

Wahrheit

**Hans-Günter Heimbrock<sup>1</sup>**

## **Wahrheit und Praxis**

### **Christliche Perspektiven zur Wahrheit**

Vortrag auf der Tagung

„Meine, Deine, keine Wahrheit?!

Die Rolle der Wahrheit in der Religionspluralen Gesellschaft“

der Evangelischen Akademie Frankfurt am 10./11 September 2014 in Arnoldshain

#### **1 „Sag die Wahrheit!“**

J.G.E. Lessing brachte 1779 mit seinem Drama „Nathan der Weise“ die Frage nach der wahren Religion aufs Theater. Zur Einleitung der berühmten Ringparabel lässt Lessing im 3. Aufzug den Saladin an den weisen Juden Nathan die Frage nach der Wahrheit im Vergleich richten:

„Da du nun So weise bist: so sage mir doch einmal-- Was für ein Glaube, was für ein Gesetz Hat dir am meisten eingeleuchtet?

Nathan: Sultan, Ich bin ein Jud'.

Saladin: Und ich ein Muselmann. Der Christ ist zwischen uns. Von diesen drei Religionen kann doch eine nur die wahre sein. Ein Mann, wie du, bleibt da nicht stehen, wo der Zufall der Geburt ihn hingeworfen: oder wenn er bleibt, bleibt er aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern. Wohlan! so teile deine Einsicht mir dann mit. Laß mich die Gründe hören, denen ich selber nachzugrübeln, nicht die Zeit gehabt. Laß mich die Wahl, die diese Gründe bestimmt, versteht sich, im Vertrauen wissen, Damit ich sie zu meiner mache.“

Gründe, dieses Wort taucht in der Szene gleich drei Mal auf. Wahrheit der Religion, so die These des Aufklärers Lessing, muss man einsichtig begründen können, müsste man. Sie kennen die Pointe von Lessings Theaterstück, wo gegen Rechthaberei schließlich nicht geltungstheoretische Argumente siegen, sondern Poesie in Gestalt der Parabel.

Jene Welt, wo man die Frage nach der Wahrheit der eigenen Religion gegen andere nicht mehr nach dem Modell des Westfälischen Friedens geografisch löste („Cuius regio eius religio“), jene Welt, wo man begann, nach Geltung von Überzeugungen zu fragen, jene Welt, in der Aufklärung wurde, auch gegen klerikale Widerstände vom Schlage des Hamburger Hauptpastors Götze, jene Welt ist nicht die der meisten Menschen heute. Wenn Sie heute auf einer Party, oder um im Bild zu bleiben, bei einem Geschäftsessen mit Vorständen eines DAX-notierten Unternehmens Ihren Nachbarn so kommen wie weiland Sultan Saladin, würden die anderen betreten lächeln oder mit launischen Bemerkungen über Ihr Ansinnen hinweggehen. Wenn Sie dieselbe Frage beim Kirchenkaffee nach dem Sonntagsgottesdienst, sagen wir, mit drei Taufen, den Taufeltern oder Paten stellen würden, wäre die Reaktion vielleicht etwas weniger elegant, liefe vermutlich aufs Gleiche hinaus. Für die Wahrheit der Religion, der eigenen, Gründe anzugeben, das ist im 21. Jahrhundert in unseren Breiten nicht mehr relevant. Und das gleichzeitig zu einer Welt, in der täglich Tausende sog. Gotteskrieger andere Menschen abschlagen, weil diese angeblich den falschen Glauben hätten.

In meiner Schulzeit, also knapp 200 Jahre nach Lessing, gehörte der Nathan zwar immer noch zum sog „Bildungskanon“ des Deutschunterrichts im Gymnasium. Zur selben Zeit gab es im Deutschen Fernsehprogramm eine beliebte Unterhaltungssendung mit dem Titel „Sag die

---

<sup>1</sup> © Hans-Günter Heimbrock

Wahrheit“. Das war eine deutsche Adaption der US-Produktion „To tell the truth“. Sie wurde ab 1959 ausgestrahlt, erfreute sich eines erstaunlich langen Medienlebens und wurde noch 2003 im SWR neu aufgelegt. Wiederholungen kann man zur Nachtzeit noch heute sehen. Im ersten Durchgang war Guido Baumann der Quizmaster. Bei diesem Ratespiel musste das vierköpfige Rateteam durch Befragen der Kandidaten herausfinden, ob das stimmt, was die Kandidaten von sich behaupten. Es gibt die Rolle des Lügners, der nicht die Wahrheit sagt, dessen unwahre Aussage im Spielverlauf enttarnt werden muss.

Was war populär an dieser Sendung? Nach der Wahrheit von Religion wurde natürlich nicht gefragt. Ob man angesichts der Popularität dieser Sendung behaupten kann, die Wahrheit sei populär, muss man bezweifeln, auch ob jene unterhaltsam sei. Populär war und ist die Sendung gewiss darin, dass hier ZuschauerInnen einem Plot folgen können, ohne dass sie betroffen sind. Es geht nicht um ihre Wahrheit. Sie sind Zuschauer im Wahrheitsspiel. Die Akteure im Studio behaupten etwas über sich, dass sie nämlich eine bestimmte Person seien. Und das Aufklärungsspiel wird unterhaltsam inszeniert, ja, es würde als Spiel kaputt gehen, wenn plötzlich einer der Akteure über Wahrheit öffentlich nachdenken würde, gar irgendetwas in Richtung lebensbedeutsamer Wahrheit von sich gäbe.

Ich nehme das Quiz-Spiel jetzt bewusst ernster, als dieses sich seinerzeit selbst nahm. Populär im Sinne von weit verbreitet ist auf jeden Fall m. E. auch dies, dass dieses Spiel implizit ein Verständnis von Wahrheit suggeriert, das auf die Grundthese hinausläuft: Man kann die Wahrheit *sagen*. Das scheint auf den ersten Blick plausibel. Zur Untermauerung solcher Plausibilität sind bestimmte klassisch zu nennende Wahrheitstheorien aufgeboten worden, etwa die prominente Korrespondenz- oder Adäquanztheorie, also die Grundthese, dass Wahrheit in der Übereinstimmung von Sache und Bewusstsein dieser Sache bestehe, ferner die sprachanalytische Wendung der Übereinstimmung oder Korrespondenz von Tatsache und Aussage als Kriterium der Wahrheit. Der junge Wittgenstein formulierte in dieser Richtung prägnant: „Die Grammophonplatte, der musikalische Gedanke, die Notenschrift, die Schallwellen, stehen alle in jener abbildenden Beziehung zueinander, die zwischen Sprache und Welt besteht.“<sup>2</sup> Wahrheit lässt sich aussagen, und nur in Form von propositionaler Rede können wir Wahrheit kommunizieren und überprüfen.

Ein solcher Wahrheitsbegriff ist auch immer wieder auf das christliche Gottesverständnis angewandt worden.<sup>3</sup> Vielerorts ist er auch heute in der Theologie im Schwange: Der Tübinger Neutestamentler Chr. Landmesser z.B. behauptet im Artikel „Wahrheit“ „Sowohl im Alten Testament ... wie auch in der antiken griechischen Literatur und im Neuen Testament ist ganz selbstverständlich auch von der Wahrheit von Sätzen die Rede, ohne die eine intersubjektive Kommunikation nicht auskommt. Einen besonderen formalen Wahrheits**begriff** etwa im Unterschied zum Alten Testament und vor dem Hintergrund der antiken griechischen Literatur, wie er ... von Rudolf Bultmann ... und nach ihm von vielen anderen behauptet wurde, bietet das Neue Testament nicht.“<sup>4</sup> Und Landmesser folgert logisch nachvollziehbar: „Die Besonderheit der Rede von der Wahrheit im Neuen Testament ist also in der Frage nach der materialen Wahrheit zu finden.“<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus. 4.014.

<sup>3</sup> Hegel: Gott allein ist die wahrhafte Übereinstimmung des Begriffs und der Realität, *Enzyklopädie*. § 24, Zusatz 2

<sup>4</sup> Chr. Landmesser, Art. Wahrheit, in Wibilex, download 22.07.2014; vgl. ders., Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft (WUNT 113), Tübingen 1999.

<sup>5</sup> Landmesser, Wibilex, ebd.

Fraglich ist mir, ob damit ein formal gedachtes spezifisch theologisches Wahrheitsverständnis immer schon erledigt ist oder ob Wahrheit im Horizont Gottes noch andere Zugänge erfordert bzw. ermöglicht. Der junge Wittgenstein schaffte sich mögliche Probleme mit Grenzfällen mit rigoröser Lösung vom Hals: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“<sup>6</sup> Das mag konsequent erscheinen für ein analytisch-positivistisches Denken, in dem die Welt ohne Zwischenfälle gedacht wird und nur aus einzelnen Sachverhalten besteht, die durch propositionale Sätze beschrieben werden können. Was sich nicht durch propositionale Aussagen sagen lässt, lässt sich dann logischerweise schlichtweg nicht sagen und Wittgensteins Tractatus endet entsprechend.

Der andere Satz Wittgensteins „Die Welt ist alles, was der Fall ist“ passt offensichtlich nicht auf Gott. Wenn es aber mit Blick auf die zweifellos in der Welt anzutreffende Religion den „Vorbehalt gegen die Zulänglichkeit des Satzwissens“<sup>7</sup> gibt, weil diese eben nicht als ein Sachverhalt im Sinne dessen, „was der Fall ist“ gilt, was dann? Wie kommt man der „Un-Sagbarkeit“ Gottes auf die Spur? Und der Satz „Die Welt ist alles, was der Fall ist“ passt offensichtlich auch nicht auf alle Phänomene der Lebenswelt. Ich möchte deshalb im Folgenden Schneisen schlagen für einen lebensweltorientierten theologischen Zugang zur Wahrheit.

Wir sind von der Frage nach der wahren Religion im Vergleich mit den Überlegungen bis hierher inzwischen bei einer anderen Frage angekommen, nämlich der nach dem Verständnis von Wahrheit im Lebenszusammenhang. Meine These lautet denn auch: Christliche Theologie ist nicht an Komparatistik der „vera religio“ interessiert, das ist nicht ihre genuine Fragehaltung. Sie zielt vielmehr auf Wahrheit im Horizont von Lebenspraxis, sie fragt nach lebensbedeutsamer Wahrheit. Das tut sie selbstverständlich in unterschiedlichen historischen Kontexten auf unterschiedliche Weise. Das Johannes-Evangelium spricht vom „Tun der Wahrheit“ (cf. Joh 3,21) in spätantiker Sprache. Die Frage 1 des Heidelberger Katechismus vom 1566 „Was ist Dein einziger Trost im Leben und im Sterben?“ artikulierte Lebensbedeutsamkeit anders als das Kairos-Dokument schwarzer südafrikanischer Kirchen THE MOMENT OF TRUTH 1984<sup>8</sup>. Mit dem katholischen Fundamentaltheologen J.B. Metz gehe ich für alle christliche Theologie von einem Theorie-Praxis-Zusammenhang im Primat der Praxis aus. „Der christliche Gottesgedanke ist aus sich selbst ein praktischer Gedanke.“<sup>9</sup> Denn er ist nie zuerst in „reiner“, abstrakter Theologie gedacht, um dann sekundär auf Lebenspraxis „angewendet“ zu werden. Sondern kann sinnvoll gedacht werden nur auf dem Boden christlicher Praxis als Praxis der Nachfolge.

## 2 Die Wahrheit nicht sagen: Lebenslüge

Was kann lebensbedeutsame Wahrheit sein, was kann sie werden? Nicht jede Wahrheit, die gesagt werden kann, ist gleich lebensbedeutsam. Beschreibungen von Sachverhalten können zutreffend sein, bleiben sie mir aber vom Leibe, sind sie Satzwahrheiten „out there“, die mich nicht betreffen. Was es mit der möglichen Lebensbedeutsamkeit von Wahrheit auf sich hat, erschließt sich am deutlichsten e contrario, nämlich da, wo sie gezielt verschwiegen oder umgangen wird. Die Rede ist von der „Lebenslüge“, die eben nicht ausgesprochen wird, die auch nur selten auf einen Satz hin formulierbar ist. Bei der Lebenslüge mache ich mir selber

<sup>6</sup> L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus 7, Frankfurt/M. 1984, 85.

<sup>7</sup> H. Timm, Zwischenfälle. Die religiöse Grundierung des Alltags, Gütersloh 1986, 11

<sup>8</sup> South African Christianity, Challenge to the church. A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa, Kairos Document 1985. (download: <http://oikoumene.net/home/zeug/zeug.kairos/zeug.kairos.suedafrika/index.html>).

<sup>9</sup> J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977,47

etwas vor, es geht es um das Eingeständnis der Wahrheit über mein Leben, das ich nicht zuwege bringe.

Der norwegische Dichter H. Ibsen hat in vielen seiner gesellschaftskritischen Dramen bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts dieses Thema auf die Bühne gebracht und dramatisch durchleuchtet. Auf pointierte und paradigmatische Weise tat er es im Theaterstück „Die Wildente“. Hjalmar, der Sohn des alten Ekdal, ist subjektiv von der Lebensaufgabe besessen, eine photo-technische Erfindung zu machen. Dem Zuschauer offenbart sich dieses Streben jedoch als fortschreitende Flucht aus der Realität, der Held verkriecht sich vor dem Agieren in ein Gespinnst von Trugbildern und Lügen. Der Arzt Relling hat sich vorgenommen, Hjalmar zu kurieren. Im dichten Dialog mit dem Protagonisten des Stückes Greger offenbart der Arzt seine Sicht der Dinge. Mit einer für die Zuschauer und Zuschauerinnen überraschenden Wendung lässt der Dichter ihn nicht einfach die Lüge aufdecken. Sarkastisch nennt der Arzt die Lebenslüge vielmehr „das stimulierende Prinzip“ für den realitätsfernen Hjalmar. Und dem entsprechend fällt sein therapeutischer Umgang aus. „Nehmen Sie einem Durchschnittsmenschen die Lebenslüge, und Sie nehmen ihm zu gleicher Zeit das Glück.“<sup>10</sup>

Hier ist implizit vorausgesetzt, dass wohl erst das zu Recht als *Lebenslüge* genannt werden darf, was - jenseits isolierter einzelner Aussagen - auf Wahrheit über das ganze Leben, über die Person, ihr Schicksal abzielt. Und zugleich das Ineinander von Lebenslüge und Lebenswahrheit, mit S. Freud gesprochen sozusagen der sekundäre Gewinn solcher Lüge. Lebenslügen sind in Lebenspraxis verwickelt. Beides, Lebenslüge und Wahrheit über das Leben übersteigt Sätze nach dem logischen Kriterium „wahr“ oder „falsch“. In dem Sinne lässt sich beides auch gar nicht in ein, zwei Sätze packen. Und es geht beim Aufdecken der Lebenslüge um einen Prozess, den schmerzlichen Prozess des Zur-Wahrheit-Kommens oder Zur-Wahrheit-Findens. Psychotherapeutische Arbeit müht sich damit über Jahre ab. Ibsen war kein Theologe, sondern ein feinsinniger Diagnostiker der Lebenslagen der Menschen seiner Zeit. Dazu sehr wohl ein ausgesprochen kirchenkritischer Geist, der die fromme Absegnung bürgerlicher Wohlanständigkeit durch die Pastoren der Staatkirche brandmarkte, entsprechende Typisierungen finden sich in fast jedem seiner Dramen, so auch in der Wildente.

### **3 Boden-Losigkeit der Wahrheit**

Die Zuschauer der TV-Spiel-Show „Sag die Wahrheit“ leben in Gewissheiten des Alltags, die sie normalerweise nicht in Frage stellen. Der Genuss des Quiz bleibt an der Oberfläche der Unterhaltsamkeit. Sie haben für die Dauer der Sendung und vermutlich auch eine ganze Weile davor und danach keinen Vergewisserungsbedarf über den Sinngrund ihrer Gewissheit. Und das ist nicht zu schelten. Ihre Lebenswelt bietet ihnen – und uns allen – zunächst eine für jeden stets hintergründig mitlaufende Welt von Gewissheiten und stillschweigenden Voraussetzungen für zielgerichtetes thematisch fokussiertes Denken und Handeln, eine Welt unproblematischer Einheitlichkeit und selbstverständlicher Orientierungen vorbegrifflicher Bestimmtheit. In ihr steckt die Vertrauensgrundlage eines „Weltglaubens“, der unbefragt annimmt, dass die Welt immer so weiter existiert.

Wie kommt Wahrheit in diese Welt, wie eine Wahrheit der Religion? Wird sie gar nicht gebraucht? Oder ist sie immer schon da?

Eine in der Neuzeit eingebürgerte Argumentationsstrategie von Philosophen, Soziologen und auch manchen Theologen geht dahin, dass sich die Wahrheit Gottes genau dort bewährt, wo die Gewissheiten des Alltags aufbrechen, zuweilen gar völlig zerbrechen. Man nennt das

---

<sup>10</sup> H. Ibsen, Die Wildente (1848), zit. Nach der dt. Ausgabe S. 456.

technisch die Funktion von Religion als „Kontingenzbewältigung“. Religion wird dann nicht mehr in Anspruch genommen als unüberbietbare Erkenntnis nach dem Muster mittelalterlicher Ontologie, etwa bei Thomas von Aquin „Gott ist die reine Wahrheit“<sup>11</sup>. Sie wird funktional gewendet, stellt mit ihrer Geltung beanspruchenden Welterklärung den Boden bereit für die Erträglichkeit der Ungewissheiten des Lebens.

Wie tragfähig aber ist dieser Boden? Trägt er und sichert er Gott? Konstruiert man einen Gottesbegriff so, dass Leben vor dem Zufall geschützt werden soll, so ergibt sich: Mit W. Sparn gesprochen: „Der Preis jener Vorwegversicherung durch ein ‚ehernes Gesetz‘ ist die dunkle Bodenlosigkeit, in der das unglücklich gelebte Leben womöglich stoisch klaglos entsorgt wird.“<sup>12</sup> Solche religiöse Entsorgungspraxis ist im Denken der Gegenwart höchst populär, vom naturwissenschaftlich begründeten Determinismus bis zum Kreationismus, gleichwohl aber letztlich weder lebensfreundlich noch lebensnah.

So bewegen wir uns auf dünnem Eis mit solcher Hoffnung auf tragfähigen Boden durch religiöse Wahrheit. Dagegen steht wieder und wieder die Erfahrung der Boden-Losigkeit, wie sie im 20. Jahrhundert immer wieder angesprochen worden ist. Der von den Nazis ins Exil gezwungene tschechische Philosoph und Medientheoretiker Villem Flusser thematisiert gerade im Zusammenhang bio-grafischer Erfahrung der Heimatlosigkeit, der buchstäblichen Bodenlosigkeit, „religiöse Stimmung“: Er beschreibt in „Heimat und Heimatlosigkeit“<sup>8</sup> die Doppelgesichtigkeit dieser Erfahrung:

„In ihr sind alle Religionen entstanden, denn Religionen sind Methoden, in der Bodenlosigkeit einen festen Halt zu bieten. Aber es ist auch die Stimmung, die alle Religionen gefährdet. Denn in ihr wird der Halt, den die Religionen bieten, von der ätzenden Säure der Bodenlosigkeit zerfressen. Im Grunde sind alle unsere Probleme religiöse Probleme, jedenfalls in folgender Hinsicht: Wenn wir uns in der Stimmung der Bodenlosigkeit befinden, dann suchen wir nach einer religiösen Lösung unserer Lage, ohne sie finden zu können. Und wenn wir den sicheren Boden unter den Füßen fühlen (sei es dank einer Religion, sei es dank eines Religionsersatzes, sei es einfach dank der religiösen Kraft des uns bergenden und alles verhüllenden Alltags), dann haben wir die echte religiöse Stimmung verloren.“<sup>9</sup>

Durch die Form der generalisierenden Rede hindurch artikuliert sich hier, wie ein Interpret *gezeigt* hat' höchst subjektgebundene, autobiografisch-bekennnishaftede Rede.

Religion wie Lebenspraxis haben ein komplexeres Verhältnis zur Kontingenz, als ein systemtheoretisches Theorieprogramm, welches Kontingenz begrifflich erschlägt und still stellt.

Christliche Theologie tut gut daran, die alltägliche Zerbrechlichkeit des Lebens nicht von einer ganz unbiblischen Formel der „Kontingenzbewältigung“ wissenschaftlich löschen zu lassen. Vielmehr kann sie mit Gewinn für die Theologie am paradoxen Gedanken festhalten, dass Bodenlosigkeit als produktive Gefährdung religiöser Schutzmethoden gedacht werden muss — weil sie immer wieder in „gelebter Religion“ erfahren wurde und in ihr Gestalt findet. Das tut sie nicht automatisch, und deshalb ist klärende Reflexion geboten.

Den Irrungen und Wirrungen im Dickicht der Lebenswelt nachzugehen, schärft der Theologie auf alle Fälle eine bewusster Wahrnehmung ihres Gegenstands. In dem Sinne hat sie den Weg von der Abarbeitung an einer theoretisch-begrifflichen Auffassung des Religiösen als Bearbeitung von Kontingenz hin zur der Wahrnehmung menschlicher Lebenspraxis zu gehen.

<sup>11</sup> Thomas Summa contra gentiles I, cap 61.

<sup>12</sup> W. Sparn, Zug verpasst! in: , D. Korsch/L. Charbonnier (Hg.), Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen des Alltags FS Wilhelm Gräß, Göttingen 2008, 144

Wahrheit der Religion ist nicht, sie ist immer schon abhanden gekommen. Über Wahrheit im theologischen Sinn zu reden ist also nicht so, wie über einen Tisch da vorn zu reden. Über Wahrheit zu reden heißt, über den eigenen still-schweigend präsenten Grund zu reden. Und dessen gewärtig zu bleiben, dass wir da immer schon das Nach-Sehen, um nicht zu sagen: das Nach-Reden haben.

#### **4 Wahrheit der Besitzlosen<sup>13</sup>**

„Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“<sup>14</sup>

In der Passionsgeschichte des Johannesevangeliums, bei der auch ein bedeutender Redekomplex in einen Erzählkomplex eingelassen ist, kommt eine ‚rhetorische‘ Frage vor. Die Schlüsselfrage des Pilatus lautet „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18,38). Die Frage ist auch Ausdruck spätantiker Skepsis. Wie es sich für rhetorische Fragen gehört – auch auf diese Frage bekommt der Fragesteller keine Antwort. Aber in diesem Falle wohl nicht deshalb, weil sich die Antwort von selber versteht, sondern eher im Gegenteil, weil hier nach Meinung des Verfassers des Evangeliums allein dem nicht glaubenden Pilatus Wahrheit unergründlich ist. Die theologische Bedeutung des Rhetorischen hängt sachlich genau an diesem Punkt: an der Ergründbarkeit von Wahrheit. Theoretisch gesprochen bedeutet das Klärungsbedarf am Bezug der Rhetorik zur Wahrheit, genauer gesagt an der Klärung der Wahrheitsfähigkeit des Rhetorischen.

Als ein Spezifikum der Moderne kann die Verabschiedung eines ganz bestimmten Zugangs zur Wahrheit identifiziert werden, nämlich die Verabschiedung der Metaphysik nach dem Modell: „Eine Theorie zu haben bedeutet, im Besitz der Wahrheit zu sein.“ Wahrheit, modern gedacht, ist nicht mehr plausibel als gesicherter Besitz von Erkenntnissen in Form von Substanzen mit zeitlos-ewiger Gültigkeit und unangreifbarer Sicherheit. Die Suche nach dem „Stein der Weisen“ hat sich als ergebnisloses Unternehmen herausgestellt.

Wahrheit, modern gedacht, also im Sinne verlässlicher Erkenntnis von Wirklichkeit, lässt sich nach dem Aufkommen moderner Naturwissenschaft nur noch als Prozess, als Suchbewegung der Besitzlosen formulieren. Auch das steckt in der berühmten Formel des holländischen Naturrechters H. Grotius, Erkenntnis ohne die metaphysische Vorannahme zu formulieren, „etsi deus non daretur“. Nach dem Zerfall mittelalterlicher, autoritär gesetzter, dogmatisch dekretierter Wahrheit ist für Menschen der Moderne das, was Geltung beanspruchen kann, Wahrheitserkenntnis also, an andere, innerweltliche Bedingungen geknüpft. Es ist auf Basis der eigenen Vernunft zu ermitteln, und vor allem: Es ist nur noch näherungsweise und provisorisch als ‚consensus‘, als Übereinstimmung von unterschiedlichen Meinungen erreichbar, bedarf dazu aber der methodischen Regeln des korrekten, überprüfbareren Vorgehens im sprachlichen Aushandeln. In hier erlaubter Typisierung könnte man auf diese Weise modernes Verständnis von Wahrheit von Descartes' Gedanken der Wahrheit durch Methode bis hin zu Habermas' Theorie des Kommunikativen Handelns charakterisieren.

Mit dem Philosophen Hans Blumenberg ist hier über die Sprache zu sprechen, in der Wahrheit artikuliert werden soll, das ist in der klassischen Terminologie die Rhetorik. Dabei ergibt sich für den historisch alten philosophischen Streit zwischen Wahrheit und Wirkung eine Grundbestimmung im Blick auf das Wahrheitsproblem, die in prägnanter aber nicht ganz leichter Formulierung so lautet: „Was die Rhetorik betrifft, so lassen sich ihre traditionellen Grundauffassungen ebenso auf eine Alternative zurückführen: Rhetorik hat es

<sup>13</sup> Vgl. dazu ausführl. H.-G. Heimbrock, Wahrheit der Besitzlosen. Zu Reichweite und Nutzen rhetorischer Reflexion für die Theologie, in: Göpferich, Susanne / Kucharska-Dreiß, Elzbieta / Meyer, Peter (Hg.), Mit Sprache bewegen. FS Michael Thiele, Inzingen 2012, 281ff.

<sup>14</sup> L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus 7, Frankfurt/M. 1984, 85.

zu tun mit den Folgen aus dem Besitz von Wahrheit oder mit den Verlegenheiten, die sich aus der Unmöglichkeit ergeben, Wahrheit zu erreichen.“<sup>15</sup>

Der Mensch ist in der Erkenntnis von Wahrheit auf Vorläufigkeit angewiesen, im Umgang mit der Wirklichkeit hat er jedoch zugleich und vor allen anderen Lebewesen ein besonderes Vermögen: Er kann etwas als etwas begreifen, und dies insbesondere auch durch Gleichnisse und Metaphern. Deshalb ist menschliche Redekunst spätestens in der Neuzeit nicht nur als Reaktion auf den Mangel des Menschen anzusehen (fehlende Klarheit des Begriffs der objektiven Wahrheit, fehlende Gewissheit), sondern auch als kreative Potenz eines imaginativen Verfahrens.

Dieses Vermögen ist gerade deshalb nötig, weil unter neuzeitlichen Denkbedingungen wissenschaftliche Gewissheitsformulierungen mit begrifflicher oder gar mathematisierbarer Präzision immer wieder an Grenzen kommen. Damit sind nicht nur interne Grenzen des naturwissenschaftlichen Procedere gemeint. Begrenzt wird Gewissheitserkenntnis zugleich durch lebensweltliche Erfahrung, die Menschen tagtäglich in den Aporien wie den Höhepunkten der Lebenspraxis machen. Wir können zureichende Gründe der Vernunft weder dafür angeben, dass jemand verliebt ist, noch dass er an Krebs erkrankt, noch dass er heute gegen allen Augenschein auf Besserung seiner Situation hofft.

Rhetorik wäre aber dann, keineswegs der Verzicht auf jede Vernunft, eher so etwas wie vernünftiger Umgang mit vernünftig nicht auflösbaren Problemen menschlicher Lebenspraxis. Vernünftig im Sinne einer eigenen Rationalität von Poesie jenseits der zwingenden Evidenz einer mathematischen Beweisführung, aber eben keineswegs purer Unsinn, sondern bedeutungsvolle Rede. Was man nicht klar sagen kann, darüber muss offenbar nicht geschwiegen werden, sondern es kann und muss näherungsweise, mit Mitteln der Rhetorik immer neu umkreist werden.

Wenn Rhetorik als Feld der Vergewisserung im Bereich unabweisbarer und unlösbarer Fragen menschlicher Existenz beschreibbar wird, dann hat dies Bezug vor allem auf gelebte Religion.

## **5 Religionsdialoge in der Lebenswelt**

Sind wir damit bei der Wahrheitsfrage im bodenlosen und ziellosen Reden angekommen? Missrät das Umkreisen von Wahrheit nicht tendenziell zur Filibuster-Praxis im US-Kongress? Gibt es noch einen Inhalt, einen Bezugspunkt außerhalb meiner selbst? Und: wie taugt ein solcher Zugang zur Verständigung über Wahrheit im Dialog mit Menschen anderer Religionen?

Um mit der letzten Frage zu beginnen, 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 treten.

Insbesondere im Feld der empirischen Religionspädagogik sind international zahlreiche Projekte durchgeführt worden.<sup>16</sup> Ich demonstriere die lebensweltorientierte Linie der

<sup>15</sup> H. Blumenberg in: Anthropologische Annäherungen an die Aktualität der Rhetorik, ders., Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart 1981, 105

<sup>16</sup> 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. 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.

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.<sup>17</sup> Es geht dabei um den faktischen Umgang mit religiöser Pluralität im traditionell monoreligiösen Land. Insbes. im Ballungsraum Groß-Oslo haben hier in den letzten Jahren Einwanderungswellen aus Pakistan und Bangladesch 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.<sup>18</sup> Menschen werden in Gespräche verwickelt, in denen 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 religiöser 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.

<sup>17</sup> Tove Nicolaisen, *De tror på ordentlig? Muslimer og kristne møtes i Norge* Analyse av en usynlig dialog, Hovedoppgave i kristendomskunnskap. Det teologiske Menighetsfakultet Våren 1990.

<sup>18</sup> 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).



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“*.<sup>19</sup>

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.

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.

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“<sup>20</sup> 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 führbaren 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 vor- und außersprachliche Lebenspraxis, das Miteinander leibhaftig redender und schweigender, einander ansehender und sich

<sup>19</sup> So die Interviewee Hulia bei Nicolaisen a.a.O. 146.

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 1986, 26.

gegenseitig „beriechender“ Menschen – oder auch das Fehlen dieser Komponenten - werden ausgeblendet.

## 6 Wahrheit und Begegnung

Einer der Schlüsselbegriffe aus der gerade referierten Studie lautet „Begegnung“. Diese Kategorie der Begegnung kann in lebensweltlich vertiefter Beschreibung als eine der Schlüsselkategorien für das Verständnis von Dialog transparent gemacht werden. Und sie ist gleichzeitig sehr aufschlussreich für ein theologisches Verständnis von Wahrheit. Beides möchte ich im abschließenden Teil näher erläutern. Das eine ruht auf dem anderen auf, wie man bereits an M. Bubers „dialogischem Denken“ ablesen kann.

### 6.1

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 mit Sinnen und Fühlen und mit dem Angesicht jemandem zuwendet<sup>21</sup>. 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.<sup>22</sup> Viele indogermanische Sprachen verweisen mit ihrer Etymologie auf dieser Widerständige: „Be-Gegnung“, „en-counter“, „en-contrar“, „in-contrare“, „ren-contre“, „ont-moeting“ „møte“<sup>23</sup>.

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“ vorgelegt<sup>24</sup>. „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“<sup>25</sup> Nach Buber ist der andere Mensch der Mensch das „mir entgegen“<sup>26</sup>, 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 Innwerden 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

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> Cf. F. J. Buitendijk, Zur Phänomenologie der Begegnung, in: Eranos-Jahrbuch XIX Zürich 1950, 431-486.

<sup>23</sup> Auch im holländischen bzw. in den skandinavischen Sprachen gibt es das Moment des Entgegen-Stehens.

<sup>24</sup> M. Buber, Ich und Du (1923) in: Das Dialogische Prinzip, 4. Aufl. Heidelberg 1979.

<sup>25</sup> Ebd. 15

<sup>26</sup> M. Buber, Begegnung, Autobiographische Fragmente, Heidelberg 1986, 83.

bestimmten Haltung gegenüber der Wirklichkeit. Begegnung ist eine besondere Art der Inter-Aktivität. Mit dem niederländischen Biologen und Phänomenologen Fr. Buytendijk kann sie als Modus „zweifacher Intentionalität“ klassifiziert werden, die aktive und erleidende Verhaltenselemente in sich vereinigt.<sup>27</sup> Man kann keine Begegnung herstellen, sondern lässt sich in sie verwickeln. Die Begegnung, welche doch ein Subjekt voraussetzt, erfordert 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.<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup>

## 6.2

Begegnung, das Geschehen von Begegnung, kann schließlich theologisch als Zugang zu dem oben angesprochenen nach-metaphysischen Gottesverständnis im Sinne der Praxis erläutert werden.

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“<sup>30</sup> sprechen die Erfahrung an, dass Gott mit uns einen Dialog führt, und zwar in einer Relation des Erschlossenseins und Verborgen-Bleibens. Die Vorstellung des Bundes als dialogische Beziehung der eigenen Gruppe mit einem lebendigen, gleichwohl transzendenten Partner Gott nimmt diese Dialektik auf.<sup>31</sup> 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 Begegnung<sup>32</sup>. Und auch Joas legt seinen Begriff der „Selbsttranszendenz“ mit Verweis auf Begegnungserfahrungen aus.<sup>33</sup>

Den Begegnungsgedanken hat P. Tillich<sup>34</sup> mit besonderer Prägnanz formuliert: „Wir begegnen der Realität – oder die Realität drängt sich uns auf... Die Voraussetzung der

<sup>27</sup> Buytendijk beschreibt diese Ambiguität präzise als „Tun und Erleiden: „etwas tun, sich auf das Andere zugreifend richten und ein sich selbst Hingeben, in der Weise, dass etwas an uns geschehen kann“ Buytendijk, 450.

<sup>28</sup> B. Fuchs, *Eigener Glaube – fremder Glaube. Reflexionen zu einer Theologie der Begegnung in einer pluralistischen Gesellschaft*, Münster 2001.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> M. Buber, *Ziesprache*, in: ders., *Das Dialogische Prinzip*, Gütersloh

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Zürich 1938.

<sup>33</sup> Joas, a.a.O. 18.

<sup>34</sup> 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.

Theologie ist, dass es eine besondere Art und Weise gibt, in der sich uns die Wirklichkeit aufdrängt, die normalerweise ‚religiös‘ genannt wird.“<sup>35</sup>

Im christlichen Zugang zur Wahrheit scheint mir dies konstitutiv. Wahrheit wird als Begegnungsgeschehen gedacht, Begegnung, bei der also Differenz immer schon vorgegeben ist, Begegnung, die nicht von mir ausgeht, sondern die auf mich zukommt. 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.

Wir sind im gegenwärtigen Stand der Begegnungen zwischen Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit sensibler für überzogene Harmoniesehnsüchte geworden und werden uns der Differenzen bewusster. Aber mit der Begegnung kommt eine Lebenspraxis in Sicht, die weiter reicht. M. Buber unterschied in seiner bekannten Schrift „Zwiesprache“ Meinungen weiterzugeben von Religionsgesprächen. Dabei fokussiert er „das mitteilende Schweigen“.

Er schreibt: „Man stelle sich zwei Männer vor, in irgendeiner Einsamkeit der Welt nebeneinander sitzend. Sie reden nicht miteinander, sie sehen einander nicht an, sie haben sich nicht einmal einander zugewandt. Sie sind nicht miteinander vertraut, einer weiß nichts vom Lebenslauf des ändern, heute frühmorgens auf der Wanderschaft haben sie einander kennengelernt. Keiner denkt in diesem Augenblick an den ändern; wir brauchen nicht zu wissen, woran sie denken. Der eine sitzt auf der gemeinsamen Bank so, wie es offenbar seine Art ist: gelassen, allem gastfrei zugeneigt, was kommen mag; sein Wesen scheint zu sagen, es sei zu wenig, bereit zu sein, man müsse auch wirklich *da* sein. Der andere: seine Haltung verrät ihn nicht, er ist ein gehaltener, verhaltener Mann; aber wer um ihn weiß, weiß, daß ein Kindheitsbann auf ihm liegt, daß seine Verhaltenheit noch anderes als Haltung ist, hinter aller Haltung lagert das undurchdringliche Sich-nicht-mitteilen-können.“

Und nun - stellen wir uns vor, daß dies eine der Stunden ist, die es fertigbringen, die sieben Eisenbände um unser Herz aufzubrechen - löst sich unversehens der Bann. Aber auch jetzt spricht der Mann kein Wort, rührt keinen Finger. Dennoch tut er etwas. Die Lösung hat sich ohne sein Tun an ihm ereignet, gleichviel woher; jetzt aber tut er dies, daß er einen Rückhalt, über den nur er selber Macht hat, in sich aufhebt. Rückhaltlos strömt die Mitteilung aus ihm, und das Schweigen trägt sie zu seinem Nachbarn, dem sie ja doch zgedacht war und der sie, wie alles echte Schicksal, das ihm begegnet, rückhaltlos aufnimmt. Er wird niemand, auch nicht sich selbst, erzählen können, was er erfahren hat. Was »weiß« er nun vom ändern? Es bedarf keines Wissens mehr. Denn wo Rückhaltlosigkeit zwischen Menschen, sei es auch wortlose, gewaltete hat, ist das dialogische Wort sakramental geschehen.“<sup>36</sup>

So kann auch ich mir Suche nach der Wahrheit vorstellen.

---

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd.