DIALOG DER RELIGIONEN − BLICKE AUF DIE HERMENEUTISCHE PROBLEMLAGE

von Markus Riedenauer

1. Blickrichtung: Erwartungen an den Dialog der Religionen

Je mehr religiöse Fundamentalismen als Quellen der Gewalt ins Bewusstsein unserer Öffentlichkeit rückten, aus denen sich ein Blutstrom über die Welt ergießt, zuletzt als schockierender Schwall am 11.9.2001, umso größere Hoffnungen werden auf einen Dialog der Religionen gesetzt. Die friedlichen und toleranten Kräfte in verschiedenen Traditionen sollen sich zusammenschließen, um (minimal) den Fanatikern ihre jeweiligen religiösen Legitimationen abzustreiten oder (maximal) zu einem interreligiös fundierten Weltfriedensethos zu führen.

Diese gut gemeinten Anstrengungen tragen im Einzelnen auch Früchte, geraten aber rasch in den Verdacht der Naivität − im Krieg besonders. Denn der interreligiöse Dialog trifft auf praktische Hindernisse wie auch auf theoretische. Wenn diese meist unterschätzten hermeneutischen Schwierigkeiten im folgenden Beitrag zusammengefasst und aufgetürmt werden, so nicht, um jene Bemühungen um Verständigung und Frieden zu sabotieren, sondern um einem gründlichen Nachdenken ohne Naivität den Weg zu bereiten. Wenn die sachlichen Probleme erkannt und benannt sind, lässt sich ein Umschlagen von hohen Erwartungen in Resignation vermeiden − mit besseren Argumenten und Prinzipien für die Deutung und das Gespräch der Religionen.

Wie ist es möglich, dass verschiedene Glaubenstraditionen, die jeweils eine bestimmte, kulturell verwurzelte Sicht auf das Ganze der Wirklichkeit, auf Göttliches und Menschliches, Vergangenheit und Zukunft, Schuld und Erlösung, Tod und Leben, Natur und Geschichte darstellen, die so unterschiedliche Horizonte der »Weltanschauung«, divergierende Paradigmen konstituieren, miteinander in ein sinnvolles Gespräch kommen? Da Religionen inkulturierte Phänomene sind, genügt es keineswegs, auf theologischer Ebene religiöse Lehren in Dialog zu bringen; wir handeln uns automatisch die Problematik interkultureller Verständigung mit ein.

Die Religionsphilosophie steht vor der schwierigen Aufgabe, eine Hermeneutik des interreligiösen Gesprächs zu entwickeln, in der Spannung zwischen der faktischen Partikularität einer Weltdeutung und dem jeweils gemeinten Ganzen, ihrem universalen Ausgriff.

ZMR · 85. Jahrgang · 2001 · Heft 4 · S. 279–289

2. Überblick: Philosophische Anfragen und aktuelle Diskussionsfelder

(1) Der christliche Absolutheitsanspruch, sodann eine westliche Denkweise, die sich naiv als universale Vollendungsgestalt menschlicher Vernunft ansah (und die ihrerseits oft als Säkularisationsprodukt des Christentums interpretiert wurde), deren praktische Folgen im Kolonialismus und im Export technisch-wissenschaftlicher Zivilisation, Eurozentrismus und Amerikanisierung, schließlich die normativen Grundlagen des Westens mit den Postulaten von Mündigkeit, Individualität, Menschenrechten, Demokratie sind Zielscheiben einer Gegenbewegung, einer Rehabilitierung des je Besonderen, der kulturellen Andersheit bis hin zu der Behauptung, dass verschiedene Glaubenswelten, Lebensweisen und Denkarten ununterscheidbar gleich gültig seien. Ich möchte einige Argumentationsstufen skizzieren.

Den Hintergrund des Relativismus bildet der Aufschwung der Geschichtswissenschaften im 19. Jahrhundert und die Historisierung aller kulturellen Phänomene, als ein geisteswissenschaftliches Gegenmodell in der Plausibilitätskrise der (über-)integrativen Geschichtsphilosophie HEGELs. Nicht-teleologische Deutungen historischer Entwicklungen von Religionen führten zu einer Relativierung aller Wahrheitsansprüche[1]. Überzeitliche Geltung konnte nicht mehr gegen geschichtliche Genese gestellt werden. Bessere Kenntnisse fremder Kulturen und Religionen zerstörten die Hoffnung auf eine allgemein menschliche Vernunftreligion über allen positiven Traditionen. Entgegen der Annahme der Aufklärung, dass die menschliche Vernunft in wesentlichen Fragen allen Menschen zu allen Zeiten dasselbe sagen würde, wurde Vernunfterkenntnis kontextualisiert.

(2) Die Hermeneutik entstand aus dieser geisteswissenschaftlichen Zwangslage und förderte das Bewusstsein der Horizontbedingtheit nicht erst von Problemlösungen und Antwortversuchen, sondern schon jeder Fragestellung[2]. Zunächst auf die Problematik der Auslegung alter Texte im Horizont der Sprache bezogen, zeigte sich bald die »Universalität des hermeneutischen Problems«[3]. Wenn schon geschichtlich verschiedene Horizonte mit ihren ebenso bedingten wie unausweichlichen Vorverständnissen der Wirklichkeit es fragwürdig erscheinen lassen, dass sich Wahrheit über Zeiten und Epochen hinweg gültig aussagen und kommunizieren lasse (diachrone Kommunikabilität), so ist leicht einzusehen, dass auch synchron ein Problem besteht, in kulturell verschiedenen Kontexten eine sachliche Übereinstimmung in ethischen, rechtlichen oder religiösen Ansichten zu erzielen. Denn chronologische Gleichzeitigkeit, wie sie heute interkulturell mittels elektronischer Kommunikation, Reisemöglichkeiten etc. geschaffen ist, suggeriert bloß eine kulturelle

---

[1] Mit dieser grundsätzlichen Infragestellung des christlichen Selbstverständnisses als absoluter Religion setzte sich Ernst TROELTSCH schon 1902 auseinander (*Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*). Mit erheblicher Verspätung erreichte die Herausforderung die katholische Theologie. Heute versucht die pluralistische Religionstheologie darauf zu antworten. Wenn tatsächlich alle Religionen letztlich den gleichen Beitrag zum Heil leisten würden, wäre jedes religiöse Motiv für eine u.U. gewaltsame Bekehrung hinfällig.

[2] So kann z.B. die christliche Erlösungslehre in buddhistischem Kontext als wenig relevant erscheinen, weil bereits die dahinter stehende Frage nach persönlicher Schuld nicht in vergleichbarer Weise erfahren wird.

[3] Hans-Georg GADAMER, Die Universalität des hermeneutischen Problems, in: DERS., *Gesammelte. Werke* 2 (Hermeneutik II), Tübingen 1999, 220–231.

Kommensurabilität, die aber keineswegs vorauszusetzen ist − die Perspektiven können zu verschieden und »ungleichzeitig« sein.

Dabei hat, wie gesagt, die Annahme an Plausibilität verloren, dass es eine Zielrichtung der Vernunftentwicklung, eine geistige und moralische Evolution gebe[4], welche es erlauben würde, kulturell andersartige Weltdeutungen in Religion und Ethik als Vorstufen zu betrachten, welche hinter der allgemeinen menschlichen und menschheitlichen Bestimmung nachhinkten, und denen man durch geistige Entwicklungshilfe zum beschleunigten Aufholen auf den westlichen Rationalitätsstandard verhelfen sollte. Den eigenen Vernunftbegriff so als universale Zielgestalt zu propagieren, erscheint dann leicht als Überheblichkeit einer selbst partikularen Konzeption, die über alles aufgeklärt ist, nur nicht über ihre eigene Bedingtheit und Begrenztheit.

(3) Religiöse und moralische Werte, entsprechende Behauptungen und Forderungen sind also grundsätzlich relativ auf ihre eigenen, besonderen Kontexte, welche die möglichen Ansichten und Blickrichtungen bestimmen. Von daher werden Perspektivität und Partikularität menschlicher Erkenntnis gegen angebliche Universalität von Wahrheits- und Geltungsansprüchen verteidigt. Das hat − vor allem für Gewaltopfer − erhebliche Folgen: In der Sicht solcher politischer Theorien sind etwa Versuche westlicher Regierungen oder christlicher Gruppen, die Menschenrechte als weltweiten Mindeststandard durchzusetzen, eine Art von »Kulturimperialismus« oder geistigem Kolonialismus. Die »freiwillige« Beschneidung von Frauen z.B. stelle in bestimmten Kulturen demnach keine Menschenrechtsverletzung dar, weil diese Verknüpfung von Menschenwürde und leiblicher Integrität nicht kulturinvariant universalisierbar sei. Dies zu versuchen, gilt jedoch selbst als unmoralisch.

Das wird damit begründet, dass es einen Standpunkt außerhalb aller bedingten und beengten Horizonte geben müsste, um noch einmal die Überlegenheit der westlichen Sichtweise überhaupt im Vergleich mit allen anderen Paradigmen feststellen zu können. Eine solche überperspektivische und un-bedingte Erkenntnis kann aber höchstens Gott haben. So erklärte Ernst TROELTSCH schon 1924: »Aber soweit menschliches Auge in die Zukunft dringen kann, werden die großen Offenbarungen der verschiedenen Kulturkreise trotz einiger Verschiebungen an den Rändern geschieden bleiben, und die Verschiedenheiten ihres Wertes werden sich niemals objektiv feststellen lassen, da die Voraussetzungen jeder Argumentation schon mit bestimmten Eigentümlichkeiten des jeweiligen Kulturkreises zusammenhängen.«[5]

Zudem wird gegen das Menschenrechtsdenken selbst Kritik vorgebracht, dessen Anthropologie kontextualisiert: Es würde den je individuellen, besonderen, inkommensurablen Anderen zu einer nivellierten Subjektivität reduzieren und erkenntnistheoretisch

---

[4] Die entgegengesetzte Lesart, die Geschichte der abendländischen Rationalität als Verfallsgeschichte, noch viel radikaler als in der »Dialektik der Aufklärung«, wird unter Punkt 5 angesprochen.

[5] Ernst TROELTSCH, Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen; wieder abgedruckt in Karl-Josef KUSCHEL (Hg.): *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Darmstadt 1994, 23–38, Zitat 37. Noch schärfer greifen auf FOUCAULT und DERRIDA zurückgehende Thesen die Möglichkeit an, fremde Werte und Ordnungen zu beurteilen, denn alle Wertmaßstäbe seien von Machtstrukturen geprägt − eine Art von Ideologiekritik, welche die konkrete Kritikfähigkeit aufhebt.

vergleichgültigen, indem das Individuum aus den es tragenden und prägenden Lebenskontexten, aus seiner Gemeinschaft herausgebrochen wird. Der radikale Kommunitarismus wendet sich so gegen die rechtsphilosophische Folge der Reduktion des Einzelnen auf ein abstraktes Rechtssubjekt im Liberalismus[6] als Differenzblindheit. Dieses Menschenbild anderen Kulturen, die mehr gemeinschaftlich organisiert sind, aufzudrängen, und dadurch deren eigene religiöse Anthropologie zu zerstören, sei demnach ein untaugliches Mittel, um Gewalt zu verringern − vielmehr selbst eine Art geistiger Vergewaltigung.

Gegenüber dieser als politisch inkorrekt und veraltet erscheinenden Haltung bietet sich dann ein Pluralismus an, der Andersheit nicht vereinnahmen will, sondern sie um ihrer selbst willen schätzt. Pluralität ist demnach ein Wert in sich, entspricht der multikulturellen und multireligiösen Vielfalt. Ein interessantes Detail ist, dass Odo MARQUARD ein grundsätzlich plurales Denken (als »geistige Gewaltenteilung«) mit dem Polytheismus und seiner Geschichtenvielfalt verbunden sieht − der Monotheismus fördere, weil er nur einen einzigen Mythos gelten lasse, totalitäre Strukturen[7].

Diese Einstellung muss sich aber wiederum die Frage gefallen lassen, ob sie nicht ihrerseits eine spezifische ökonomische Rationalität universalisiere, nachdem Pluralismus die Wahrheit des Marktes ist, der eine partikulär westliche Lebensform darstellt und praktisch vom Westen kontrolliert wird. Ein Dilemma tut sich auf. Findet der Versuch, sich zwischen verschiedenen Religionen auf Gewaltfreiheit, Achtung und Frieden zu verständigen, überhaupt einen festen Boden? Kann man sich wenigstens auf das Mittel eines vernünftigen Diskurses einigen?

(4) Hinter interkulturellen und interreligiösen Gesprächen steht immer eine Auseinandersetzung um den Vernunftbegriff selbst: nach dem Stellenwert von Vernunftargumentation überhaupt (im Verhältnis zu tradierten Selbstverständnissen, zu Offenbarung oder Autorität), sodann die Frage, ob eine analytisch-diskursive Rationalität zu bevorzugen sei oder eine weisheitliche holistische Einstimmung, ob Verstand und klassische Logik mit dem Nichtwiderspruchsprinzip herrschen sollten oder eine Vernunft, die fähig ist, Gegensätze zusammen zu denken und Paradoxien als Ausdruck höherer Weisheit anzunehmen (vgl. z.B. die Unterscheidung von *ratio* und *intellectus* bei NIKOLAUS CUSANUS oder von Verstandes- und Vernunftdenken bei HEGEL und anderen)[8].

Alle genannten Diskussionsfelder hängen wiederum zusammen mit der Frage nach dem Wahrheitsbegriff, der in religiösen Kontexten mehrere Dimensionen hat: Heilswahrheit oder metaphysische Wahrheit[9], verifiziert durch praktische Bewährung im gelingenden

---

[6] TAYLOR fasst zusammen: »Der Liberalismus ist nicht die Stätte eines Austauschs aller Kulturen, er ist vielmehr der politische Ausdruck eines bestimmten Spektrums von Kulturen und mit einem anderen Spektrum anderer Kulturen unvereinbar.« Charles TAYLOR, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt 1993, 57.

[7] Vgl. sein Lob des Polytheismus in Odo MARQUARD, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981 u.ä. Allerdings ist die skeptische Position MARQUARDs nicht einfach pluralistisch im relativistischen Sinn, da sie der eigenen Tradition eine bewährte Vernünftigkeit unterstellt, die nur nicht verabsolutiert werden dürfe.

[8] »Rationality, Irrationality, and Other-Rationality« etwa diskutiert von D. J. KRIEGER, *The New Universalism. Foundations for a Global Theology*, New York 1991.

[9] Aus theologischer Sicht ist bereits viel erarbeitet worden, ausgehend von der Frage, inwieweit Anhänger nichtchristlicher Religionen des Heils teilhaftig sein können. So relevant dies für eine Theologie der Religionen in praktischer Absicht ist, zeigte sich schon innertheologisch das Bedürfnis, die Wahrheitsfrage nicht auszuklammern. Die

Lebensvollzug (nach welchen Maßstäben?) oder durch logische Stringenz und Konsistenz oder Kombinationen davon in verschiedenen Verhältnissen von Unter- und Überordnung ...

Leonard SWIDLER etwa gibt den aristotelischen Wahrheitsbegriff, der am Verbot des Widerspruchs und am Entweder-Oder festhält und darum exklusivistisch ist, auf[10]. Nicht nur das Christentum, sondern der klassische Wahrheitsbegriff sei zu »deabsolutieren« »angesichts der Überzeugung von Historizismus, kontextueller Intentionalität, soziologisch-kultureller Bedingtheit, sprachanalytisch verstandener Regionalität, subjektivistischer Hermeneutik und dem jedem echten Dialog vorgegebenen Verstehenshorizont. Wahrheit werde nurmehr relational, kontextuell, perspektivisch, interpretativ, eben dialogisch verstanden.«[11] Ziel ist eine Befreiung »von der Notwendigkeit des Widerspruchsprinzips im Dialog zwischen den Religionen«[12].

Dieser postmoderne Wahrheitsbegriff von Theologen wie SWIDLER, Paul KNITTER, David TRACY, Raimundo PANIKKAR trifft sich mit Anliegen der »Anti-foundationalists« wie Richard RORTY, der exemplarisch zeigt, wie die sprachphilosophische Wende seit WITTGENSTEIN das Problem verschärft: Jeder Mensch wird in ein Sprachspiel hineingeboren, trägt durch Sprechen ständig zu dessen Erhaltung bei, kann aber nicht über die Sprache und ihr Vokabular verfügen. Es gibt keinen archimedischen Punkt außerhalb ihrer, von dem aus die Angemessenheit des Sprachspiels »objektiv« beurteilbar wäre. Weil aber die Grenzen der Sprache die Grenzen unserer Welt sind, muss jeder unausweichlich einen ethnozentrischen Standpunkt einnehmen[13]. Was bleibt dann als Kriterium für die Wahrheit von Aussagen? In der Tradition des amerikanischen Pragmatismus antwortet RORTY mit William JAMES: Wahrheit ist das, »woran zu glauben für *uns* gut ist«[14]. Das Eingeschlossensein in die völlige Kontingenz einer Lebenswelt soll mit Ironie getragen werden − im Bewusstsein, dass Freiheit die Einsicht in diese Unausweichlichkeit ist.

Kein Platz ist allerdings in RORTYs postmetaphysischer Gesellschaft für die Vorstellung, dass ein Lebenssinn von außerhalb endlicher, sterblicher und zufällig existierender Wesen kommen könne, kurz gesagt: kein Platz für Religionen und ebensowenig für »abstrakte Idole« wie die Menschenrechte[15].

Entkoppelung beider Ebenen war allerdings sehr wichtig, um Gewalt aus genuin religiösen Motiven zu delegitimieren, denn solange das Heil der Irrgläubigen wegen ihrer falschen Lehren gefährdet gesehen wurde, lag es näher, ihnen die seligmachende Wahrheit mit allen Mitteln beizubringen. Das Problem im Dialog der Religionen ist dann wieder, dass das eine entwickelte Unterscheidung von Orthodoxie und Orthopraxie voraussetzt (vgl. die Ringparabel bei LESSING!), welche sich auch im Christentum erst spät durchzusetzen begann, und die nicht bei anderen Religionen in deren Verhältnisbestimmung von Lehre und Leben vorausgesetzt werden kann.

[10] Leonard SWIDLER, *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 1990, 7 ff.

[11] Richard SCHENK, Die Suche nach einer widerspruchsfähigen Ambivalenz. Wahrheitsparadigmen als ein Unterscheidungsmerkmal von Religionstheologien christlicher Provenienz, in: Peter KOSLOWSKI (Hg.), *Die spekulative Philosophie der Weltreligionen*, Wien 1997, 59–90, hier 82.

[12] SCHENK, ebd. 85.

[13] Richard RORTY, *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart 1988, 15, 26 und 5.

[14] Ebd. 14. Die nachmetaphyische Kultur der Ironiker verzichtet auf Wissen vom Allgemeinen und Notwendigen. RORTY kritisiert die »okzidentale Rationalität« auch im Anschluss an HEIDEGGER als historisch kontingente Entwicklung.

[15] Richard RORTY, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, Frankfurt 1989, 85.

(5) Wenn also bedeutende Strömungen gegenwärtigen Denkens eine globale Verständigung für unmöglich erklären, wie steht es dann innerhalb unserer westlichen Zivilisation? Dass einige Jahrhunderte christlicher Prägung keineswegs brutale und niederträchtige Gewalt verhinderten, ist bekannt. Doch mit dem griechischen Erbe Europas sieht es nicht besser aus, wie uns ein jüdischer Denker nahelegt: Emmanuel LÉVINAS radikalisiert die von HEIDEGGER inspirierte Kritik an der gesamten abendländischen Denkgeschichte, ebenfalls den erkenntnistheoretischen Angelpunkt aufsuchend[16]. Für ihn ist der Wille, das Fremde und den Anderen zu verstehen, die klassische Adäquationstheorie der Wahrheit und die Erklärung des Verstehens als Subsumption des Unbekannten unter Bekanntes »Sokratismus« und »Egologie«. Die Reduktion des Anderen auf Dasselbe führe zu keinem wirklichen Frieden, nur zu einer *pax identificationis*. Die Andersheit des Anderen wäre so immer schon ausgeschlossen, was eine erkenntnismäßige Voraussetzung dafür sei, ihn zu beherrschen, eventuell sogar zu vernichten. Die monadische Konzeption theoretischer Welterschließung, welche im Gefolge der Subjekt-Objekt-Spaltung alles verdinglicht und die bereits von HEIDEGGER als Entwicklungslogik der abendländischen Metaphysik bis hin zum Nihilismus gedeutet wurde, ist für LÉVINAS im Ansatz gewalttätig und totalitär. Der Holocaust steht in kausalem Zusammenhang damit[17], deswegen müsse die Philosophie der Intentionalität durchbrochen werden.

Eine Folge dieser Verknüpfung von Epistemologie und Ethik ist: Es erscheint so, als ob der Verzicht auf Beherrschung des Anderen den Verzicht auf Verstehenwollen voraussetze, insbesondere aber den Verzicht auf Bewertung seiner Ansichten und Modelle für den Umgang der Menschen miteinander. Der erkenntnistheoretische Skeptizismus, der die Möglichkeit bezweifelt, Fremdes begreifen zu können, wird verstärkt durch einen ethischen Vorbehalt gegen den Wunsch und Versuch des Verstehens. Im globalen friedensethischen Maßstab ist aber ein Minimum an theoretischer Verständigung unerlässlich, denn es interagieren und konfligieren nicht nur einzelne Menschen, sondern ethnische und religiöse Gruppen mit ihren Welt- und Menschenbildern. Sozialethik braucht mehr als die Anerkennung des Anderen, der dem Einzelnen von Angesicht zu Angesicht begegnet[18].

Unter diesen Voraussetzungen kann nicht einfach ein Dialog der Religionen gefordert werden, um aus Verständnis füreinander ein friedliches, gewaltfreies Weltethos zu destillieren. Vielmehr müssen zuerst die Herausforderungen gesehen werden, die in diesen philosophischen Anfragen liegen − nicht allein im Westen, sondern durchaus in anderen Kulturkreisen selbst formuliert[19]. Die Bedeutung der skizzierten Diskussionsfelder für den

---

[16] Die bis heute entstandenen Philosophien der Differenz, der Inkommensurabilität, des Diskontinuierlichen intensivieren die Zerschlagung der philosophischen Systemidee, die seit dem Antihegelianismus im Gange ist.

[17] Vgl. den Beginn von *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité* (Den Haag 1961) sowie Bernhard TAURECK, *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, Hamburg 1997, 41 und 79.

[18] Freilich kann hier nicht diskutiert werden, wieweit die Konzeption von LÉVINAS selbst trägt mit der Ethik als neuem Grund des Denkens, aus der vorsprachlichen Rede des Antlitzes des Anderen, das unmissverständlich sagt: »Du sollst/wirst mich nicht töten!« und der Spur des Unendlichen darin.

[19] Vgl. die lateinamerikanische Philosophie der Befreiung, etwa von Enrique DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 1998.

Dialog der Religionen ist offensichtlich. Jedenfalls ist ein naiver guter Wille entschieden zu wenig. Religionen sind nicht abstrakt nebeneinander vergleichbare Lehrsysteme, sondern geschichtliche und inkulturierte Phänomene, und eine Verdrängung der hieraus sich ergebenden Probleme wird nicht verhindern, dass sie den faktischen Dialog belasten, verzerren oder teilweise verunmöglichen. Die Gefahr besteht, dass dann in einer Enttäuschung das reale Friedenspotential der Religionen ungenutzt bleibt.

3. Seitenblicke: Bedenken gegen die Rekonstruktion der philosophischen Rationalität als totalitär[20]

LÉVINAS formuliert die fundamentalste Kritik an der westlichen Vernunft selbst − für uns, die wir auf sie angewiesen sind, muss darum diese Infragestellung selbst im Zuge einer kritischen Überprüfung relativiert werden. Die erste Frage ist, ob das Problem tatsächlich einen spezifisch westlichen, damit partikularen Charakterzug ausmacht. Wenn ja, dann wird sich von okzidentaler Rationalität aus keine Gesprächskultur bilden lassen mit Strukturen, die echten Dialog ermöglichen. Lässt sich die Problematik der eingeschränkten Perspektivität selbst noch anders sehen? Nur wenn es ein Verstehenwollen und Verstehen des Anderen gibt, das diesen sein lässt, zu sich selbst frei gibt, also eine hermeneutische dritte Möglichkeit zu der dilemmatischen Alternative »Erkenntnis als Einverleiben, Beherrschen, Kolonialisieren − oder Verzicht auf den Versuch, zu verstehen«, hat es überhaupt einen Sinn, sich anderen Religionen und fremden Kulturen zuzuwenden, in der Absicht, damit ein friedliches Zusammenleben zu fördern.

(1) Faktisch hängt Gewalt nicht von einer bestimmten Art okzidentaler Rationalität ab. Zwar wurde der Holocaust in ihrem Wirkungsbereich entfesselt, aber es kann schon bezweifelt werden, dass Völkermorde wie an den Armeniern durch die Türken, die Folterkammern in Bagdad oder die Grausamkeiten des letzten Weltkrieges in Südostasien davon bedingt sind. Ebenso unwahrscheinlich ist, dass Hutus und Tutsis vom »Sokratismus« angekränkelt sind.

Die moralische Weigerung, den Anderen als ihn selbst wahr zu nehmen und sein zu lassen, die Verweigerung seiner Anerkennung als Person, dürfte tatsächlich eine Versuchung im Menschen selbst sein (christlich als universelle erbsündliche Verfasstheit gedeutet), die sich verschiedener Ideologien zu ihrer Rechtfertigung bedient. Fundamentalistische Versuchungen scheint es in jeder Religion zu geben, auch im Hinduismus, den westliche Esoteriker oft als wesenhaft tolerant ansehen.

(2) Die philosophiegeschichtliche Deutung, welche LÉVINAS zuspitzt, verdankt ihre Plausibilität zuerst dem einfachen Umstand, dass jeder hochentwickelten Philosophie eine Verfallstendenz innewohnt, zur Verdinglichung, zum ontischen Missverstehen ontologischer Konzepte im Prozess von Schul- und Lehrbildungen. Ein hohes Reflexionsniveau zu halten,

---

[20] »Bedenken« wollen keine stringente Gegenargumentation bieten; für den Zweck, die hermeneutische Problematik darzustellen, genügt es, die *prima facie*-Plausibilität der skizzierten Rekonstruktionen abendländischen Denkens als Universalisierung partikularer, instrumentalisierender Vernunft in Frage zu stellen.

erfordert Anstrengung. Das Interesse an leicht handhabbaren Verständnismitteln und Begriffen kann so wie alle menschliche Praxis infiziert werden von dem Trieb, Kontrolle und Macht zu gewinnen. Wenn der Wunsch nach erkennender Daseinssicherung überhand nimmt, führt das zur Verringerung der Offenheit des Horizontes und letztlich zur epistemologischen Unterordnung und systematischen Einverleibung des Anderen. Irreführend ist es jedoch, die immer auch vorhandenen Gegenbewegungen zu übersehen, die schließlich noch ein Potential zu anderem Denken beinhalten können. Dafür kann ich hier nur sechs Beispiele andeuten:

– Der sokratische Vorrang des Nichtwissens gegenüber dem Wissen: gleichzeitig mit der Erkenntnis wächst die Anerkennung des darüber hinaus liegenden Verborgenen. Eine Aufhäufung von Wissen, hinter dem das Staunenerregende, Andere oder Fremde verschwindet, ist nicht Weisheit, sondern ihr Gegenteil.
– Ein epiphanisches Moment im platonisches Idealismus: die Idee des Guten, das von »jenseits des Seins« her allem Seienden ebenso Bestand wie Sichtbarkeit, also Erscheinung ermöglicht, die nicht verfügbar ist[21].
– Die Komplexität des aristotelischen Substanzbegriffs, der als Strohmann für Angriffe gegen Dingontologien und Essenzialismus dient, der sich in Wahrheit aber nicht verdinglichend feststellen lässt und schon gar nicht mit Notwendigkeit zur cartesischen Theorie von *res extensa* und *res cogitans* weiterführt.
– Der Personbegriff, eine der wesentlichen Neuerungen, die das Christentum aus seiner Trinitätstheologie und Inkarnationslehre in das griechisch-lateinische Denken einbrachte: Die Idee subsistenter Relationen relativiert die Vorstellung des Menschen als einer besonderen Art von Ding, das erst nachträglich Beziehungen aufnähme. Damit entzieht sie letztlich den Anderen dem menschlichen Zugriff, indem er von seiner transzendentalen Relationalität her bestimmt wird.
– Die Erkenntnistheorie des NIKOLAUS CUSANUS, der, obwohl ein geistiger Vater neuzeitlicher Wissenschaft, betonte, dass dem endlichen Geist letztlich keine präzise Erkenntnis möglich ist − schon das Wesen der Dinge, erst recht anderer Personen (die als Mikrokosmos das unendliche Universum repräsentieren) ist nicht wirklich begreifbar. Von daher lässt sich ein spezifischer Holismus entwickeln, der Perspektivität ohne Relativismus zulässt und die Singularität jedes Seienden zugleich mit seiner Relativität im Gefüge der ganzen und letztlich göttlichen Wirklichkeit betont[22].
– Die Phänomenologie versucht, sich den Sachen selbst auszusetzen und sich von ihrem eigenen Erscheinen her zusprechen zu lassen, was über sie gesagt werden kann. Das muss nicht in HUSSERLS Intentionalität im Rahmen des Subjekt-Objekt-Dualismus eingespannt werden, von der sich schon HEIDEGGER abwandte. Der phänomenologische Ansatz bemüht sich gerade darum, einen tieferen Zugang zu allem zu finden als das Fest-Stellen des wissenschaftlich-technischen Zugriffs.

---

[21] Dies wurde von LÉVINAS selbst aufgegriffen, ebenso das Sich-zeigen des Seins *kath'auto*, von ihm selbst her.

[22] Vgl. einführend Klaus JACOBI (Hg.), *Nikolaus von Kues*, Freiburg–München 1979. Die praktische Fruchtbarkeit der cusanischen Erkenntnistheorie zeigt sich an seiner Vision, wie ein interkultureller Dialog zum Frieden im Glauben führen kann, welche W. EULER auch in diesem Heft behandelt.

(3) Richtig an der Kritik an der Entwicklung abendländischer Rationalität ist, dass die Neigung zur Fest-Stellung, zur Ver-Objektivierung, zum quantifizierenden Umgang auch mit anderen Menschen in westlicher Wissenschaft und Technik überhand genommen hat und sich mittlerweile strukturelle Bedingungen geschaffen hat in einer liberalen Weltwirtschaftsordnung, die diese Lebensweise bevorzugt und andere verdrängt. Das lässt sich aber durchaus in der klassischen Tradition kritisieren, es ist zunächst ein Problem der Gerechtigkeit. Ein wesentliches Merkmal abendländischer Geistesgeschichte in der Neuzeit ist nämlich nicht genügend gewürdigt worden: die Ausdifferenzierung eines relativ autonomen Rechtsbereiches zur Sicherung geeigneter Rahmenbedingungen für moralische und gewaltfreie Beziehungen. Das ist im natürlichen Sicherheitsbedürfnis anthropologisch tief verwurzelt und wird im Prinzip weltweit anerkannt − mit größeren Erfolgen als Liberalismuskritiker vermuten ließen. Die Dynamik der Verrechtlichung wird in vielen der skizzierten Problematisierungen unterschätzt.

Die (menschen-)rechtliche Ebene hat eine fundamentale Funktion, sie garantiert nur Minimalbedingungen, aber als solche soll sie nicht schlecht gemacht werden. Die abstrakte Gleichsetzung aller Menschen, unter Absehung von ihrer bunten Verschiedenheit, ihrer Kultur, »Rasse«, Klasse, Religion, etc., ermöglicht und definiert jedem den Freiraum, auf seine oder ihre Weise zu leben, auch den Religionsgemeinschaften[23].

Von daher ergibt sich die Forderung, prozedurale Sicherungen gegen das Feststellen- und Beherrschenwollen zu etablieren: Faire Dialogbedingungen, rechtliche Schutzzäune, Institutionen nach Prinzipien der Demokratie und Subsidiarität. Gewalt kann nur durch Recht legitimiert werden (z.B. zur Selbstverteidigung). Religionen enthalten Rechtsvorstellungen, -vorschriften und -institutionen, können allerdings nur für ihre Anhänger Verbindlichkeit beanspruchen. Das wird überall dort zum Problem, wo mangelnde Religionsfreiheit herrscht, wo kein staatlicher Rechtsschutz besteht oder wo verschiedenartige religiöse Ordnungen aufeinander stoßen. Unter diesen faktischen Bedingungen ist die Ausdifferenzierung von Religion und (profanem, politischem) Recht als zivilisatorischer Fortschritt zu sehen. Wenngleich nicht immer und überall das gleiche Wasser zu verwenden ist, soll das Erbe der Aufklärung doch nicht wie das Kind mit dem Bade ausgeschüttet werden.

4. Ausblicke: Aufgaben für die Hermeneutik des Dialogs

Nachdem angedeutet wurde, dass die abendländische Denkgeschichte durchaus noch Ressourcen aufweist, um sich an die von den gegenwärtigen Diskussionen aufgeworfenen Probleme zu wagen, sollen diese Aufgaben im Folgenden zusammengefasst werden:

---

[23] Das sieht auch Odo MARQUARD: »Denn der Mensch muss viele Kulturen − viele Geschichten − haben, um menschlich zu bleiben. Darum ist das Universelle vor allem als Bedingung von Pluralisierungen gerechtfertigt: z.B. die − universellen − Menschenrechte sind institutionelle Garantien für die Pluralität der Menschen; Gleichheit ist angstloses Andersseindürfen für alle.« *Philosophie des Stattdessen,* Stuttgart 2000, 43.

(1) Nötig ist ein Selbstverständnis der Vernunft, das die Differenziertheit menschlichen Verstehens wahrt und integriert. Allgemein ist die Prozessualität und Dynamik der Vernunft zu betonen, weniger deren Resultate in Denksystemen[24]. Dies wird aber genau im Dialog erfahren.

(2) An der Herausforderung durch LÉVINAS ist nicht vorbeizukommen ohne eine offene, selbstkritische Diskussion, die aus der Konfrontation mit anderen Traditionen nur lernen kann (vgl. z.B. den Dialog mit der Kyoto-Schule und die aktuellen Ansätze eines interkulturellen Philosophierens). Dort finden sich möglicherweise auch Impulse zu einer stärker freigebenden, sein-lassenden Erkenntnistheorie.

(3) Das Verhältnis verschiedener Erkenntnishorizonte zueinander ist so zu denken, dass sie füreinander offen sind, dass Horizonterweiterungen und Überlappungen möglich sind[25]. Dies entspricht der Dialogpraxis, wo immer sie gelingt. Deren faktische Überschneidungen sind dann ebenso festzustellen wie Konvergenzbewegungen, die durch den Dialog selbst erst entstehen. Hindernisse können auf einer Metaebene philosophisch reflektiert werden − wo keine Einigung möglich ist, vielleicht immerhin ein Differenzverständnis.

(4) Maßstäbe für relativ bessere und relativ schlechtere Werte und Normen sind zu erarbeiten, so dass trotz der geschichtlichen Bedingtheit und kulturellen Relativität moralische (und rechtliche) Fortschritte in Richtung einer friedlichen Welt möglich sind. Das ist der Ort der klassischen Lehre vom Naturrecht, welches freilich in der Gestalt, die es im Laufe des 18.–20. Jahrhunderts angenommen hat, heute kaum als ernstzunehmende Theorie betrachtet wird. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass im globalen Dialog diese Systemstelle nicht leer bleiben kann und dass keineswegs alle Naturrechtstheorien essenzialistisch argumentieren. Schon ARISTOTELES, der als erster vom *physei dikaion* schrieb, gibt der kulturellen Variabilität und Relativität ausdrücklich Raum[26].

(5) Die Herausforderung des Kommunitarismus kann angenommen werden, indem eine politische Theorie ausgearbeitet wird, in der nicht nur einzelne Individuen dem Staat gegenüberstehen (was der partikularen Situation im europäischen Absolutismus entsprach), sondern mittlere Einheiten wie religiöse und kulturelle Gemeinschaften ihren legitimen Platz erhalten. Das schließt die demokratietheoretisch schwierige Frage nach dem guten Umgang mit Minderheiten ein sowie die Frage nach der Zukunft des Nationalstaates angesichts divergierender politischer, ethnischer und religiöser Identitäten[27].

---

[24] Wofür wiederum Nikolaus Cusanus ein Vorbild sein kann.

[25] »Wie der Einzelne nie ein Einzelner ist, weil er sich immer schon mit anderen versteht, so ist auch der geschlossene Horizont, der eine Kultur einschließen soll, eine Abstraktion. Es macht die geschichtliche Bewegtheit des menschlichen Daseins aus, dass es keine schlechthinnige Standortgebundenheit besitzt und daher auch niemals einen wahrhaft geschlossenen Horizont.« GADAMER, *Wahrheit und Methode*, in: DERS., *Gesammelte Werke* 1, 309.

[26] Siehe *Nikomachische Ethik* V,10 1134b 18ff.! Martha NUSSBAUM verteidigt den aristotelischen Mittelweg, trotz Veränderlichkeit alles Menschlichen zwischen Besserem und Schlechterem klar unterscheiden zu können, vgl.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, hg. von Herlinde PAUER-STUDER, Frankfurt 1999, 227–263.

[27] Vgl. Ernst Josef NAGEL, *Minderheiten in der Demokratie. Politische Herausforderung und interreligiöser Dialog*, Stuttgart 1998.

Geistige Horizonte sind zunächst einmal positiv zu sehen: Sie geben uns die ersten Anblicke einer Sache, und sei das in Frage Stehende das Ganze. Für uns leibliche Vernunftwesen ist das unerlässlich, aber nicht ein notwendiges Übel.

Wenn wir einer Sache ansichtig geworden sind, verbietet nichts, dass sie uns frag-würdig wird, Staunen weckt, Inter-esse: uns in ein Zwischen-sein einweist, von dem aus andere Horizonte zugänglich sind. Dafür allerdings brauchen wir wieder andere (ebenso partikulare und konkrete) Kontexte. Das heißt nichts anderes, als dass der Dialog unausweichlich ist. Er ist das Grundgesetz menschlichen Erkenntnisfortschritts, Perspektivenwechsels und jeder Horizonterweiterung, ja: ein Strukturmoment geschichtlich situierter, endlicher Vernunft. Das vernünftige Gespräch der Religionen kann religiös mitbedingte Gewalt eindämmen kraft der Dynamik der menschlichen Existenz selbst.

Zusammenfassung: Der Dialog der Religionen ruft große Hoffnungen und hermeneutische Schwierigkeiten hervor. Können wir überhaupt mit fremden Überzeugungen und Denkmustern in ein sinnvolles Gespräch kommen? Der Beitrag fasst die Geschichte der Problematisierung anhand einiger Stationen zwischen Troeltsch, Gadamer und postmodernen Denkern zusammen. Schwierig sind verschiedene Verständnisse von Wahrheit und Vernunft sowie die Grundspannung von partikularen Perspektiven auf das Ganze der Wirklichkeit und der Universalität des Gemeinten sowie religiöser Wahrheitsansprüche. Die Problematisierung westlicher Rationalität (zugespitzt von Lévinas) wird dann ihrerseits in Frage gestellt durch Seitenblicke auf die praktische Erfahrung mit Gewalt, auf Potentiale zu anderem Denken in der abendländischen Philosophie und auf die Errungenschaft des (Menschen-) Rechts in der Moderne.

Summary: The dialogue of religions appears like a sign of hope in a world tortured by violence and fundamentalism. But in the twentieth century several philosophies found hermeneutical difficulties in interreligious and intercultural dialogue. The article summarizes the history of problems with differing concepts of truth, reason and knowledge between Troeltsch, Gadamer and postmodern philosophers and theologians. Especially Lévinas formulated fundamental objections to »Western« rationality. They must be confronted in order to understand positively the tension between culturally varying horizons and between particular perspectives on reality and the universality of (religious) truth-claims.

Sumario: El diálogo interreligioso despierta grandes esperanzas, pero también dificultades hermenéuticas: ¿Podemos entablar un diálogo cabal con convicciones y modelos de pensamiento ajenos? El artículo resume la historia de la cuestión, mencionando algunas estaciones entre Troeltsch, Gadamer y los pensadores postmodernos. Las diferentes concepciones de verdad y razón, pero también la tensión fundamental entre perspectivas particulares a la totalidad de la realidad y a la universalidad de lo intendido así como entre las diferentes pretensiones religiosas de verdad, presentan serias dificultades. La forma de pensar de la racionalidad occidental (especialmente en la obra de Lévinas) es cuestionada por la confrontación con la experiencia práctica de la violencia, con el potencial de otros pensamientos en la filosofía occidental y con los logros del derecho (humano) en la modernidad.