanntlich ein neues Stadium menschlicher Freiheitsgeschichte. Damit hat sich die Dramatik des Lebens auf dem Globus auf historisch einzigartige Weise erhöht. Religionen können hiervon nicht unbetroffen bleiben, vor allem dann nicht, wenn sie recht eindeutig mit politischen Lagern identifizierbar sind, welche atomare, bakterielle oder chemische Waffen in der Rückhand halten. Die Entschuldigung, dass sie dies nicht *qua* Religionen tun, hat weitgehend keine Überzeugungskraft. Niemand kann es recht glauben.

Allen ist bekannt, dass Religionen internationale Gruppierungen darstellen, welche in diesem Kontext aufgrund fester, nicht selten einander als kontradiktorisch ausschließend verstandener Überzeugungen Wahrheit, gelingendes Leben, Frieden, sogar Heil suchen, wenn nicht gar zusagen, oder Ungläubigen und Abtrünnigen eher absprechen als zusprechen. Unleugbar bringen sie neben Verheißungen der Harmonie mit Allem schwerlich abschätzbare Konfliktpotentiale mit sich: im historischen Verlauf gaben sie stets nicht nur Anlass zu erschütternden Erfahrungen von Versöhnung und Frieden, sondern ebenso zu tödlichen Konflikten.² Gegenwärtig handelt es sich einerseits um politische Auseinandersetzungen, in denen religions-interne Spannungen eine nicht unmaßgebliche Rolle spielen, welche häufig dem Brudermord als ihrem Grundmodell analog sind (wie etwa im heutigen Nordirland); andererseits handelt es sich um gewalttätige Auseinandersetzungen mit Angehörigen anderer, unverwandter oder wurzelhaft verwandter Religionen (wie im sogenannten Nahen Osten), wo es ebenfalls nicht allein um Grund und Boden geht.

Doch finden sich immer wieder, nicht zuletzt aufgrund tief empfundener religiöser Motivation, Ansätze zu interreligiösen, potentiell friedensstiftenden Auseinandersetzungen im Gespräch.³ Ohne Zweifel

¹ Hierzu ist immer noch lesenswert KARL JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1958.

² Stichwortartig sei erinnert an die Bekämpfung der griechischen, römischen oder keltischen Religionen, des Judentums, des Islam, indianischer und afrikanischer Religionen und christlicher „Sekten“ im Laufe christlicher Missionsgeschichte.

³ Eine gründliche Übersicht über die Geschichte interreligiösen Dialogs der Gegenwart liefert G. ROSENSTEIN, *Die Stunde des Dialogs*, Hamburg 1991, 15-105. Zur Geschichte und Bibliographie des interreligiösen Dialogs siehe den Artikel Religionsgespräche I-IV in *Theologische Realenzyklopädie* Vol. 28, 1997, 631-681.

hat H. Küng recht: „Weltfrieden setzt Frieden unter den Religionen voraus“⁴. Die Begründungsseite der Medaille lautet: Religionen sind an Kriegen weder unbeteiligt noch unschuldig.

Dennoch: Nie zuvor sind Religionen einander mit gleich großen Kommunikationschancen und in solchem Ausmaße „begegnet“ wie heute, mit der deklarierten Absicht, Verständigung und Frieden zu stiften:

- Dies betrifft am ehesten den eher elitären Austausch unter Experten unterschiedlicher religiöser Traditionen.
- Es betrifft nicht weniger Institutionen, in denen handlungsbezogene Dialoge zwischen Repräsentanten religionsverschiedener Gesellschaften und Kulturen geführt werden, wobei es häufig um internationale politische oder humanitäre Zusammenarbeit geht.
- Vor allem aufgrund zunehmender Migration werden darüber hinaus immer öfter Dialoge im praktischen Alltagsleben erforderlich und gesucht, in denen Menschen unterschiedlicher Religion nachbarschaftlich Konvivenz pflegen (müssen) und dabei – zumeist eher notgedrungen – ins Gespräch kommen, indem sie Freud und Leid miteinander teilen lernen.
- Nicht zuletzt gewinnen Dialoge spirituellen Austauschs an Bedeutung, bei denen die Kommunikationspartner wechselseitig ihrer eigenen, in der jeweiligen religiösen Tradition verwurzelten Erfahrungen der Suche nach dem Göttlichen oder dessen Verehrung Ausdruck zu verleihen suchen, unter Umständen sogar zu einem gemeinsamen Bekenntnis oder ritueller Praxis gelangen.⁵

Die beiden zunächst erwähnten Weisen des Dialogs werden in der Regel von Kennern der jeweiligen Traditionen geführt. Im Gespräch legen sie nicht notwendigerweise ein religiöses Bekenntnis zu ihrer Religion ab, um überzeugungswürdig zu sein; vielmehr wird ein derartiges – konfessionelles – Engagement nicht selten als objektiv-liberaler Erkenntnis geradezu abträglich erachtet. Unter vergleichenden Religionswissenschaftlern oder Diplomaten reichen wissenschaftliche oder politische Kompetenz als Bedingungen der Möglichkeit von Überzeugungswürdigkeit gewöhnlich aus. Sie bereichert Dinnergespräche.

⁴ H. KÜNG / K. J. KUSCHEL (Hg.), Weltfrieden durch Religionsfrieden, München 1993, Klappentext.

⁵ Diese argumentationspragmatisch motivierte Grobgliederung von Typen interreligiösen Dialogs ist analog der Typisierung der Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Dialog und Verkündigung, 19. Mai 1991, 22f.

Die immer häufiger erforderlichen Alltagsgespräche zwischen Anhängern verschiedener Religionen können überzeugungswürdig und relativ konfliktfrei verlaufen, hat man sich einmal wechselseitig zu respektieren gelernt. Oft jedoch gelingt der alltägliche Umgang nur um den Preis möglicher Vermeidung jeglicher Erörterung von Unterschieden in der Glaubenshaltung. (Eine nordirische Variante dessen besteht darin, sich gegenseitig zu vergewissern, katholischer oder protestantischer Agnostiker, wenn nicht gar Atheist zu sein, bevor man miteinander ins Gespräch kommen kann). Ein interreligiöser Dialog im strikten Sinne findet auch hier nicht ausdrücklich statt, wenngleich mit solcher Art von Gesprächsvermeidung oder indirekter Gesprächsführung für ein humanes Zusammenleben, vor allem in Konfliktherden, häufig faktisch mehr erreicht ist als ein Gespräch über den Glauben zwischen Orthodoxen unterschiedlicher Provenienz zu erreichen in der Lage ist, bei dem alles beim Alten bleibt.

Ohne Zweifel wäre der zuletzt gemeinte interreligiöse Dialog, in dem die Partner ausdrücklich zentrale Inhalte ihrer eigenen Glaubenspraxis couragiert zur Sprache bringen, nicht glaubwürdig, wäre nicht beiden Seiten deutlich, dass er auf Selbstinvolvierung beruht, auf einer Weise von Verständigung also, womit sie zu erkennen geben, dass sie möglicherweise um den Preis ihrer Würde, wenn nicht gar ihres Lebens dafür eintreten, was sie glauben. Um so konfliktreicher, verletzend und erniedrigender ist es, wenn im Dialog gerade diese Selbstinvolvierung nicht ernst genommen wird, weil zum Gelingen des Gesprächs ein unsentimentales Maximum gegenseitiger Anerkennung, von Empathie und Sympathie zwar eigentlich erforderlich, jedoch faktisch nur bedingt vorhanden ist. Gerade dann aber, wenn sich niemand vor kommunikativen Frivolitäten oder Besserwisserei zu fürchten braucht, so hoffen zumindest die Couragierten, werden neue Erfahrungen, neue Erkenntnisse und eine intensivere Form des wechselseitigen Verstehens und Zusammenlebens möglich. Diese Hoffnung unterscheidet Couragierte von Fanatikern.

Gemeinsam ist den genannten Gestalten interreligiöser Kommunikation, dass sie stets Urteile und Argumente, Dispositionen und Einstellungen involvieren, welche die mit jeglicher verbalen Kommunikation gegebenen rhetorischen und hermeneutischen Prozesse vorstrukturieren. Sie betreffen nicht zuletzt die folgenden Fragen:

- Wie versteht und präsentiert ein religiöser Kommunikator X (Y) sich selbst?
- Wie versteht und präsentiert ein religiöser Kommunikator X(Y) den jeweils anderen Kommunikator Y(X)?
- Wie versteht X (Y) die interreligiöse Kommunikation?

- Wie versteht X (Y) sich selbst und den anderen Y (X) aufgrund der Kommunikation?

Dies sind zentrale Fragen für eine häufig eher religionswissenschaftlich als konfessionstheologisch verortete Hermeneutik interreligiöser Kommunikation. Wendet man sie, wie es im christlich-theologischen Zusammenhang geschieht, exemplarisch auf das Verständnis interreligiöser Kommunikation zwischen dem Christentum und wenigstens einer anderen Religion an, so ergeben sich damit zentrale Fragen gegenwärtiger, an Religionswissenschaft orientierter, aber nicht mit ihr zu identifizierender „Theologie der Religionen“⁶:

- Wie versteht und präsentiert sich das Christentum (die andere Religion) selbst?
- Wie versteht und präsentiert das Christentum (die andere Religion) die andere Religion (das Christentum)?
- Wie versteht das Christentum (die andere Religion) die interreligiöse Kommunikation?
- Wie versteht sich das Christentum (die andere Religion) aufgrund der Kommunikation?

Offensichtlich sind diese den Gegenstand der Hermeneutik einer – das Christentum involvierenden – interreligiösen Kommunikation umreißen Fragen eng miteinander verknüpft. Hermeneutische Verfahren kennzeichnen dabei sowohl das intra-kommunikative Geschehen des Dialogs als auch den extra-kommunikativen, wissenschaftlichen Prozess der Deutung dieses Dialogs. So ist ein Verstehen anderer Religionen nicht unabhängig von der Kenntnis des eigenen religiösen Vorurteils möglich, das es ebenso ins Spiel zu bringen gilt – insbesondere dann, wenn es sich um das gegenseitige Verständnis der Dialogpartner selbst handelt. Andererseits hat sich das eigene religiöse Selbstverständnis am Erscheinungsbild der anderen Religionen zu bewähren. Soll ein solches Verstehen seiner selbst und des Anderen zu einem vertieften wechselseitigen, auf Lernen beruhenden Selbstverstehen und Verstehen des Anderen oder gar zu gemeinsamer – wenn auch beschränkter – Orthopraxis führen, dann ist möglichste

⁶ Hierzu siehe P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen, Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, 33–49; DERS., *Grundkurs Fundamentaltheologie, Eine Einführung in die Grundfragen christlichen Glaubens*, München 1999, 181–204, als Übersicht. Religionswissenschaftlich gründlich und theologisch innovativ informiert hierzu A. GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube, Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum* (=Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 37), Tübingen 1999, 231–268.

Übereinstimmung in der Einschätzung des Gegenstandes, der Methode, der Umstände, des Zieles und Sinnes interreligiöser Kommunikation selbst integraler Teil wechselseitigen Verstehens.

Somit bestehen *Gegenstand und Aufgabe* einer wissenschaftlichen Hermeneutik interreligiöser Kommunikation darin, Weisen der Verständigung zu deuten oder gar zu inkorporieren, welche ein lebenszeitlich begrenztes Erfahren und Verstehen von Anderen einschließlich seiner selbst ermöglichen helfen, Welt erschließen und gemeinsame, geschichtliche Praxis zu begründen versprechen. Eine derartige Hermeneutik interreligiöser Kommunikation kommt vor allem nicht umhin, jenes zu erörtern, was in dieser geschichtlichen Verständigung als Signal, Symptom oder Symbol⁷ dafür erscheint, was als das letztlich Betreffende („ultimate concern“) und das jegliche Lebenszeit immer schon Erfüllende oder überschreitende Wirkliche („the Real“) erfahren oder verstanden wird und der Kommunikation selbst, nicht zuletzt dem Lebensvollzug insgesamt, allererst den letztlich *Sinn* gibt.⁸

Folgt man der Einsicht gegenwärtiger Kommunikationswissenschaft, Rhetorik und Hermeneutik (in der Nachfolge Schleiermachers), für die ein Misslingen von Verstehen und Kommunikation wenigstens nicht unwahrscheinlicher ist als dessen Gelingen, so gilt bezüglich des *Modus* oder der *Umstände*, unter denen sich dieses Erfahren, Verstehen und Handeln stets oder in der Regel ereignet, dass es sich zwar auch harmonisch, häufiger aber eher dramatisch, sogar tragisch vollzieht, sofern es nicht insgesamt misslingt. Nicht zuletzt deswegen gewinnen Vorschläge zu einem dramatischen Verständnis interreligiöser Kommunikation zunehmend an Akzeptanz.⁹

⁷ Mit der Unterscheidung zwischen Signal, Symptom und Symbol folge ich dem zeichentheoretischen Schema von K. BÜHLER, *Sprachtheorie*, Jena 1934, 28f, das für die hermeneutisch notwendige Unterscheidung grundlegender Aspekte sprachlicher Verständigung unumgänglich ist: Es gilt demnach zu unterscheiden zwischen dem, was ein Sprecher an eigenen Intentionen ausdrücken möchte (Symptom), was das Gesagte dem Hörer bedeutet (Signal) und auf welche Sachverhalte es sich bezieht (Symbol). Keine geglückte Hermeneutik interreligiöser Kommunikation ohne Berücksichtigung der wechselseitigen Verschränkung dieser Ebenen im Kommunikationsprozess!

⁸ Hiermit beziehe ich mich vor allem auf wiederholte Bemerkungen Paul Tillichs und John Hicks zum Spezifikum religiösen Redens. Hierzu siehe etwa P. TILLICH, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York 1964, und J. HICK, *Faith and Knowledge* (4th edn.), London 1988; DERS., *The Real and Its Personae and Impersonae*, in L. J. TESSIER (ed.), *Concepts of the Ultimate*, London 1989, 143–158.

⁹ Hierzu siehe J. NIEWIADOMSKI / R. SCHWAGER / G. LARCHER, *Dramatisches Konzept für die Begegnung von Religionen*, in R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (=Quaestiones Disputatae 160)*, Freiburg 1996, 83–117.

Darüber hinaus sei angenommen, dass das *Ziel* einer gelungenen Weise von Wechselseitigkeit nicht auf dem Selbstgespräch, der Selbstverständigung oder der Selbsterkenntnis beruht, in dem ein Verstehen des Anderen lediglich einen Umweg zum eigenen Selbstverständnis bedeuten kann. Geht es nämlich letztlich um Selbstpflege, so sollte man den Anderen damit nicht notwendigerweise behelligen.

Ebenso dürfte auszuschließen sein, dass gelungene Wechselseitigkeit im Dialog durch Intersubjektivität in jenem Sinne konstituiert wird, bei der es sich um prinzipiell solitär selbstgenügsame Subjekte (unterschiedliche Religionen etwa) handelt, für die ein Verstehen durch Mitsein mit Anderen lediglich von akzidenteller Bedeutung für das eigene Selbstverständnis, Verhalten und Handeln, nicht zuletzt für ihr jeweiliges Heilsverständnis ist. Ergibt sich Intersubjektivität lediglich aus der Abundanz der eigenen Güte oder aus dem Zwang, auf Fremdes notgedrungen reagieren zu müssen, weil man hierdurch unabweichlich betroffen ist, jedoch nicht aus innerer Notwendigkeit, so ist interreligiöse Kommunikation im Grunde überflüssig. Ohne den jeweiligen Anderen ließe es sich möglicherweise ungestörter leben und Heil suchen als mit ihm. Die gegenwärtige Situation Gewaltbereitschaft voraussetzender Friedensbedingungen im interreligiös-politischen Zusammenleben lässt solche Selbstbescheidung jedoch schwerlich akzeptabel erscheinen.

Bezüglich der *Methode* interreligiöser Kommunikation gelten zunächst jene Verfahren, welche allgemein das Reden und Verstehen von Reden kennzeichnen. Reden und Verstehen formen die beiden Seiten der einen Münze verbaler Kommunikation. Traditionell kommen ihre Verfahren einerseits in der Rhetorik als Methodik der Invention und Präsentation überzeugungswürdiger Rede, andererseits in der Hermeneutik als Methodik des Verstehens zur Sprache. Eine auf das Kommunikationsverfahren selbst achtende Hermeneutik interreligiöser Kommunikation wird demgemäß eine Hermeneutik der rhetorischen sowie der hermeneutischen Gestalt dieses Prozesses in eins sein müssen.

2. ZUR GRUNDSTRUKTUR MÖGLICHST GELINGENDER INTERRELIGIÖSER KOMMUNIKATION

Ein nicht zuletzt von H. G. Gadamer besonders geschätztes Gedicht Rainer Maria Rilkes ist für die Erhellung der *Grundstruktur* möglichst gelingender interreligiöser Kommunikation besonders aufschlussreich, weil es die in jeglichem gelungenen Geschehen des Verstehens oder der Verständigung involvierte Prozessgestalt im Hinblick auf ein wünschbares Resultat konzentriert zur Sprache bringt. Es stellt deren Erfahrungs- und Erkenntniswert eigens heraus. Zugleich macht es

deutlich, welche Kommunikationsform als nicht gelungen zu bezeichnen ist. Darüber hinaus weist es in die Richtung einer theologischen Sinndeutung des gesamten Geschehens.

*„Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn -;
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,
den eine ewige Mitspielerin
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen
aus Gottes großem Brücken-Bau:
erst dann ist Fangen -Können ein Vermögen, -
Nicht deines, einer Welt.“¹⁰*

Das Gedicht besitzt explanatorische Kraft, wenn sich angeben lässt, was „Spiel“, was „Werfen“ und „Fangen“, was der „Ball“ ist, wer schließlich die „Spieler“ sind. Die Applikation auf das Phänomen interreligiöser Kommunikation ergibt sich daraufhin beinahe als Trivialität. Die Konsequenzen dieser Applikation sind dagegen keineswegs selbstverständlich, blickt man auf die Vielfalt existierender exklusivistischer, inklusivistischer oder pluralistischer religionstheologischer Theorien. Alle werden durch sie affiziert, wenn nicht gar in ihren grundsätzlichen Annahmen in Frage gestellt, solange sie als Theorien von primär subjektorientierten, partikulären Religionen, statt vom Zwischen der Kommunikation selbst ausgehen. Damit fallen sie der vielerorts geäußerten Kritik an der modernen Subjektphilosophie anheim.¹¹

1. Für Rilke spielen wir offenbar mit der Zeit als unserem eigentlichen Partner, wenn es um Verstehen geht. Sie ist dasjenige, was immer schon mit uns spielt. Die hier gemeinte Zeit ist mithin auf unser Sein bezogen. Es ist Lebenszeit, sofern unser Leben unser Sein ausmacht.

Lebenszeit konstituiert nicht nur das Sein einzelner religiöser Individuen, sie konstituiert ebenso religiöse Gruppierungen. Religionen sind als Gemeinschaften durch die ihnen eignende gemeinschaftliche Lebenszeit geprägt und damit in die Einheit eines zeitlichen Zusammenhanges gebracht. Eine Religion markiert diese Zeit gewöhnlich quantitativ durch ihren eigenen Kalender unter Bezug auf qualitative Gründungsereignisse bis hin zum täglichen Rhythmus liturgischer

¹⁰ R.M. RILKE, Solang du Selbstgeworfnes fängst..., in: R.M. RILKE, Sämtliche Werke 2, hg. v. Rilke Archiv, Frankfurt a.M. 1956, 132, zit. nach H.G. GADAMER, Hermeneutik I, Wahrheit und Methode, Tübingen 1986, XII.

¹¹ Zur Kritik an der Subjektphilosophie als Kennzeichen der Moderne siehe J. HABERMAS, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M. 1986.

Zeiten. Als erfahrene und erzählte Zeit ist sie vor allem ihre Geschichte. Die Religion gestaltet sie zwar, wird aber – grundlegender noch – durch ihre Geschichte gestaltet, deren Gestaltungskraft weiter reicht als die Intentionen ihrer Mitglieder.

Diese Geschichte steht in keineswegs kontingentem Zusammenhang mit der Geschichte anderer Religionen, sofern für Religionen die Bemerkung von A. Grünschloss zutrifft: „Keine geschichtliche Religion ist religiös voraussetzungslos entstanden – keine religiöse Bewegung hat sich je ohne implizite oder explizite Auseinandersetzung mit religiös Anderem und Fremdem konsolidiert – und niemals ist eine Religion in ihrer weiteren Geschichte ohne Kontakt zur umgebenden Religionsgeschichte geblieben“¹². Demzufolge gibt es keine sachlich angemessene Hermeneutik interreligiöser Kommunikation ohne Reflexion auf die Geschichtlichkeit dieser Kommunikation.

2. Die Zeit im Gedicht Rilkes spielt uns im Modus des Plötzlichen Neues, Anderes, Fremdes zu, vorausgesetzt, wir besitzen hierfür die nötige Offenheit. Mit ihr sind wir im Spiel, auch wenn wir meinen, dass wir am ehesten gegen sie gewinnen, wenn wir Selbstgeworfenes fangen. Doch ist es die Zeit, welche uns allererst das unerwartete, nicht vorherbedachte, oft leidvolle, aber bereichernde Erkennen einer Welt als desjenigen ermöglicht, was wir gerade nicht von uns selbst wännen oder eigens geschaffen haben. Damit geht es nicht so sehr um Erfahrungen, die sich unseren Erwartungen harmonisch einordnen, als vielmehr um Erfahrungen, welche wir *machen*. Diese bereichernde Kenntnis ist der Ball. Das Vermögen der Offenheit für das von der Zeit zugeschickte Andere – im Unterschied zum selbst hergestellten oder immer schon irgendwie Erkannten – ist damit Bedingung der Möglichkeit des Zugewinns an Reichtum erkennenden Verstehens.

Soll es mithin im Kontext interreligiösen Dialogs zu bereicherndem Lernen kommen, zu Erfahrungen also, die nicht lediglich bereits Erfahrenes bestätigen, so bedeutet dies die Notwendigkeit der Offenheit für die Erfahrung des Andersseins oder der Fremdheit der anderen Religion. Es bedeutet ebenfalls die Offenheit für die zuweilen erschreckende Möglichkeit der Erfahrung des Andersseins seiner selbst. Dies setzt wiederum eine selbstkritische Bereitschaft zur Korrektur jeglicher selbstgefertigter Projektionen des Anderen voraus, für typisch

¹² A. GRÜNSCHLOSS, *Der eigene und der fremde Glaube – Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, 1.

Gehaltenes zu enttypisieren. Dasselbe trifft ohne Zweifel auf Projektionen des Selbst zu.

3. Der in Rilkes Gedicht gemeinte „Ball“ trifft uns; er ist unserer Mitte zugehört. Mithin trifft die uns durch die Zeit zugehörte Erkenntnis des Neuen in unserem Selbstverständnis. Es bewegt und belehrt uns in dem, was wir sind und zu sein glauben.

Dies bedeutet für die in interreligiöser Kommunikation gewonnene Erkenntnis und Erfahrung, dass sie nicht eine Sache der Belehrung ist, die relativ Beliebiges lehrt; vielmehr ist jene Erfahrung gemeint, welche als nötiger Anstoß zur Transformation seiner selbst niemandem erspart werden kann. Sie ist nicht selten schmerzlich; doch bringt sie die innere Geschichtlichkeit menschlicher Erfahrung und des sie begleitenden Verstehens am ehesten ans Tageslicht. Nicht zuletzt involviert sie die Erfahrung der Grenzen des Selbst- und Fremdverstehens und die Erfahrung der Unumkehrbarkeit dessen, was sich im Dialog an Erkenntnis seiner selbst und des Anderen ereignet.

4. Sicherlich ist das von Rilke gemeinte Spiel nicht „bloßes“ Spiel, Spielerei als Zeitvertreib. Damit ließe sich nichts Neues lernen, noch würde man in der Mitte seiner selbst betroffen. Es wäre nicht ernst. Demgegenüber besitzt ein Spiel häufig gerade einen „heiligen“ Ernst. Nicht zuletzt findet er sich ein, wenn das Spiel um seiner selbst willen gespielt wird, die Spieler also im Spiel aufgehen. Dann begeistert es sie, wie man sagt. Natürlich ist ihnen bewusst, dass alle anderen Komplikationen alltäglicher Sorge damit nicht aus der Welt geschafft sind; dennoch sind sie beim Spiel gleichsam aufgehoben. Sie bestimmen nicht das Spiel als solches. Auf diese Weise ergreift das Spiel noch diejenigen, welche lediglich als Zuschauer an ihm teilnehmen. Geht ein Spieler nicht im Spiel auf, dann stimmt etwas nicht. Er ist ein Spielverderber.

Doch Erkenntnisse oder Erfahrungen können nur dann „in der Mitte“ treffen – und das ist eine essentielle Voraussetzung eines ernsthaften Spiels –, wenn man selbst in dem, was man ist und für wert befindet, betroffen ist. Hierfür ist Selbstinvolvierung die notwendige Bedingung. Selbstinvolvierung ist aber gerade dann am ehesten gegeben, wenn man sich selbst „ins Spiel bringt“ und ebenso der Andere. Spielverderber tun dies gerade nicht.

Selbstinvolvierung heißt daher nicht nur Informationsaustausch oder deskriptive Explikation der in religiösen Bekenntnissen erhobenen theoretischen (oder praktischen) Wahrheits- und Geltungsansprüche in der Ersten Person Singular Präsens. Selbstinvolvierung setzt eine Kommunikation voraus, welche Kognition, Volition und Affekt derart ins Spiel bringt, dass den Kommunizierenden lebendig

verständlich wird, dass und wie im Engagement des Anderen das eigene Selbst und wie im eigenen Engagement das Selbst des Anderen angesprochen und betroffen ist und dass sich gleichzeitig – im Vollzug dieser Kommunikation – ein Wesentliches dessen vollzieht, was menschliches Leben selbst ausmacht: Den Anderen im Blick zu haben und sich zugleich wechselseitig im Blick des Anderen zu erkennen, schafft nicht nur Selbstverstehen; es schafft Gemeinschaft (*koinonia/communicatio*).

Überträgt man diese Beobachtung auf interreligiöse Kommunikation, so lässt sich begründet vermuten, dass sie voraussichtlich nur dann gelingt, wenn nicht nur die Bedingung der Ernsthaftigkeit erfüllt ist, sondern sich die Partner frei und selbstinvolviert dem Kommunikationsverlauf selbst überlassen. Sie sollten also nicht von vorneherein davon ausgehen, dass sie strategisch etwas mit ihr erreichen, was ihrem (aufgeklärten) Selbstinteresse dient. Vielmehr müssen sie ein Interesse daran haben, dass die Kommunikation selbst gelingt. Dann erst begeistert das Gespräch, hat einen eigenen Geist und kann Überraschendes, Horizonterweiterndes zutage treten lassen.

5. Der Wurf und das Treffen der Zeit geschieht „in genau gekanntem Schwung“. Damit hat – für Rilke – eine bestimmte Erkenntnis seiner selbst und des Anderen aufgrund des Anderen, Neuen, Fremden, seine rechte Zeit, seinen Kairos; jedoch nicht wir sind es, welche die Rechtheit dieses Kairos bestimmen. Sie bestimmt sich in und durch Lebenszeit. Aber die Zeit selbst richtet sich offenbar nach etwas, was sie selbst nicht ist: die kairotische Rechtheit dieses Treffens, welche Bereicherung des Selbst- und Weltverständnisses bedeutet, richtet sich nach „einem jener Bögen aus Gottes großem Brückenbau“. Hat Rilke recht, so ereignet sich das lebenszeitliche Geschehen als ein numinoses Geschick, dem auch noch die Zeit unterworfen ist.

Der interreligiöse Dialog kennt ebenso seine kairotische, d.h. seine rechte (oder unrechte) Zeit und ereignet sich anscheinend ebenso geschickhaft, wenn er Erkenntnis, Erfahrung und Einsicht bringt. Dem lässt es sich nicht entziehen. Unter Bedingungen globaler Kommunikationsmöglichkeit gilt *a fortiori* das Axiom jeglicher Kommunikationsanalyse, dass man nicht *nicht* kommunizieren kann. Auch ein Nichteintreten in interreligiöse Kommunikation ist dann eine Kommunikation, welche etwa besagt, sich nicht auf den anderen einlassen zu wollen oder zu können. Solche Nachricht, betrifft sie die Kommunikation zwischen Religionen, ist selten politisch oder ökonomisch folgenlos. Geschieht diese Art interreligiöser Kommunikation nunmehr weltweit und können Religionen nicht umhin, miteinander zu kommunizieren, dann hat die Kommunikation selbst den Charakter eines globalen Geschicks. Entscheidet sie als globales Geschick über die in-