

Kriterien des interreligiösen Dialogs

Für den Abschluß der Stiftungsprofessur mit dem Thema „Weltreligionen – Verstehen, Verständigung, Verantwortung“ habe ich einen Vortrag mit dem Titel „Notwendigkeit, Risiken und Kriterien für den interreligiösen Dialog heute und in Zukunft“ angekündigt¹. Nachdem in den beiden ersten Einführungsvorträgen der Sinn und die Problematik einer „Rückkehr der Religion(?)“ als einer Signatur unserer Zeit, zusammen mit einem Blick auf den neuzeitlichen Säkularisierungsvorgang, bedacht wurden, skizzierten sieben Kurzporträts ausgewählte Weltreligionen: Buddhismus, Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Religion im alten und neuen China und schließlich die Bahai-Religion. Nach alldem habe ich nun eine doppelte Absicht, nämlich zusammenschauend „Religion, Politik und Gewalt in der heutigen Welt“ zu betrachten und abschließend auf den interreligiösen Dialog zu blicken.

Nun will und kann ich damit nicht die Erwartung erfüllen, am Ende der Vorlesungsreihe, zu der auch die wichtigen Kolloquien gehörten, werde eine inhaltliche Synthese stehen, die alles zusammenfaßt. Dies ist aus vielen Gründen nicht möglich. In all den Vorlesungen habe ich selbst aus den Vorträgen und den Kolloquien viel gelernt. Dies fließt in meine Ausführungen zum Abschluß ein und hat mein eigenes Suchen und Denken zum interreligiösen Dialog erweitert und vertieft, auf jeden Fall auch verändert. Eine nochmals den Texten der Vorlesungen entnommene und darin vertretene Hermeneutik des interreligiösen Dialogs – es sind ja immer wieder einige Bemerkungen dazu gemacht worden – bleibt freilich eine künftige Aufgabe.

I. Zum Verständnis von Religionen und Religion

Zuerst müssen wir versuchen, die wesentlichen Grundbegriffe zu klären, die im Begriff des interreligiösen Dialogs verwendet werden. Dabei wird man leicht erkennen, daß die Probleme bereits beim Verständnis dieser Grundbegriffe beginnen².

Der Begriff Religion kann vielfach irritieren. Er kann leicht vortäuschen, man könne die oft verwirrende und widersprüchliche Vielfalt der Religionen gleichsam in einer Definition ausreichend zusammenfassen. Davor sind wir bis zu einem gewissen Grad gefeit, weil die Vorlesungen nicht nur die Verschiedenheit der Weltreligionen selbst, sondern eben auch die Spannung zwischen Einheit und Vielfalt in den einzelnen Weltreligionen erkennen ließen. Dies war nicht zuletzt ein grundlegender Ertrag der Vorlesungen, der sich nicht selten bereits in den Titeln spiegelt.

In der Eröffnungsvorlesung habe ich auch mehrfach betont, daß der Singular „Religion“ in mancher Hinsicht eine eigene neuzeitliche Prägung darstellt. Ursprünglich bezog sich der Begriff Religion stärker auf den konkreten Vollzug religiöser Überzeugungen, auf eine bestimmte Praxis und auch auf die Sorge um die Bewahrung des überkommenen Glaubens. Der Religionsbegriff wurde in der Neuzeit jedoch durch viele Transformationen hindurch erheblich ausgeweitet. Dabei gewann er zwar an Weite, wurde aber auch immer abstrakter und universal. Dies hatte zur Konsequenz, daß der Begriff der Religion mit sehr unterschiedlichen Inhalten aufgefüllt werden konnte, so daß man auch zum Beispiel Aberglauben und Satanskulte dazurechnete. Dadurch wurde er aber zugleich immer unfäßlicher und weniger brauchbar für die Beschreibung der gelebten Religion.

In gewisser Weise ist dieser Prozeß freilich unvermeidlich, wenn man überhaupt Wert legt auf eine minimale Erfassung der Einheit religiöser Überzeugungen mitten in der Vielfalt der religiösen Vollzüge. Wir haben ähnliche Prozesse ebenso feststellen können im neuzeitlichen Verständnis des Begriffs „Monotheismus“³. Auch andere Wissenschaften haben mit dieser Transformation konkreter Vielfalt zur Einheit zu tun, zum Beispiel auf dem Weg der einzelnen errungenen Freiheitsrechte zur Freiheit als einem Grundbegriff des modernen Staatswesens, aber auch theologisch im Blick auf die Wandlung von vielen einzelnen „Offenbarungsgeschichten“ zu Offenbarung im Singular. Eine methodische Folgerung daraus scheint mir darin zu bestehen, daß man in diesem Prozeß nicht nur immer mehr auf den abstrakten Grundbegriff hin tendiert, sondern daß man diesen auch gleichsam nach rückwärts wieder mit der konkreten Vielfalt der Weltreligionen und der religiösen Überzeugungen konfrontiert. Dieser Fortschritt in der Abstraktion und die dazugehörige Rückwendung zu den konkreten Phänomenen sind jedoch noch in ihrem inneren Zusammenhang zu wenig bedacht.

Wenn wir dennoch versuchen, einen Allgemeinbegriff von Religion zu formulieren, wollen wir uns die bisher gemachten Erfahrungen bei einem Definitionsversuch nicht entgehen lassen. Bereits im Jahr 1912 hat James Henry Leuba über 40 Definitionen zusammengetragen⁴. Heute wären es noch viel mehr. Der Vorschlag, auf den Religionsbegriff ganz zu verzichten, hat schon aus wissenschaftsorganisatorischen Gründen keine Akzeptanz erhalten. Eine Folge dieser Einsichten war der Versuch, die inhaltliche Bestimmung möglichst umfassend zu formulieren und etwa in der Orientierung ein Grundelement zu sehen⁵. Mit einem gewissen Recht hat man dagegeengehalten, hier kämen die affektiven und voluntativen Aspekte in Religionen zu kurz. Gewiß ist das Moment der Orientierung zur Bestimmung von Religion in dem Sinn festzuhalten, daß sie zur Führung des eigenen Lebens, besonders in den Widersprüchen und in den Schicksalsschlägen der menschlichen Existenz, zur Bewältigung dieser Situationen beitragen will, und zwar in allen Dimensionen des Menschen (Geist, Seele, Leib). Manche Religionen begnügen sich mit dieser Orientierung im Wirrwarr der konkreten Lebenserfahrungen, besonders wenn es an die Grenzen menschlicher Bewältigung allein geht.

Die Herausforderung wird aber stärker, wenn besonders beim Scheitern alltäglicher Orientierungen eine solche Bewältigung prekärer Situationen ausbleibt. In recht verschiedener Weise sucht der Mensch gerade in diesen Grenzsituationen eine Antwort, die ihm „von außen“ hilft. Religion soll einen Sinn gewähren, wo sonst nur noch Elend, Chaos und Verzweiflung herrschen würden. Bewältigung von Angst spielt hier stets eine Rolle. Die Instanz, die hier hilfreich sein kann und soll, gerät manchmal in die Nähe von Magie, die Macht gewinnen will über die widrigen Umstände⁶. Sie wird in einigen Religionen aber auch bezeichnet als das „Absolute“, das „Heilige“, das „Göttliche“ oder eben auch mit dem freilich noch vieldeutigen Wort „Gott“. Das Wort Transzendenz, das unter Umständen in Stufen über das empirisch Erfahrbare hinausreicht, beschreibt diesen Prozeß⁷. Eine eigene Frage richtet sich auf das Problem der „Personalität“ Gottes und wie weit dieser Begriff gerade bei der Beschreibung fernöstlicher Religionen gebraucht werden kann.

Wir haben schon gesehen, daß der Allgemeinbegriff „Religion“ sich leicht vom täglichen Vollzug, vor allem auch im Alltag, löst. Deshalb muß man für einen zureichenden Begriff von Religion die Rituale und die Mythen einbeziehen⁸. Gerade in ihnen zeigt sich einerseits, daß die Religion vor allem über die Symbole zur Primärwelt des Menschen gehört (Himmel, Sonne, Mond, Ahnen usw.), daß sich andererseits aber darin zugleich etwas zeigt, was sich nicht in diesen begrenzten vergänglichen Gestalten erschöpft. Mircea Eliade hat dafür den Leitbegriff der Hierophanie eingeführt: Das Unendliche, Ewige und Göttliche bekundet sich und zeigt sich im Umkreis von Natur, Geschichte und Kultur⁹. Dafür gibt es auch in der religionswissenschaftlichen Erhellung des Phänomens die Begriffe der Epiphanie oder der Erleuchtung. Schließlich entsteht an dieser Stelle das Wortfeld der Offenbarung. Dabei gibt es zugleich eine Einheit und eine Differenz: In dem Begegnenden erscheint das Heilige, wobei bei aller Differenz beides zur Erfahrung kommt. Nichts anderes sagt der Begriff Symbol: „Zusammenfall ins Eine der Erfahrung oder des Zuspruchs, in dem doch die Differenz gewahrt bleibt zwischen dem Zeichen und dem, was sich in ihm zeigt.“¹⁰

In diesem Zusammenhang wird evident, daß es in diesen Phänomenen, Symbolen, Ritualen und Mythen bei aller Variabilität eine Konstanz gibt, so daß wir einerseits von einer eigenen Dimension des Religiösen als auch andererseits von einer Religionsgeschichte reden können.

II. Verstehen im Bereich der Religionen

Dieser Befund ist nicht leicht zu interpretieren und auszuwerten. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, daß es viele Reaktionen auf dieses Phänomen gibt. Diese große Variabilität selbst kann zu einer doppelten Verhaltensweise führen. Man schließt sich ganz in die eigene Identität ein und interessiert sich sehr wenig für das

Verhältnis zu anderen Religionen. Wenn es überhaupt eine Relation gibt, so ist es meist strikte Abgrenzung im Sinn einer Verwerfung oder pure Gleichgültigkeit. Damit verbindet sich leicht die Gefahr eines selbstgenügsamen Fundamentalismus und möglicherweise auch eines Fanatismus. Das Ergebnis ist oft ein sehr militantes Verhältnis zu anderen Religionen. Es kann aber auch sein, daß man auf der anderen Seite die Vielfalt so interpretiert, daß die weit auseinanderliegende Pluralität der Religionen als Brechung erscheint, die die verschiedenen gesellschaftlichen, historischen und kulturellen Bedingtheiten jeder Religion spiegelt. Deswegen erscheint die Vielfalt oft relativ gleich-gültig im Sinn einer Indifferenz, die nicht mehr näher beachtet wird. Eine solche Mentalität kann gewiß viele Arten des Verhaltens ausbilden, angefangen von einer grundlegenden Interesselosigkeit für andere Religionen bis zu einer liberalen Toleranz allen religiösen Ausdrucksformen gegenüber. Je differenzierter das Gesamtspektrum von Religion und Religiosität erfaßt wird, desto mehr droht die Gefahr solcher grundsätzlicher Haltungen.

Eine angemessene Verhältnisbestimmung hat es heute immer schwerer. Dies hängt einerseits mit einer großen Verbreitung von Erkenntnissen über die verschiedenen Religionen zusammen, auch wenn diese in hohem Maß fragmentarisch ausgewählt und vulgarisiert wahrgenommen werden. Die Mobilität unserer Welt führt dazu, daß man das Andere und Fremde unwillkürlich wahrnehmen muß, weil es uns ziemlich nah auf den Leib rückt. Man kann heute fremden Religionen weniger ausweichen. Dies steigert sich noch, wenn man auf die Globalisierung blickt. Es gibt Forscher, wie Hans G. Kippenberg¹¹, die der Überzeugung sind, daß die Globalisierung eine neue, letztlich unfriedliche Epoche der Religionsgeschichte eröffnet. Dahinter steht die mehr oder minder begründete Auffassung, daß Religionen Konflikte erzeugen und intolerant sind. Ohnehin wird schon lange eine wechselseitige Abhängigkeit von Monotheismus und Intoleranz behauptet. Freilich gibt es auch Gegenargumente, denn – so wird erklärt – keine der Weltreligionen könne sich grundlegend Aufrufe zur Gewalt erlauben. Gewaltlosigkeit sei ohnehin eine Grundkomponente aller Religionen¹². Jan Assmann hat in mehreren Veröffentlichungen einen besonderen Zusammenhang des biblischen, exklusiven Monotheismus, der allen anderen Göttern die Existenz bestritt, und der Gewalt aufzuzeigen versucht¹³. Dieses Thema steht heute im Zentrum der Auseinandersetzung über die Religionen¹⁴.

Diese Interpretationsmöglichkeiten und die daraus folgenden Verhaltensformen sollte man im Hintergrund behalten, wenn man heute über den „interreligiösen Dialog“ oder den Dialog der Religionen handelt. In der Tat darf man die Schwierigkeiten nicht unterschätzen, die dem Verstehen des Fremden und Anderen entgegenstehen. Diese reichen von der Unfähigkeit zu verstehen bis hin zur Aneignung des Anderen. Dabei befürchtet man, daß das Verstehen dem Anderen seine Andersheit nehmen kann und daher auch eine Art von Vereinnahmung bedeutet. Es entsteht dabei die Frage, ob das Verstehen das Fremde so sehr in den eigenen Horizont ein-

bezieht und übersetzt, daß ihm die spezifische Eigenheit und damit auch Herausforderung genommen wird¹⁵. In der Tat setzt, wie die Auseinandersetzung um Migration, Integration und den Kampf der Kulturen zeigt, jedes Verstehen eine gewisse Anerkennung des Fremden in seiner Andersheit voraus. Ohne eine Kraft der empathischen Annäherung und eines sensiblen Verstehenwollens gibt es nach alter Überzeugung keine Erkenntnis. Gerade im Verständnis personaler und religiöser Phänomene bedarf es eines Minimums an Sympathie, ja sogar Zuneigung, um wirklich von innen her die eigene, einem anderen gehörige Wahrheit verstehend zu erschließen. Dies verlangt eine regelrechte Kunst des Verstehens, indem man das Fremde eindringend-eindringlich belagert und es zugleich, wenn es verstanden wird, als eine Gabe begreift. Nur dann ist eine angemessene Begegnung, aber auch eine differenzierte Auseinandersetzung möglich¹⁶.

Von daher ist es – jedenfalls für einen interreligiösen Dialog – grundlegend wichtig, in diesem Sinn verstehen zu wollen. Dies schließt die Weigerung aus, sich überhaupt auf das Andere und Fremde einzulassen und sich selbstgenügsam in sich zu verschließen. Es setzt voraus, daß man sich gerade in der Begegnung mit einer fremden Religion einem Wagnis aussetzt, nämlich entweder das Eigene des Anderen zu verkennen, also mehr oder weniger mißzuverstehen, oder das Andere sich ganz anzugleichen und dadurch vielleicht zu manipulieren. Es kann aber auch die Gefahr drohen, daß man in einer fragwürdigen Begeisterung, in einem trunkenen Enthusiasmus oder einer ungeklärten Faszination vom Fremden regelrecht aufgesogen wird. Wahres Verstehen ist also viel schwieriger.

Aus den angegebenen Gründen können wir gar nicht darauf verzichten, heute fremde Religionen zu verstehen, die uns in vieler Hinsicht nahegekommen sind. Ohne Verstehen droht nicht nur Unverständnis, sondern auch Intoleranz. Es ist in hohem Maß eine Aufgabe und eine große Hilfe, wenn heute die Religionswissenschaft mit ihren sehr verzweigten Disziplinen dabei Unterstützung und Hilfe leistet. Freilich sind diese nicht, wie oft angenommen wird, wegen ihrer Wissenschaftlichkeit und ihres Absehens von einer Zustimmung zu religiösen Gehalten von vornherein immun: Sie sind nicht minder der Ideologiefälligkeit ausgeliefert. So hat zum Beispiel Carsten Colpe auf die Probleme des Vergleichens hingewiesen¹⁷. Bei der Fremdheit und dem Eigencharakter religiöser Phänomene, deren Aufweis keine immunisierende Schutzmaßnahme sein darf, ist es durchaus naheliegend, daß man diffizile Vollzüge zum Beispiel rasch als Aberglauben, Magie und ähnliches identifizieren zu können glaubt. Wir sind gegenüber diesen Phänomenen im Verstehen viel vorsichtiger geworden. Aber es herrscht immer noch trotz aller Wissenschaftlichkeit da und dort die Tendenz zu einem „Reduktionismus“ vor, daß nämlich dieses und jenes Phänomen nichts anderes sei als... Besonders wenn es um den Ursprung und die „Evolution“ von Religionen geht, aber auch um sensible Phänomene, wie zum Beispiel Opferrituale, liegen solche Versuchungen nahe¹⁸. Aber gerade auch angesichts dieser Gefährdungen ist es unerlässlich, zum Verstehen

fremder Religionen und auch der eigenen Glaubensüberzeugungen die Religionswissenschaft zu Hilfe zu nehmen.

Dabei soll jetzt schon darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Verstehen nicht nur in einem streng wissenschaftlichen Horizont realisierbar ist, sondern daß es zum Beispiel auch einer künstlerischen Vermittlung möglich ist, religiöse Gehalte zu erschließen in Wort, Ton, Musik, Bild und Tanz.

III. Von den Anforderungen eines interreligiösen Dialogs

Vor diesem Hintergrund ist es notwendig, genauer auf den Sinn, die Funktion und die Struktur eines Dialogs der Religionen einzugehen. Gewöhnlich fassen wir einen Dialog, der diesen Namen verdient, zu harmlos auf¹⁹.

Ein Dialog ist ja nicht einfach eine Unterhaltung und auch nicht irgendein Gespräch. Es gibt viele Gesprächsformen: Ein freundschaftliches Gespräch, eine sachliche Besprechung, eine wissenschaftliche Diskussion, eine Prüfung oder ein gesellschaftlicher Konsensbildungsprozeß sind jeweils etwas anderes. Man darf das Gespräch nicht monopolartig nur von einem Modell her deuten. Auch sollte man das Wort Dialog, das in den letzten Jahrzehnten über Gebühr gebraucht wurde, nicht vom inflationären Mißbrauch her bestimmen. Dialog ist niemals eine harmlose Form eines allgemeinen Sich-Öffnens auf Welt und Gesellschaft hin oder gar eine Spielart unreflektierter Anpassung. Dialog ist kein Geschwätz.

Dialog ist im Unterschied zum „Gespräch“ auf das gemeinsame Finden und Anerkennen von Wahrheit ausgerichtet. Ein Dialog ist entschieden zielgerichtet und auf einen herzustellenden Konsens bezogen. Er strebt nach einer Einigung, die einem zuvor bestehenden Mißverständnis oder auch einem Streit wenigstens ein vorläufiges Ende setzt. Er sucht eine Einigung in einer strittigen Sache, wobei es nicht zuletzt um die solide Haltbarkeit des erreichten Konsenses geht, damit der Streit nicht bei nächster Gelegenheit wieder ausbricht. Dabei muß es nicht immer ein Konsens in allen Dimensionen und Teilbereichen eines Problems oder einer Sache sein. Es gibt auch Stufen der Konsensbildung, also zum Beispiel einen Teilkonsens. Andere Formen des Gesprächs haben eine lockere Führung, sind direkt auf die Sache bezogen, wobei die angestrebte Einigung sich in vielfacher Weise vollzieht²⁰. Wenn ein Dialog stärker durch die Argumentation als Form der Kommunikation gekennzeichnet ist, wird er im heutigen Denken eher als „Diskurs“ bezeichnet. Ein Diskurs versucht über die Berechtigung eines problematisierten Geltungsanspruchs eine Entscheidung herbeizuführen. Er setzt voraus, daß ein Wahrheitsanspruch in Frage gestellt ist und daß eine gemeinsame, wirklich kooperative Wahrheitssuche in einer zwanglosen und uneingeschränkten Kommunikation der Verständigung dient. In einem solchen gemeinsamen Dialog muß jeder Teilhaber gleiche Chancen haben.

Selbstverständlich bezieht sich der Dialog nicht nur auf Behauptungen oder Aussagen allein, schon gar nicht nur in theoretischer Gestalt. Es gibt auch einen „praktischen Diskurs“, der zum Beispiel die Richtigkeit von Handlungsnormen aufweisen soll. Dialog besagt in einer vielleicht weniger scharfsinnigen, aber doch faßbaren Bedeutung, daß es um einen offenen Stil des Umgangs miteinander geht, der angstfrei ist und allen Beteiligten die Chance bietet, als Subjekt in einer Gemeinschaft zu Wort zu kommen und sich in ihr einzubringen. Die Partizipation aller Glieder einer Gemeinschaft schließt selbstverständlich eine besondere Verantwortung und Leitungsvollmacht nicht aus. Im Dialog können bei aller Ebenbürtigkeit der Partner gewiß auch unterschiedliche Rollen wahrgenommen werden.

Dem Dialog eignet im Unterschied zu dem strengeren Diskurs das Merkmal der Offenheit und Gesprächsbereitschaft in allen Lebensäußerungen. In einer Gesellschaft oder einer Gemeinschaft, die heute in der Regel eine hohe Pluralisierung und Individualisierung aufweist, ist der Dialog eine hervorragende und fruchtbare Methode, wie mit einer sehr konkreten Vielfalt und den unvermeidlichen Pluralitäten redlich umgegangen werden kann. Der Dialog muß schließlich an den Willen zur Findung von Wahrheit gebunden bleiben. Es gibt zweifellos einen „substanzlosen“ Dialog, einen der letztlich auf Wahrheitsgewinn verzichtet. Weil dies aber in den letzten Jahrzehnten oft nicht genügend Beachtung gefunden hat, ist der Begriff „Dialog“, besonders wenn er inflationär gebraucht wird, oft so verkommen, daß man ihn als Form der Wahrheitsfindung grundlegend verteidigen muß. Hier gilt aber der alte Grundsatz: „Abusus non tollit usum“ (Mißbrauch hebt den rechten Gebrauch nicht auf).

Ein solcher Dialog hat viele Feinde. Ihre Zahl wächst, wenn es um verschiedene werthaltige Stellungnahmen, besonders also weltanschaulicher, philosophischer, religiöser und theologischer Art, geht. Hier droht zunächst die Gefahr, daß Dialog im Namen von Toleranz zunächst nichts anderes meint als eine beliebige Freiheit der Äußerung. Dabei wird der Anschein erweckt, ein solcher Dialog sei besonders tolerant, wenn er auf Seiten der Partner möglichst wenig Verbindlichkeit voraussetzt und schlechthin alles zugelassen wird. Dabei erscheint heute bereits der Standort eines Partners, der nicht verborgen bleibt, sondern zur Sprache kommt, als Verletzung der Dialogbereitschaft. Gewiß gibt es hier bei der Standortgebundenheit der Teilnehmer die Gefahr einer Unduldsamkeit, von Vorurteilen, ja von Borniertheit. Aber das Vorliegen und Darlegen von Verstehensvoraussetzungen ist nicht einfach „Dogmatismus“²¹. Ich habe in letzter Zeit den Eindruck gewonnen, daß man heute die Religionsfreiheit, auch im verfassungsmäßigen Sinn, oft nur – und zwar gerade im Bereich des interreligiösen Dialogs und der Rede darüber – als negative Religionsfreiheit versteht. Dies ist aber nur die eine Hälfte verfassungsmäßig garantierter Religionsfreiheit. Zu ihr gehört die positive Religionsfreiheit, die der Existenz und dem Wirken von Religion, ohne in den inneren Bereich einzugreifen, Raum gewährt und eine Anerkennung der jeweiligen religiösen Überzeugungen er-

fordert, ja auch Respekt nötig macht²². Hier hat sich in vielen Bereichen des öffentlichen Denkens ein Verständnis von Toleranz eingeschlichen, das im Grund im Blick auf verbindliche Gehalte beliebig und „substanzlos“ ist. Der Dialog darf nicht durch Machtansprüche gleich welcher Art verzerrt werden. Es gibt dabei auch eine Intoleranz, die sich als Liberalität gibt²³.

Ein Mißverständnis des Dialogs wäre es auch, einen Dialog nur dann als möglich zu sehen, wenn man bloß eine abstrakte Gemeinsamkeit einiger religiöser Elemente zuläßt. Alles, was partikulär, konkret und spezifisch ist, wird dann zugunsten dieser abstrakten Gemeinsamkeit ausgeklammert oder beiseite geschoben. Damit verliert aber Religion, wie früher schon gezeigt worden ist, an Konturen, wird blaß und letztlich unverbindlich. Hier findet sich eine tiefe Gefährdung des modernen Religionsbegriffs. Dies wird noch dadurch erhöht, daß eine bestimmte Religion reduziert wird auf das kognitive Orientierungssystem, theoretische Aussagen und „Lehre“, wobei die affektiven Elemente, die ethisch-willentlichen Aspekte sowie die Handlungsimpulse nicht genügend beachtet werden. Eine solche Verkürzung des Phänomens Religion innerhalb der Forderung nach einem interreligiösen Dialog wird meines Erachtens zu wenig gesehen. Die Unverbindlichkeit einer oft blasen und abstrakten Religion verkürzt jedoch das Phänomen.

Dies muß noch aus einem anderen Grund bedacht werden. Das Phänomen der Religion ist von manchen Religionswissenschaftlern so verstanden worden, daß es reduziert wurde auf eine „subjektive existentielle Entscheidung zur Bejahung und Ergreifung eines transzendenten, übervernünftigen, alle bisherigen Ideenassoziationen zerbrechenden Paradoxes ... Eine exemplarische Einsicht in Begriff und Wesen der Religion kann nur eine existentielle und d.h. leidenschaftlich-subjektiv engagierte Stellungnahme zur Transzendenz sein.“²⁴ Eine solche ganzheitliche, vor allem aber auch personale, existentielle und willentliche Entscheidungsdimension gehört zum Verständnis von Religion. Sie macht gewiß jeden Begriff eines Dialogs der Religionen komplexer und im konkreten Verstehens- und Verständigungsversuch schwieriger. Dies unterscheidet wohl diesen Dialog von einem „normalen“ Dialogverständnis in den Wissenschaften. Darum haftet aber auch – von einer überwiegend theoretischen Konzeption her gesehen – der konkreten Religion gern der Aspekt des Irrationalen an, besonders wenn zur Beschreibung das Wort und das Bedeutungsfeld des „Gefühls“ verwendet wird, wie es besonders seit Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto und anderen praktiziert wurde. Am wahren interreligiösen Dialog sind in der Regel ja Teilnehmer und Anhänger konkreter Religionen beteiligt. Er wird nicht einfach „von außen“ veranstaltet, sei es vom Staat, von den Kulturschaffenden oder den Medien oder aber den Wissenschaften her. Im interreligiösen Dialog müssen die Religionen selbst bei aller hilfreichen Begleitung durch andere zueinander finden. Dabei kann es um einen bilateralen oder einen multilateralen Dialog gehen.

IV. Eine neue Kategorie im Verständigungsprozeß

Das Gesagte soll von den Grundworten Verstehen, Verständigung, Verantwortung aus verdeutlicht werden. Unser Wort *Verstehen* kommt wahrscheinlich seiner ursprünglichen Bedeutung nach von der Erfahrung her, daß wir vor einer Sache „stehen“ und sie besser wahrnehmen, schließlich sie auch besser verstehen, wenn wir sie zum Beispiel vor Gericht vertreten. Das Verstehen braucht also immer ein gewisses Innehalten und Nachdenken. Dies tun wir schon als Menschen. Aber es ist uns besonders aufgegeben, wenn wir vor Fremdem und Anderem stehen. Wir haben außerdem gesehen, wie notwendig im Zeitalter der Globalisierung ein besseres Kennenlernen anderer Kulturen und Religionen ist. Es ist schon ein Stück Friedfertigkeit, wenn wir uns Einsicht verschaffen in das, was uns wenig oder gar nicht vertraut ist. Wir machen außerdem beim Verstehen des Fremden und Anderen die Erfahrung, daß wir wie in einem Spiegel uns dann auch selbst besser verstehen. Darum verlangt gerade das Verstehen von anderen Religionen eine verbesserte Auskunftsfähigkeit im Blick auf die eigenen religiösen Überzeugungen, und zwar ohne jeden Gedanken daran, daß der interreligiöse Dialog unmittelbar zur Missionierung eingesetzt werden sollte.

Wir haben auch gesehen, daß dieses Verstehen Risiken in sich birgt. Auf der einen Seite können Unterschiede geringer eingeschätzt oder gar übergangen werden. Es entsteht ein falscher Schein von Gemeinsamkeit, der – wird er entlarvt – zu großen Enttäuschungen führt. Manchmal hingegen werden eine Gemeinsamkeit oder eine radikale Differenz hervorgehoben, weil man aus ideologischem Interesse bestimmte Ziele erreichen möchte. Echtes Verstehen muß aber diese Wagnisse nüchtern sehen, in Kauf nehmen und sich dennoch gegen sie schützen. Insofern gibt es ein „Lob der Differenz“, wenn man die Auffassungsunterschiede wirklich aushält, ohne sie gleich negativ zu beurteilen.

An dieser Stelle müssen wir vom Verhältnis des Verstehens zur *Verständigung* handeln. Verständigung gibt es in einer doppelten Bedeutung. Im weiteren Sinn bezeichnet Verständigung so viel wie verschiedene Prozesse der Mitteilung, der Benachrichtigung und des Austauschs von Informationen. Ganz wichtig dafür ist die Sprache. Im Unterschied zu diesem weiten Begriffssinn von Verständigung, der ähnlich ist wie unser Wort Kommunikation, bezeichnen wir mit dem Begriff Verständigung die Vorgänge, um Einverständnis, Konsens und Übereinstimmung zu erzielen. Ausgebliebenes oder gestörtes Einverständnis soll hergestellt werden. Hans-Georg Gadamer hat diese zentrale Stellung so umschrieben:

„Das Grundmodell der Verständigung ist der Dialog, das Gespräch ... Dialogische Verständigung ist im Prinzip unmöglich, wenn einer der Partner des Dialogs sich nicht wirklich für das Gespräch freiläßt.“²⁵

Wir wollen jetzt nicht über den Auslegungstreit in der Hermeneutik-Diskussion handeln, wie er zum Beispiel zwischen Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas und Alb-

recht Wellmer stattgefunden hat. Jedenfalls hat das Ziel einer Verständigung einen stark empathischen, emotiven und bis zu einem gewissen Grad auch ethischen Anstrich, denn wenn das Einverständnis in der Sache das Ziel aller Verständigung ist, dann drängt alle Verständigung zu einem Konsens. Wir haben aber, besonders im ökumenischen Gespräch unter den christlichen Kirchen, gelernt, daß eine solche Verständigung noch viele Schritte zuläßt. Daraus kann man für den interreligiösen Dialog lernen. Es gibt zum Beispiel ein Minimum an Einvernehmen, es gibt Teilkonsense oder auch als Maximum einen Totalkonsens. Vielleicht ist aber auch noch gar keine geglückte Übereinstimmung erreichbar. Dann gibt es in unterschiedlicher Weise Konvergenzen oder Divergenzen, die sich einem Konsens nähern oder davon wegführen. Dies muß selbstverständlich auch im interreligiösen Dialog beachtet werden. Der erreichte Status muß dann zuverlässig festgehalten werden für weitere Versuche der Verständigung. Wenn man hier nicht sorgfältig die operativen Schritte und deren Erreichbarkeit reflektiert, kommt man sehr leicht zu Übererwartungen, gerade im interreligiösen Dialog. Man steuert leicht auf einen erwarteten, erhöhten Konsens zu, auch wenn man ihn noch nicht erreicht hat. Illusionen darüber sind aber gefährlich.

Dies gibt Anlaß zu einem weiteren Nachdenken. Es wäre ein Irrweg, wenn man den Dialog der Religionen nur auf Fragen theoretisch-theologischer Art begrenzen würde. Religiöse Überzeugungen sind im Blick auf den Menschen ganzheitlich und enthalten auch personale, ethische, affektive und willentliche Momente. Wenn man dies im Dialog nicht genügend beachtet, dann kommt man leicht zu einem abstrakten oder gar papierenen Konsens.

So ergibt sich die Frage, ob man nicht selten von einem interreligiösen Dialog zu viel verlangt und zu viel erwartet. Das Modell eines theoretischen Konsenses ist jedenfalls allein nicht angemessen, so sehr das geistige Element Gewicht behält. Der Dialog hat im Blick auf die Religion auch dann einen Sinn, wenn man zunächst „nur“ Verschiedenheiten zwischen Religionen aufdeckt. Der Dialog scheitert oft, wenn man eine argumentative Widerlegung des Gegenübers oder das Erreichen einer gemeinsamen Begründungsebene anzielt. Hier hat der interreligiöse Dialog eine eigene Struktur. Das schlagende Argument hat seine Grenzen und kann zerstörerisch wirken. Weiter bedarf es einer anderen Erfassung des „Gegenstandes“ der Begegnung im interreligiösen Dialog. Es geht dabei ja nicht nur um ein abstraktes Vergleichen von Positionen. Für den interreligiösen Dialog kann selbst das Scheitern von Konsensbemühungen produktiv und fruchtbar werden.

Ich möchte dafür den Begriff des religiösen Zeugnisses vorschlagen und eine Anregung von Felix Körner SJ aufgreifen und verstärken²⁶. Dies ist nicht nur eine eigene „Redeform“, sondern bringt auch das umfassendere Verstehen einer Religion ins Spiel: Es ist zugleich die authentische Darstellung eines Bekenntnisses, wie es zur Religion gehört. Die radikale Andersheit des Gesprächspartners braucht nicht grundlegend zu überraschen. Oft ist bereits das damit einhergehende Gespräch an-

ders. Schon während der Präsentation der eigenen Überzeugung tritt man in einen Austausch mit den jeweils vorgestellten Partnern. Auch entdeckt man erst im Dialog ganz die eigene Sicht. Oft scheint erst im Angesicht des Anderen das Eigene auf. Infragestellung kann auch Neues zu Gesicht bringt. Das Zeugnis ist in diesem Fall eine Mischung von Argumentation und Selbstevidenz eines Anderen, der oder das sich darin zeigt. Man kann darüber streiten, ob man schon an dieser Stelle das Wort Offenbarung gebrauchen soll. Jedenfalls kann man sinnvoll miteinander sprechen, auch wenn sich (noch) kein gemeinsamer Begriffsrahmen einstellt. So haben Zeugnisse, selbst wenn sie noch nicht zu einem Konsens führen, ein hohes hermeneutisches und heuristisches Potential. Das Gegenüber von Zeugnissen ist also immer zugleich eine riskante Begegnung, verlangt ein dynamisches dialogisches Verfahren und läßt Differenzen besser verstehen. Das Vorverständnis wird in der Begegnung einem unter Umständen großen Wandel ausgesetzt. In diesem Zusammenhang will ich davon absehen, daß noch eine weitere Dimension beim religiösen Gespräch hinzukommt, die in der Verständigung eine Rolle spielt: Nicht alles, was sich in unseren Gedanken abspielt, ist, so wie es sich abspielt, der sprachlichen Wiedergabe fähig. Es gibt viele nicht ausgesprochene, bewußte oder unbewußte Hintergründe. Dies muß bei der „Objektivierung“ religiöser Erfahrungen besonders bedacht werden, kommt aber im Fall des interreligiösen Dialogs durch die Kommunikation in Zeugnisform hier zur Sprache.

Ich bin der festen Überzeugung, daß man damit dem interreligiösen Dialog besser gerecht wird, ihn nicht maßlos überfordert und er dadurch auch fruchtbarer werden kann. Es kann sich zudem ein Verstehen vollziehen, daß nicht schon von vornherein den Sieg des eigenen Erkenntnismusters impliziert. Geltungsansprüche werden zwar zur Kenntnis genommen, aber zugleich eingeschränkt, weil man eben zuerst kennenlernen will.

Damit wandelt sich wohl auch die Art des „Dialogs“. Das schlichte Kennenlernen, Kontakte, Besuche und einfache Gespräche bekommen ein größeres Gewicht. So gibt es zum Beispiel Besuche von Christen – im konkreten Fall waren es Theologiestudenten – in Moscheen, und zugleich eine Gegeneinladung von Muslimen in eine christliche Kirche. Vielleicht tun wir uns unter anderem deshalb mit dem interreligiösen Gespräch so schwer, weil wir diese schlichten Begegnungsformen – vor allem auch in der Nachbarschaft – geringschätzen und zu wenig pflegen. Hier kann sich hinter einfachen Formen der Begegnung ein wichtiges Feld religiöser Begegnung auf tun. Man interessiert sich füreinander und geht nicht achtlos oder achselzuckend aneinander vorüber. Ein Taxifahrer hält auf der Straße, die ich überqueren will, und fragt freundlich: „Geht es Ihnen wieder besser?“ Auf meine bejahende Antwort folgt ein: „Ich freue mich.“ Woher er komme, möchte ich wissen: „Ich bin ein Iraner. Ich bin 26 Jahre im Exil. Ich bin dankbar, daß ich hier sein darf.“ Meine Antwort: „Ich wünsche Ihnen Gottes Segen und auf ein gutes Wiedersehen.“ Er fuhr weiter. Diese Elemente des religiösen Dialogs, gerade auch im menschlichen

Vorfeld, dürfen wir nicht verachten. Darum muß die eigene Kategorie des Zeugnisses philosophisch-hermeneutisch und spirituell-theologisch viel mehr entfaltet werden. Wir haben dafür manche Hilfen (zum Beispiel Max Scheler, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas, Jacques Maritain, Ludwig Wittgenstein u. a.).

V. Kriterien für den interreligiösen Dialog

Vor diesem Hintergrund verändert sich die Frage nach den Kriterien des interreligiösen Dialogs. Es sind nicht nur intellektuelle Beurteilungsmaßstäbe. Ich möchte in aller Kürze einige, wie mir nun scheint, neu orientierte Kriterien erwähnen, ohne sie ausführlicher zu entfalten.

1. Der Dialog muß in Rücksicht auf die Eigenart religiöser Überzeugungen authentisch sein: Verzicht auf Einseitigkeiten und Machtpositionen, wahre Ebenbürtigkeit der Partner, Verzicht auf simple Widerlegung, Bereitschaft zu riskanter Begegnung und auch zur „Schwäche“.

2. Jede Suche nach besserem Verstehen des Wesens von Religion darf nicht nur bloß beim Gesprächspartner auf die Feststellung von „Unwesen“ in der Religion ausgerichtet sein, sondern muß zugleich zum Finden des Unwesens bei sich und im eigenen Bereich bereit sein.

3. Dabei kommt es gewiß auf die inhaltliche Beachtung einiger grundlegender Anforderungen an Religion heute an. Wenn ein Dialog darüber im ersten Anlauf oder auch länger nicht gelingt, ist er nicht umsonst.

Dazu würde ich ohne Anspruch auf Vollständigkeit folgende mehr praktische Kriterien zur Sprache bringen.

1. Eine Religion, welche die allen Menschen gemeinsame Würde verletzt und den Rang und Wert der Menschen nach Rasse und Klasse, Herkunft und Stand, Bildung und Vermögen/Besitz, ja nach der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion einschätzt und absolut setzt, gefährdet sich selbst und wirkt zerstörerisch.

2. Jede Religion muß die recht verstandene Freiheit der Menschen fördern. Gewiß kennt jede Religion Ordnung und Bindung an ethische Normen und religiöse Weisungen. Auch gehören Gehorsam und Gemeinschaftsverpflichtung zu jeder Religion. Aber ein maßgeblicher Beweggrund muß für jede Religion in der Überwindung infantiler Bevormundung und in der Förderung wahrer Freiheit zu einem guten Leben bestehen. Die eigene Kritik- und Denkfähigkeit muß gefördert und vertieft werden. Begeisterung, die dies auslöschen würde, und ein blinder Fanatismus können deshalb auch zu sehr fragwürdigen Gestalten innerhalb einer Religion werden. Sie machen sie auch grundlegend unglaubwürdig²⁷.

3. Jede Religion möchte dem einzelnen Menschen und den religiösen Gemeinschaften zum Finden eines unverlierbaren Lebenssinnes und auch zu einer letzten Geborgenheit verhelfen. Sie macht die Menschen nicht weltflüchtig, sondern hilft

ihnen, die Gefährdungen dieses Lebens zu bestehen und an ihnen nicht zu zerbrechen.

4. Missionarische Sendung gehört zu einer Religion, wenn und solange sie überzeugt ist, daß sie ihre Orientierung, die den eigenen Mitgliedern und Anhängern kostbar und wertvoll ist, auch anderen zu ihrem Nutzen weitergeben möchte und sollte. Aber in dem Augenblick, in dem diese missionarische Sendung in irgendeiner Weise mit Gewalt verbunden wird, ist nicht nur die Würde und Freiheit des Menschen, sondern auch die der Religion zerstört. Dies kann unter Umständen sehr subtil sein.

5. Es gibt im Dialog freilich ein entscheidendes Element, das vielleicht eher sogar zu den Voraussetzungen des Dialogs gehört. Dies ist die theoretische und praktische Frage der Religionsfreiheit, und zwar im Sinn der negativen und positiven Religionsfreiheit. Nach meinem Verständnis ist das Eintreten für eine allseitige Religionsfreiheit und die praktische Verwirklichung dieser Religionsfreiheit ein ganz zentrales und wesentliches Kriterium für jeden interreligiösen Dialog. Die moralische Pflicht des einzelnen, den wahren Glauben zu suchen und anzunehmen, wird durch die Gewährung der Religionsfreiheit keineswegs aufgehoben oder relativiert, sondern lediglich von den Eingriffsmöglichkeiten staatlicher oder anderer Gewalt kategorisch geschieden und gegen sie gesichert. In diesem Sinn hat die Religionsfreiheit eine zentrale und kritische Rolle auch für die anderen Menschenrechte.

VI. Die Mitverantwortung der Religionen für eine menschliche Welt

Es bleibt das Stichwort *Verantwortung*. Dabei möchte ich Verantwortung mit Hans Jonas²⁸ nicht nur auf die ethische Verantwortung des einzelnen im Blick auf eine begangene Tat einschränken, sondern auch die Verantwortung der heute lebenden Menschen für den Erhalt der künftigen Lebensbedingungen einbeziehen. Natürlich gibt es eine besondere Sorge der Religionen um den Erhalt der Schöpfung, um den Frieden unter den Völkern, um Recht und Gerechtigkeit in aller Welt und um die Versöhnungsbereitschaft bei Konflikten. Es wäre aber gewiß eine Verkürzung, die freilich nicht so selten ist, wenn man einen Dialog unter den Religionen so konzipiert, daß er die religiöse Frage ausklammert und nur politisch und sozial relevante, nur ethisch orientierte Themen in Angriff nimmt. Es wäre geradezu paradox, wenn der interreligiöse Dialog sich um alles kümmern würde, aber nicht um die Suche nach Wahrheit und die Erfüllung dieses Suchens in einer konkreten Religion.

Unter dieser Voraussetzung ist es gewiß anzuerkennen, daß die Religionen sich gerade darum bemühen müssen, ein verbindendes Ethos zu fördern, das schwierige Konflikte meidet, sie mindestens mindert oder sogar lösen hilft und Solidarität unter den Menschen schafft. In diesem Zusammenhang ist ganz unbestritten, daß alle Fragen der Gewaltverhinderung, der Beendigung kriegesischer Verhältnisse, der

Friedenssicherung, der Einhaltung der Menschenrechte, der Aussöhnung und der Versöhnung zwischen Gegnern und Feinden usw. zu den vordringlichen Themen des interreligiösen Dialoges gehören müssen. Leider muß ich hier die nachbarschaftlichen Beziehungen zu den Kulturwissenschaften übergehen, möchte aber die gemeinsamen Aufgaben wenigstens andeuten. Das Verstehen des Fremden und Anderen über verschiedene Kulturen und Religionen hinweg ist das Verbindende.

Hans Küng hat dafür seit vielen Jahren und mit der Unterstützung einer Stiftung ein solches „Weltethos“ auf einen Nenner zu bringen gesucht. Es ist hier nicht möglich, darüber ausführlicher zu berichten. Ein eigener Beitrag wäre dafür notwendig²⁹. Kungs fünf zentrale Imperative sind bekannt. Sie sollen nochmals kurz in Erinnerung gerufen werden: 1. Kein Zusammenleben auf unserem Globus ohne ein globales Ethos! 2. Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen! 3. Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen! 4. Kein Dialog zwischen den Religionen und Kulturen ohne Grundlagenforschung! 5. Kein globales Ethos ohne Bewußtseinswandel von Religiösen und Nicht-Religiösen! Hingewiesen sei auch auf die Erklärung des Parlamentes der Weltreligionen vom 4. September 1993, wo sich viele Kurzformeln für das von Küng Gemeinte finden.

Man kann gewiß von diesem „Weltethos“, das Hans Küng in vielen Veröffentlichungen entfaltet hat, ausgehen – und dies mitten in allen kulturellen Verschiedenheiten. Vielleicht muß man – besonders am Anfang eines Dialogs – stärker mit einem bilateralen Dialog beginnen, bevor man es multilateral versucht. Beides schließt sich nicht aus. Aber lernen kann man zuerst und besser beim Gegenüber zweier Partner mit ihrem jeweiligen Profil. Die Polyphonie braucht mehr den Meister. Ökumenische Erfahrungen legen ein solches Vorgehen nahe. Im übrigen muß auf die intensive Diskussion zum Gedanken des „Weltethos“ verwiesen werden, der ungeachtet aller theologischen und kirchenpolitischen Kontroversen um Küng immer mehr Beachtung gefunden hat und im interreligiösen Dialog nicht übergangen werden kann.

Bei den Überlegungen über die Zukunft der Religionen spielen in der neueren Zeit auch viele Überlegungen eine Rolle, ob nicht die Bewältigung der sozialen und gesellschaftlichen Probleme, vor allem auch im Licht der Globalisierung, Motive braucht, die über die bisherigen Interessensperspektiven individueller und kollektiver Art hinausgehen. Dies ist vielfach in den Beiträgen zum Thema der Stiftungsprofessur „Weltreligionen“ behandelt worden, zum Beispiel von Hans Joas³⁰ und speziell im Blick auf das neue China von Helwig Schmidt-Glintzer³¹. Es ist und bleibt ein wichtiger Gesprächsinhalt des gegenwärtigen und künftigen Dialogs der Religionen, und zwar in den einzelnen Ländern³², aber auch auf Weltebene. Viele Experten sind der Meinung, daß der gewiß ambivalente Einfluß von Religionen auf die Entwicklung besonders in wirtschaftlich schwachen Staaten und in Regionen geringer Stabilität, also in Entwicklungs- und Schwellenländern, von entscheiden-

der Bedeutung sei. Darum muß dem Zusammenhang zwischen Religion und Entwicklung mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Im Zeitalter der Globalisierung ist das noch wichtiger. Diese Frage kann aber nur gründlich bedacht werden, wenn die Dimension religiöser Überzeugungen möglichst objektiv behandelt wird. Hier darf man eine gründliche historische und sozialwissenschaftliche Betrachtung nicht übergehen.

VII. Der Dialog muß weitergehen

An dieser Stelle muß ich abbrechen. Ich habe bisher weitgehend die grundsätzlichen Fragen der Hermeneutik des interreligiösen Dialogs angesprochen. Dies war in erster Linie beabsichtigt. So habe ich mich zurückgehalten im Blick auf Äußerungen zur Sache aus christlicher und katholischer Perspektive. Es war auch nicht meine Absicht, innerhalb dieser Reihe solche Ausführungen genauer zu entfalten. Ich habe dennoch im Lauf der letzten Jahre solche Versuche immer wieder unternommen und muß darauf verweisen³³. Es ist aber ganz unmöglich, im Zusammenhang dieser Vorlesungsreihe, diese Erkenntnisse auch nur knapp zusammenzufassen. Ich verweise besonders auf die umfangreiche Abhandlung „Das Christentum – eine Religion unter anderen?“ Besonders verweisen möchte ich auf die nun zugänglichen Sammlungen kirchenamtlicher Dokumente, die in deutscher Sprache vorliegen³⁴. Ein wichtiges Feld der Auseinandersetzung sind die Thesen der pluralistischen Religionstheologie. Der interreligiöse Dialog ist für das Christentum überhaupt, aber auch besonders für die katholische Weltkirche eine zentrale Aufgabe³⁵. Davon dürfen und können uns auch mißbräuchliche Übertreibungen oder grundlegende Weigerungen nicht abhalten. Papst Johannes Paul II. sagte bewußt um die Jahrtausendwende: „Der Dialog muß weitergehen.“³⁶

ANMERKUNGEN

¹ Gekürzte und redaktionell bearbeitete Fassung der Abschlußvorlesung, die am 16. September 2009 in voller Länge im Verlag der Weltreligionen in dem Dokumentationsband „Weltreligionen. Verstehen – Verständigung – Verantwortung“, hg. v. K. Kardinal Lehmann (Frankfurt 2009) erscheint.

² Ich verweise auf die Eröffnungsvorlesung „Rückkehr der Religion? Von der Ambivalenz eines zeitdiagnostischen Schlagwortes“ und die zahlreichen Literaturhinweise, die zum größten Teil hier nicht wiederholt werden: www.uni-mainz.de/downloads/stiftungsprof09_flyer.pdf

³ Vgl. die Vorlesung von W. Huber, Religion, Politik u. Gewalt in der heutigen Welt im Dokumentationsband (A. 1).

⁴ J. H. Leuba, *A Psychological Study of Religion* (London 1912). Appendix.

⁵ Vgl. z. B. J. Waardenburg, *Religionen u. Religion* (Berlin 1986) 34.

⁶ Vgl. K. Lehmann, Gott u. Macht. Ein religionsphilosophischer Versuch, in: *Vorsehung, Schicksal u. göttliche Macht*, hg. v. R. G. Kratz u. H. Spieckermann (Tübingen 2008) 264–290.

⁷ Vgl. dazu K. Lehmann, Transzendenz, in: SM, Bd. 4, 992–1005. Ausführlicher dazu ders., Vom Ursprung u. Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung, Bd. 1/2 (Mainz 2006) 468–640 (Geschichte des Transzendenzverständnisses).

⁸ Vgl. dazu B. Welte, Kleinere Schriften zur Philosophie der Religion, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. III/2 (Freiburg 2008) 180ff.

⁹ Zum Begriff der Hierophanie und dem Zusammenhang der Welt mit religiösen Ausdrucksformen vgl. ebd. 110ff.; M. Eliade, Die Religionen u. das Heilige (Salzburg 1954) 61ff., 147ff.; ders., Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 1 (Freiburg 1978) 179 (Beispiel des Himmels).

¹⁰ Welte (A. 8) 184.

¹¹ H. G. Kippenberg, Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung (München 2008); vgl. auch U. Beck, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit u. dem Gewaltpotential der Religionen (Frankfurt 2008); P. Sloterdijk, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen (Frankfurt 2007); St. Weidner, Manual für den Kampf der Kulturen. Warum der Islam eine Herausforderung ist. Ein Versuch (Frankfurt 2008); Religion – Segen oder Fluch der Menschheit?, hg. v. M. v. Brück (Frankfurt 2008).

¹² Vgl. zur Auseinandersetzung den Beitrag von W. Huber im Dokumentationsband (A. 1).

¹³ J. Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur (München 1998); ders., Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus (München 2003); ders., Monotheismus u. die Sprache der Gewalt (Wien 2006). Vgl. dazu kritisch G. Kaiser, War der Exodus der Sündenfall? Fragen an Jan Assmann, in: Spätlese. Beiträge zur Theologie, Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte (Tübingen 2008) 66–89; K. Koch, Monotheismus als Sündenbock?, in: ThLz 124 (1999) 873–884; E. Zenger, Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit u. Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann, in: Das Gewaltpotential des Monotheismus u. der dreieine Gott, hg. v. P. Walter (Freiburg 2005) 39–73; Kippenberg (A. 11) 17–22.

¹⁴ Vgl. R. Schieder, Sind Religionen gefährlich? (Berlin 2008).

¹⁵ Vgl. E. Kapsch, Verstehen des Anderen. Fremdverstehen im Anschluß an Husserl, Gadamer u. Derrida (Berlin 2007) 157–165.

¹⁶ Vgl. C. P. Sajak, Das Fremde als Gabe begreifen. Auf dem Weg zu einer Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive (Münster 2005).

¹⁷ C. Colpe, Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft (München 1980) 84ff. u.ö.

¹⁸ Vgl. z.B. J. Casanova, Europas Angst vor der Religion (Berlin 2009).

¹⁹ Vgl. K. Lehmann, Vom Dialog als Form der Kommunikation u. Wahrheitsfindung in der Kirche heute (Der Vorsitzende der Dt. Bischofskonferenz 17, Bonn 1994) sowie in: ders., Zuversicht aus dem Glauben. Die Grundsatzreferate des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz mit den Predigten der Eröffnungsgottesdienste (Freiburg 2006) 205–219; M. Kinnen, Dialog als Schlüsselbegriff im Leben u. theologischen Werk von Karl Lehmann (Mainz 2008) 120–133.

²⁰ Vgl. dazu Lehmann, Vom Dialog (A. 19) 13ff.; H. Scheit, Wahrheit, Diskurs, Demokratie (Freiburg 1987); J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: Wirklichkeit u. Reflexion, hg. v. H. Fahrenbach (Pfullingen 1973); O. F. Bollnow, Das Doppelgesicht der Wahrheit (Stuttgart 1975); B. Waldenfels, Das Zwischenreich des Dialogs (Den Haag 1971); J. Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz (Freiburg 2003); B. Casper, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religiös-philosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners u. Martin Bubers (Freiburg 2002).

²¹ Vgl. meine Mainzer Antrittsvorlesung (12.6.1969): Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft, in: EvTh 30 (1970) 469–487; K. Lehmann, Gegenwart des Glaubens (Mainz 1974) 35–53.

²² Vgl. K. Lehmann, Religionsfreiheit u. staatliche Neutralität (Vortrag bei der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Freiburg am 10.12.1999), in: Freiburger Universitätsblätter 40 (2001) H. 154, 5–13; ders., Säkularer Staat: Woher kommen das Ethos u. die Grundwerte? Zur Interpretation einer These von

Ernst-Wolfgang Böckenförde, in: „Um der Freiheit willen ...“. Kirche u. Staat im 21. Jahrhundert (FS Burkhard Reichert, Freiburg 2002) 24–30; ders., Zum schieflich-friedlichen Verhältnis von Staat u. Kirche heute, in: „Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein“, hg. v. R. Zollitsch (Freiburg 2008) 13–33; U. di Fabio, Gewissen, Glaube, Religion (Berlin 2008).

²³ Aus konkretem Anlaß vgl. K. Lehmann, Liberal wollte ich immer sein, in: FAZ, 20.5.2009, 10.

²⁴ Zitate bei E. Feil u. a., Art. Religion, in: RGG⁴, Bd. 7, 263–304, 265 mit Rückgriff auf G. Mensching u. L. Richter, Art. Religion in RGG³, Bd. 5, 961–995, bes. 961, 969ff.

²⁵ H. G. Gadamer, Wahrheit u. Methode, Bd. 2 (Tübingen 1986) 116.

²⁶ F. Körner, Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses (Stuttgart 2008); ders., Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei von heute (Freiburg 2006); K. Lehmann, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten (Freiburg 1993) 531–546 (Lit.).

²⁷ Vgl. K. Lehmann, Der christliche Glaube vor der neuen Religiosität, in: ders., Signale der Zeit – Spuren des Heils (Freiburg 1983) 58–82, 183–185.

²⁸ Vgl. H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung (Frankfurt 1979, Neuauflage 2009); dazu K. Lehmann, „Also ist die Zukunft noch nicht entschieden“. Das vielfältige Erbe des Philosophen Hans Jonas als Auftrag, in: Orientierung u. Verantwortung. Begegnungen u. Auseinandersetzungen mit Hans Jonas, hg. v. D. Böhler u. J. P. Brune (Würzburg 2004) 161–184.

²⁹ Vgl. H. Küng, Projekt Weltethos (München 1990); Weltfrieden durch Religionsfrieden, hg. v. dems. u. K.-J. Kuschel (München 1993); ders., Ja zum Weltethos (München 1995); ders., Weltethos für Weltpolitik u. Weltwirtschaft (München 1997); Wissenschaft u. Weltethos, hg. v. dems. u. K.-J. Kuschel (München 1998); ders., Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg (München 1999); Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung, hg. v. K.-J. Kuschel u. a. (Frankfurt 1999); Die Stiftung Weltethos, hg. v. d. Stiftung (Stuttgart o. J.); H. Küng, Wozu Weltethos? Im Gespräch mit Jürgen Hoeren (Freiburg 2002); Dokumentation zum Weltethos, hg. v. dems. (München 2002); ders. u. A. Rinn-Maurer, Weltethos christlich verstanden (Freiburg 2005); ders. u. W. Homolka, Weltethos aus den Quellen des Judentums (Freiburg 2008).

³⁰ H. Joas, Braucht der Mensch Religion? (Freiburg 2004) 12ff. u. ö.

³¹ H. Schmidt-Glintzer, Wohlstand, Glück u. langes Leben. Chinas Götter u. die Ordnung im Reich der Mitte (Frankfurt 2009).

³² Vgl. z. B. R. Schieder, Wie viel Religion verträgt Deutschland? (Frankfurt 2001); Glaube, Vernunft, Politik. Eine Verhältnisbestimmung, hg. v. H. Zehetmair (Freiburg 2009); W. Schäuble, Braucht unsere Gesellschaft Religion? Vom Wert des Glaubens (Berlin 2009).

³³ Vgl. Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive (Der Vorsitzende der Dt. Bischofskonferenz 23, Bonn 2002), auch in: ders., Zuversicht (A. 19) 401–435 (Lit.); ders., Chancen u. Grenzen des Dialogs zwischen den „abrahamitischen Religionen“ in: Benedikt XVI., Glaube u. Vernunft. Die Regensburger Vorlesung (Freiburg 2006) 97–133 (Lit.); ders., Die Notwendigkeit des interreligiösen Gesprächs u. das Verhältnis von Kirche u. Islam, in: CIBEDO – Beiträge zum Gespräch zwischen Christen u. Muslimen (Frankfurt 2007) 4–11, auch in: Christliche u. muslimische Kinder sehen sich an (Düsseldorf 2007) 12–31.

³⁴ Der Dialog muß weitergehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Gespräch, hg. v. E. Fürlinger (Freiburg 2009); Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam, zusammengestellt v. T. Güzelmansur, hg. v. CIBEDO e. V. (Regensburg 2009).

³⁵ Zur evangelischen Sicht vgl. W. Huber, Der christliche Glaube. Eine evangelische Orientierung (Gütersloh 2009) 128ff.

³⁶ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Novo millennio ineunte“ v. 6.1.2001 (VApSt 150, Bonn 2001) 51 (Art. 55).