

Säkulare und sakrale Theorie und Praxis der Toleranz

Eine interkulturelle Perspektive

Ram Adhar Mall, Jahrgang 1937, ist Professor für Philosophie und lehrt interkulturelle Philosophie und Religionswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Mall ist einer der Hauptinitiatoren der interkulturellen Philosophie weltweit und Gründungspräsident der internationalen Gesellschaft für interkulturelle Philosophie e. V., die seit 1991 besteht. Er ist Mitherausgeber der wissenschaftlichen Schriftenreihen ›Bausteine zur Menschling-Forschung‹ und ›Interkulturelle Bibliothek‹

1. Ein Wort zuvor

Diese Worte des indischen Dichterphilosophen Tagore, werden sowohl säkular als auch sakral verstanden, gedeutet und in einen weltkulturellen Kontext gestellt. Daher der Titel dieses Aufsatzes. So ist das zentrale Anliegen hier nicht so sehr eine Darstellung der Begriffsgeschichte der Toleranz, ob im Westen oder im Osten. Ferner geht es auch nicht um eine bloße Etymologie, die in der europäischen Geistesgeschichte anfänglich eher innerchristlich und konfessionell läuft. Es wird auch nicht in erster Linie der geschichtlich-politische Werdegang der Idee thematisiert. Vielmehr steht die Sache der Toleranz im Zentrum, die die Forderung nach dem Dialog zwischen Kulturen, Religionen, Philosophien und politischen Weltanschauungen realisieren hilft. Die Toleranz wird so durch eine Haltung definiert, die erstens von dem Primat der Fragen vor den Antworten ausgeht, zweitens die unterschiedlichen Zugänge zur Lösung als gleichrangig ansieht, drittens die kulturelle Sedimentiertheit der Zugänge, einschließlich des eigenen, einsieht und so viertens die Gesinnung der Toleranz mit der Anerkennung verbindet. Die Tugend der Toleranz ist nicht sui generis da, sie ist eine abgeleitete Tugend. Sie ergibt sich aus der Einsicht in die Begrenztheit des je eigenen Zugangs. Erkenntnistheoretischer Pluralismus und Bescheidenheit gehen Hand in Hand. Es ist ein Irrtum, die Sache der Toleranz mit irgendeiner Art von ›political correctness‹ zu verwechseln.

Unter den Verächtern der Toleranzidee nimmt Friedrich Nietzsche eine zentrale Stelle ein. Ihm ist die liberale Gesinnung, die der Tugend der Toleranz eigen ist, verdächtig und verhaßt. Daß Nietzsches Toleranz die Tugend der breiten Masse nennt, liegt in der Konsequenz seiner Philosophie des Übermenschen. Was er jedoch kaum bedenkt, ist die Ausweglosigkeit einer Situation, in der es mehrere Instanzen gibt, die den Willen zur Macht beanspruchen. Man kann die Frage stellen: Wie viele Übermenschen kann eine Gesellschaft vertragen? Mehrere Absoluta vertragen sich nicht; sie relativieren sich gegenseitig. Nietzsches Denken vom Übermenschen zu Ende gedacht, läßt entweder den einen Übermenschen übrig oder aber lauter Übermenschen, die friedlich miteinander umgehen. Dies ist zwar nicht unmöglich, aber doch wohl unwahrscheinlich. In einem Punkte ist jedoch Nietzsche Recht zu geben: Wenn die Toleranz zu einem Popanz wird und aus lauter Feigheit propagiert und praktiziert wird, dann ist sie abzulehnen. Strukturgleich, aber kontextuell unterschiedlich lehnt auch Mahatma Gandhi Gewaltlosigkeit, geboren aus Feigheit, ab. Nichtgewalt ist ein unveränderlicher Glaube, der gerade angesichts der Gewalt geübt werden soll. Nichtgewalt einem Gewaltlosen gegenüber ist kein Verdienst. Auf die Frage, was hätte Gandhi wohl getan, wenn er zwischen der Gewalt und Feigheit hätte wählen müssen, lautet die Antwort Gandhis: »Ich glaube, daß ich da, wo nur die Wahl bliebe zwischen Feigheit und Gewalt, zur Gewalt raten würde.«^[1]

Abzulehnen ist eine Toleranz aber auch als Instrument der Unterdrückung, so wie sie z.B. in der von der Kastenideologie geprägten Hindu-Gesellschaft oder in einer Gesellschaft der Unterdrückter und Unterdrückten in vielerlei Arten praktiziert wird. In seinem Essay ›Repressive Toleranz‹^[2] brandmarkt Marcuse gerade eine solche Perversion der Tugend der Toleranz. Totalitarismus, ob politischer, philosophischer oder religiöser Natur, ist abzulehnen, weil hier die sogenannte Praxis der Toleranz, wenn überhaupt, bloß eine hochmütige, selbstgefällige Geste ist. Die Toleranz und Gewaltlosigkeit einer Katze der Maus gegenüber ist nach Gandhi keine richtige Toleranz und Gewaltlosigkeit. Auch wenn es pervertierte Instrumentalisierungen der Toleranz gibt, ist das Ideal

der Toleranz nicht bloß ein Selbstzweck; es dient dem Zweck: Kommunikation, Dialog auch ohne einen inhaltlichen Konsens.

Die Bewährungsprobe der Idee der Toleranz ist heute größeren Schwierigkeiten ausgesetzt, als es z.B. zur Zeit Lessings, dokumentiert in seiner Parabel der drei Ringe in ›Nathan der Weise‹, der Fall war. Nicht nur die Zahl der Ringe hat mit der Zeit zugenommen, sondern auch die Natur der Ringe zeigt heute viele Facetten, große Ähnlichkeiten, aber ebenso erhellende Differenzen, was eine theoretische und praktische Neuorientierung der Idee der Toleranz aus interkultureller und interreligiöser Perspektive notwendig macht. Ein interkultureller Dialog ist umfassender als ein interreligiöser. Die junge Wissenschaft, nämlich die Religionswissenschaft, kann nicht umhin, die ungekannte und/oder ignorierte Weite der interkulturellen und interreligiösen Diskussion ernst zu nehmen.

Die de facto Pluralität der Religionen hat es seit Menschengedenken gegeben, trotz der oft apologetisch bedingten religionsphilosophischen und -wissenschaftlichen Ansätze. Weder der Gott der Philosophen in der Gestalt des Transzendenten, des absoluten Geistes, der absoluten Idee, des unbewegten Bewegers, noch der der Theologen als das höchste welterschaffende, allwissende, allmächtige Wesen ist rational-theologisch und argumentativ überzeugend beweisbar. So kann ein Religionsphilosoph und -Wissenschaftler dem Phänomen der Religion gegenüber sowohl eine bejahende als auch eine verneinende Haltung haben, ohne dabei den Vorwurf auf sich nehmen zu müssen, entweder ein Apologe zu sein oder das Phänomen Religion gar nicht zu verstehen.

Eine Renaissance der Kulturen und Religionen ist zwar heute unbestreitbar, aber das »Wohin« dieses Aufbruchs ist nicht so eindeutig und gibt daher Anlaß zu großen Hoffnungen, enthält aber auch Risiken. Die zentrale These meiner Ausführungen ist, daß das Ethos der Interkulturalität und Interreligiosität einer Zukunftsgestaltung dient, die falschen und oft gefährlichen Traditionalismen und Exklusivismen vermeidet und die eine Wahrheit, auf welchem Gebiet auch immer, niemandes Besitz allein sein läßt. Im »Weltalter« der Kulturbegegnungen können wir heute nicht mehr vermeiden, uns dem interkulturellen und interreligiösen Gespräch zu stellen. Diese de facto hermeneutische Situation ist uns einfach widerfahren, und wir erleben hautnah, daß die einzelnen theologischen Erklärungen des Welträtsels als exklusivistische Angebote zu eng geworden sind. Daher ist jede religionsphilosophische und -wissenschaftliche Behandlung des Themas »Religion« heute mehr denn je dazu verpflichtet, die pluralistische Hypothese ernstzunehmen. Denn es gibt immer noch Menschen, die die multikulturelle und multireligiöse Situation als beängstigend, verwirrend, ja sogar als verworren empfinden. Dies rührt daher, daß sie die anderen, die ihnen fremden, alternativen Standpunkte nicht als Alternative wahr- und ernstnehmen. Sie verwechseln Andersdenken mit falschem Denken und folgen einer Entweder-oder-Logik anstelle einer Sowohl-als-auch-Logik.

Das intrakonfessionelle hermeneutische Gespräch ist schwierig genug. Heute bedürfen wir jedoch einer Hermeneutik der Interreligiosität^[3], die offen, tolerant und schöpferisch genug ist, die Vielfalt der Religionen/Theologien nicht als einen Hinderungsgrund für die Wahrheit der eigenen Religion zu empfinden. Der heutige interkulturelle bzw. interreligiöse Dialog hat eine schicksalhafte Notwendigkeit.

Es gibt ein Bekenntnis vor allen Bekenntnissen, einen Glauben vor allen Glauben. Die Interreligiosität, die in einem solchen Bekenntnis zur *religio perennis* zum Ausdruck kommt, beschreibt und verbindet die orthafte Ortlosigkeit der *religio perennis*. So zu verfahren, ist sowohl methodisch als auch normativ von Bedeutung. Darüber hinaus stellt die *religio perennis* eine religiös-spirituelle Erfahrung dar.

Die eine göttliche Wahrheit, die die *religio perennis* darstellt, ist insofern orthaft, als sie sich in den unterschiedlichen Religionen zeigt; sie ist jedoch auch ortlos insofern, als sie in keiner einzigen Religion dergestalt restlos aufgeht, daß sie deswegen in keiner anderen Religion sein kann. Die *religio perennis* ist, mit anderen Worten, das unendliche Reservoir religiöser, ethisch-moralischer Inspirationen und Auslegungen. Daher wurzelt das uns alle verbindende Ethos in der *religio*

perennis. Dieses Ethos schafft Gemeinsamkeiten und ermöglicht interreligiöse Kommunikation und hilft uns, die je eigene Religion nicht für alle in den absoluten Stand zu setzen.

Die Aporie in der unvermeidlichen Begegnung der Religionen und Kulturen in dem heutigen Weltkontext besteht darin, daß sie sowohl eine offensichtliche Nähe als auch eine mit Spannung beladene Distanz in dieser Nähe signalisiert. Diese Lage deutet schon im Ansatz auf einen Umbruch hin, dem ein Abbruch der Tradition vorausgeht. Die unendliche Tiefe der religio perennis ermöglicht Wandel mit Bestand; denn sie befindet sich zwar im Wandel, geht in ihm jedoch nicht ganz auf und behält so ihre unverfügbare Transzendenz.

Interreligiosität, wie noch zu zeigen sein wird, ist jedoch nicht selbst eine Religion, der man angehören könnte. Sie ist der Name einer Haltung, Einstellung, die man kultivieren sollte. So ist Interreligiosität der Name eines Ethos, das alle Religionen verbindet. Zu diesem Ethos gehört wesentlich die Überzeugung, daß es nicht nur viele Wohnungen im Hause des Vaters, sondern auch viele Wege dorthin gibt. Interreligiosität als eine alle positiven Religionen transzendierende, diese zugleich wie ein Schatten begleitende Haltung verhindert Fundamentalismen und erzeugt Bescheidenheit, Demut, Toleranz, Respekt und Offenheit.

2. Ein Musterbeispiel eines interkulturellen und interreligiösen Gesprächs

Als Musterbeispiel eines interkulturell angelegten philosophischen Gesprächs möchte ich die in der Weltliteratur bekannt gewordene philosophische Diskussion zwischen dem philosophisch interessierten und in der Kunst der Disputation ausgebildeten griechisch-baktrischen Königs Menandros und dem indischen buddhistischen Mönch und Philosophen Nâgasena (um ca. 120 v.Chr.) kurz erwähnen, um den Geist der interkulturellen Philosophie zu verdeutlichen.

In der Schrift »Die Fragen des Milinda« (Milindapanha) heißt es:

Der König sprach: »Ehrwürdiger Nâgasena, wirst du noch weiter mit mir diskutieren?«

»Wenn du, großer König, in der Sprache eines Gelehrten diskutieren wirst, dann werde ich mit dir diskutieren. Wenn du aber in der Sprache des Königs diskutieren wirst, dann werde ich nicht mit dir diskutieren.«

»Wie, ehrwürdiger Nâgasena, diskutieren denn die Weisen?«

»Bei einer Diskussion unter Weisen, großer König, findet ein Aufwinden und ein Abwinden statt, ein Überzeugen und ein Zugestehen; eine Unterscheidung und eine Gegenunterscheidung wird gemacht. Und doch geraten die Weisen nicht darüber in Zorn. So, großer König, diskutieren die Weisen miteinander.«

»Wie aber, Ehrwürdiger, diskutieren die Könige?«

»Wenn Könige während einer Diskussion eine Behauptung aufstellen und irgendeiner diese Behauptung widerlegt, dann geben sie den Befehl, diesen Menschen mit Strafe zu belegen. Auf diese Weise, großer König, diskutieren Könige.«^[4]

In seiner unverwechselbaren, aber doch vergleichbaren Weise beschreibt Nâgasena hier die notwendigen Bedingungen für die Möglichkeit eines »herrschaftsfreien Diskurses« (Habermas), auch wenn er nicht verschweigt, daß herrschaftsfreie Diskussion ein Ideal benennt und sehr rar ist. Er begreift darüber hinaus das interkulturelle und interreligiöse Gespräch auch als eine geistige, ja sogar geistliche Übung, die darin besteht, daß die Gesprächspartner Selbstbeherrschung lernen und gute moralische Gewohnheiten entwickeln. Das interkulturelle und interreligiöse Gespräch soll also nicht nur eine intellektuelle Tätigkeit sein, sondern es soll auch zu einem Lebensweg führen.

Wer die Wahrheit niemandes Besitz allein und exklusiv sein läßt, belegt, daß Verstehen und Kommunikation möglich sind auch ohne einen Konsens, und d.h. trotz Differenzen und Dissense.

3. Religionen und Theologien gestern und heute

Eine umfassendere Definition der Religion könnte lauten: Religion ist erstens eine innerlich erlebte, mystisch-spirituelle Erfahrung und zweitens eine alle Bereiche des Verhaltens hinsichtlich der Mitmenschen, der Gesellschaft und der gesamten Natur beeinflussende und bestimmende Lebensform des Menschen. Da die spirituelle Dimension der Religion eine ethisch-moralische, friedensstiftende, humanistisch-solidarische Funktion hat, in der Praxis verbunden mit Werten wie Toleranz, Anerkennung, Offenheit, Verzichtleistung auf einen exklusivistischen Absolutheitsanspruch, kann jede Religion an ihrer Haltung zu diesen Werten gemessen werden. Die meisten Fehler der Religionen bestanden und bestehen im Nichtbeachten oder gar im Bekämpfen dieser Werte. Beispielhaft in diesem Zusammenhang war ein Ministerium für religiöse Angelegenheiten (Dharmamantralaya) während der Regierungszeit des buddhistischen Königs Ashoka (ca. 3. Jh. v.Chr.), mit dem Auftrag für die gegenseitige Anerkennung unter den Religionen zu sorgen. Für eine lange Zeit behielt die Religion in der Geschichte der Menschheit in ihren verschiedenen Formen bei der endgültigen Lösung des Rätsels der Welt, der Schöpfung und des Menschen eine dominierende, ehrwürdige Stellung. Heute ist es aus vielerlei Gründen nicht mehr so. Darüber hinaus wird der Religion nahegelegt, sich als eine der Erklärungsformen neben anderen zu begreifen. Also geht es nicht nur um die Pluralität der Religionen, sondern um die der Welterklärungen. Man kann heute religiös sein, einen theistischen Glauben haben, um ein Mensch zu sein; man muß dies jedoch nicht. In diesem »Man-muß-jedoch-Nicht« steckt ein Unbehagen des religiösen Gefühls, welches stets davon ausging, daß das Menschsein wesentlich mit dem Religiössein verbunden ist. Dieses Unbehagen darf man jedoch nicht mit den religionspsychologischen, -soziologischen und ähnlichen Erklärungen des Phänomens Religion verwechseln. Es ist auch nicht ein Unbehagen, das aus der Angst resultiert, Religion könnte eines Tages überflüssig gemacht werden. Das Unbehagen, das die heutige Umbruchsituation der Religionen besonders kennzeichnet, ist ein allmählicher Verlust des religiös-gläubigen Urvertrauens zwischen dem Menschen und Gott. Die Feststellung, der Mensch sei »unheilbar religiös« scheint recht zu behalten, denn alle reduktiven Versuche sind mehr oder minder gescheitert. Freilich ist diese Feststellung für die Gläubigen eine Quelle der Freude, während die Atheisten sich darüber eher ärgern werden.

Das Verhältnis Mensch-Gott ist immer ein fragiles, und es bedarf der täglichen Übung. Die weltlichen Verhältnisse und Ungerechtigkeiten lassen diese Beziehung Mensch-Gott auch als unsicher erscheinen. Es mag hierin wohl auch der Grund zu suchen sein, daß die kritischen Schriften hinsichtlich der Religion nicht so sehr die Gläubigen erschrecken, als sie eher verunsichern.

Das Bedürfnis nach Erklärung, Rechtfertigung, Sinn, Zweck, Verstehen und dergleichen scheint der menschlichen Gattung angeboren zu sein. Die Mythen, Religionen, Philosophien, Ideologien und sogar Wissenschaften gehören zu den Versuchen, die der menschliche Geist unternimmt, um dieses Urbedürfnis zu befriedigen. Die Religionen/Theologien leben heute in einer von den modernen Wissenschaften und den technologischen Formationen gestalteten Welt; ihre Normen jedoch rühren noch von dem »Alten Bund« her, der ungebrochen nicht aufrechterhalten werden kann. Hiobs Klage vor dem richtigen Gott und gegen den falschen erscheint heute in unterschiedlichen modernen Formen.

Die religiöse, theologische Not in dem Übergang von der Moderne zur Postmoderne, d.h. von der Einheit zur Vielheit, deutet auf eine Paradoxie hin: Theodizeen müssen uns gelingen; sie wollen uns jedoch nicht gelingen. Der Mensch begreift sich heute eher als jemand, der notwendigerweise in der großen Demokratie alles Seienden, in dem Haushalt der kosmischen Natur eingebettet ist. Der Mensch spürt dabei hautnah, daß die große kosmische Natur ihm keine Sonderbehandlung zukommen läßt. Am Rande des Universums musiziert der Mensch wie ein Zigeuner nach Jacques Monod. Er erfährt dabei kein Privileg. Auch der Mensch hat den Gang der Dinge zu gehen, freilich in seiner Weise mit seinen Religionen, Theologien, Ethiken, Moralsystemen, Ideologien und

anderen Produkten seiner Reflexionen. »Die Geschichte des Menschen und die des Kosmos sind darin vereint, als gehorchten sie beide den gleichen ewigen Gesetzen.«^[5] Gestern noch waren die Religionen und Theologien sich einig und nannten diese ewigen Gesetze Gott; heute sind sie nicht so sicher. Die religio perennis läßt sowohl theistische als auch atheistische Auslegungen offen. Was jedoch beide Auslegungen verbindet, ist das ethisch-moralische Moment, das zum Wesen des Verständnisses von der religio perennis gehört. Darüber hinaus erscheint es heute nicht abwegig zu sein, wenn davon ausgegangen wird, daß die große kosmische Natur von einer Unparteilichkeit beseelt ist, die alle drei Welten: Pflanzenwelt, Tierwelt und Menschenwelt gleich behandelt. Der Himmel weint nicht, der Himmel lacht nicht, heißt es bei Lao Tzu.^[6]

Betrachtet man den kosmischen Lauf der Dinge, so widerfährt einem die Einsicht: Es gibt etwas, wovon und woraus wir Menschen sind, und nicht umgekehrt. Dies ist der Urgedanke der Transzendenz, der mit den menschlichen Kompensationskonstrukten nichts zu tun hat. Diese Transzendenz kann mit verschiedenen Namen benannt werden. Der Bezug zur Transzendenz ist jedoch wesentlich.

In seiner allzumenschlichen Kurzatmigkeit und Verblendung hat der Mensch oft diese Transzendenz mit Namen und Eigenschaften belegt, was nicht an sich abwegig ist, was aber nicht bedeuten darf, daß diese Transzendenz in ihrem Namen aufgeht. Name ist auch hier, und gerade hier, »Schall und Rauch« (Goethe). Und Lao Tzu meint, daß »der Name, wenn er genannt werden kann, nicht der ewige Name ist.« Das indische rigvedische Eine (ekam) mit vielen Namen, die »una religio in rituum varietate« des Cusanus und die Parabel von den drei Ringen Lessings deuten auf eine Überlappungsbasis unter den Religionen hin, die weder totale Kommensurabilität noch völlige Inkommensurabilität nach sich zieht. Der negativ-theologische Ansatz ist eine notwendige Korrektur und eine ständige Mahnung an den Übermut der Religionen, sich exklusiv zu verabsolutieren. Daß meine Religion für mich absolut wahr ist, heißt noch lange nicht, daß sie deswegen auch für alle absolut wahr sein muß.

4. Zur Konzeption einer interkulturellen/interreligiösen Hermeneutik

Unabhängig von den Unterschieden unter den Religionen scheinen alle sich darin zu treffen, daß sie ein spirituelles Unbehagen in der Begegnung mit den Dingen der Welt, ja mit der Welt schlechthin empfinden und auf eine Befreiung, Erlösung aus sind, die das Unbehagen überwindet mit etwas Höherem, sei dies nun Gott, Gesetz, das kosmische Bewußtsein oder Leerheit. Eine für einen Dialog der Religionen tragfähige Konzeption der Interreligiosität läßt sich negativ und positiv folgendermaßen charakterisieren.

4. 1. Was Interreligiosität nicht ist

Interreligiosität ist erstens nicht der Name einer spezifischen Religiosität irgendeiner bestimmten Religion, sei diese christlich, hinduistisch, buddhistisch, islamisch o.ä.

Interreligiosität ist zweitens auch nicht ein Eklektizismus der verschiedenen Religionen, denn dann wäre sie ein Kunstgebilde ohne Fleisch und Blut.

Interreligiosität ist drittens auch nicht eine bloße Hilfskonstruktion angesichts der de facto multireligiösen Situation.

Interreligiosität ist viertens auch nicht eine bloß dem Wissenschaftstheoretischen dienliche meta-religiöse Kategorie.

Ferner ist Interreligiosität fünftens auch nicht eine bloße Ästhetisierung, eine Modeerscheinung, ein dilettantischer Erklärungsversuch, denn dafür ist die multireligiöse Situation heute zu ernst und schicksalhaft. Die heutige multireligiöse Situation verspricht viel, birgt jedoch auch große Gefahren.

4. 2. Was Interreligiosität ist

Interreligiosität ist erstens der Name einer tiefen un-religiösen, der menschlichen Natur vor aller spezifischen Religiosität inwohnenden Tendenz, Überzeugung, die, wie schon erwähnt, das eine göttlich Wahre der religio perennis in vielen positiven Religionen hörbar macht.

So begleitet die Interreligiosität zweitens die vielen konkreten Religionen wie ein Schatten und verhindert, daß diese sich in den exklusiv-absoluten Stand setzen.

Interreligiosität ermöglicht daher drittens einen befreienden Diskurs unter den Religionen, indem sie die hausgemachte und unbegründete Angst mancher Religionen zurückweist, die Angst nämlich, daß Interreligiosität Begriffe wie Religion, Gott, Erlösung, Offenbarung, Schuld, Sühne und dergleichen dekonstruiere.

Interreligiosität plädiert viertens für eine Gleichberechtigung der Religionen, die sich in ihren Komplexitätsgraden und unterschiedlichen kulturellen Sozialisationen unterscheiden. Die These einer Gleichberechtigung der Religionen ist jedoch nicht notwendigerweise mit einer Wertgleichsetzung verbunden. So wie meine Mutter für mich die schönste, die beste und die liebste ist, so ist deine Mutter für dich.

Interreligiosität lehrt uns fünftens zwischen dem religiösen Gegenstand der Interpretation und den Interpretationen des religiösen Gegenstandes zu unterscheiden. Wäre dies nicht so, wie könnten wir das Eine mit vielen Namen belegen?

Interreligiosität ist sechstens die Einsicht in die Notwendigkeit, die Vielfalt der Religionen, Glaubensformen und Theologien nicht nur als säkulare humanistisch-friedliche Angebote, sondern auch als eine gottgewollte Angelegenheit zu sehen.

Interreligiosität ist siebtens eine Einheit des Glaubens ohne Einheitlichkeit, wobei unter Einheit jenseits aller spekulativ-metaphysischen und bloß theologischen Vorstellungen die pragmatisch höchst willkommene regulative Idee gemeint ist. Hinzu kommt, daß hierbei im Sinne einer religiös-spirituellen Erfahrung die interreligiöse Einstellung als eine religiöse Überzeugung gemeint ist.

So bewirkt die Interreligiosität achtens, daß jeder Gläubige in seiner jeweiligen Glaubensform die unmittelbare, sichere und absolute Präsenz des einen Numinosen erfährt, ohne Angst und Groll darüber zu empfinden, daß es Andersgläubige gibt, die das eine Göttliche ebenso erfahren. So wird vor einer voreiligen Typisierung der Religionen gewarnt.

Interreligiosität wird so neuntens von einer spirituellen Erfahrung der religio perennis gespeist, die das eine Wahre in verschiedenen Religionen wehen läßt.

Interreligiosität hilft uns zehntens, die fiktive und selbstverschuldete Suche nach einer exklusivistischen Absolutheit zu überwinden.

Konflikte sind vorprogrammiert, wenn ein bestimmtes Offenbarungszeugnis sich in einen exklusivistischen Stand setzt, eine totale und ebenso exklusive Adäquatheit beansprucht und eine Theorie der *revelatio specialis* vertritt. Wer aus einer solchen Gesinnung missioniert, führt interreligiöse Gespräche bloß lippenbekenntnishaft und übt im Grunde genommen Gewalt aus.

5. Hermeneutik und die Idee einer *religio perennis*

Was wird eigentlich verstanden, wenn gesagt wird: Wir verstehen, daß wir uns nicht verstehen? Es liegt etwas Äquivokes in dem Ausdruck Fremdverstehen. Zu einer interreligiösen Hermeneutik gehört wesentlich die Überzeugung: Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen gehören zusammen und stellen die beiden Seiten derselben hermeneutischen Münze dar. Meine

Überlegungen laufen auf die These hinaus, daß eine interreligiöse Hermeneutik weder Einheit noch Differenz überbewertet. Sie sieht die verschiedenen Religionen als unterschiedliche, jedoch nicht radikal unterschiedliche Wege, sucht und findet, beschreibt und erweitert die vorhandenen Überlappungen unter ihnen. Die religio perennis ist die Urquelle der Überlappungen unter den Religionen.

Obwohl das religiös-hermeneutische Anliegen so alt ist wie das menschliche Denken selbst, ist die Hermeneutik als eine Art der ars interpretandi erst im 17./18. Jh. entwickelt worden infolge der Bemühungen um die Auslegung der theo-logischen, philosophischen, literarischen und juristischen Schriften. Wenn wir heute von Hermeneutik reden, so haben wir ihre Wurzeln und Dienste nicht vergessen, aber doch hinter uns gelassen. Die Begriffe Tradition, Religion, Kultur, Philosophie haben eine nie gekannte Horzontenerweiterung erfahren. Wir gehen vom Faktum der Pluralität der religiösen Traditionen aus, welches weder im Sinne einer absolutistisch orientierten Religion reduziert noch als bloße Pluralität mißverstanden werden darf. Jedes religiöse hermeneutische Gespräch unter den Religionen hat davon auszugehen, daß die Andersheit ein Faktum ist. Wem die Existenz des anderen, des Fremden als Bedrohung des Eigenen erscheint, der möge von der ihm lieb gewordenen Gewohnheit, die eigene Tradition, die eigene Religion zum Paradigma zu erheben, Abschied nehmen; denn auch die religiös hermeneutische Wahrheit zeigt keine Vorliebe für eine bestimmte Tradition, für eine bestimmte Religion, für einen bestimmten Ort. Das Neue an der Ortlosigkeit unserer orthaften religiösen Hermeneutik ist nicht die Forderung nach der Abschaffung von Religion und Tradition, sondern die Absage an jede Gestalt der Verabsolutierung. Die religio perennis läßt sich nicht domestizieren.

Die hermeneutische Methode als Auslegungskunst religiöser Texte, ob im Sinne der Apologie oder als bloße Kritik anderer Religionen, kann nur dann ihren reduktiven Charakter überwinden, wenn sie in der heutigen hermeneutischen Situation dem interreligiösen Verstehen dient und im Namen des Verstehens das zu Verstehende weder gewaltsam einverleibt noch restlos ignoriert. Unser Ansatz geht von einem hermeneutischen Bewußtsein aus, welches die in dem Akt des Deutens und Verstehens sinnverleihenden Strukturen als sedimentierte ansieht. Das, was die hermeneutische Reflexion grundsätzlich ermöglicht, verneint nicht die Historizität, Zeitlichkeit und Sprachlichkeit, geht jedoch in ihnen auch nicht ganz auf. Es liegt etwas Metonymisches in dem hermeneutischen Geschäft des gegenseitigen Verstehens, Deutens und Respektierens.

Die Theorie einer offenen religiösen Hermeneutik geht von einem Begriff von Religiosität aus, der das zu Verstehende nicht einverleibt, nicht der eigenen Denkform anpaßt. Da dieser alternative Religionsbegriff die Ideologie der Identität durchschaut, wird das andere in seiner Andersartigkeit geachtet und gedeutet. Verstehen ist nicht unbedingt Einverständnis; denn dann müßte eine Gemeinsamkeit der Empfindungen angenommen werden. Die Religionen, Kulturen und Lebensformen sind die verschiedenen Reaktionsweisen der Menschen auf gemeinsame Probleme und Bedürfnisse. Nicht so sehr die Gemeinsamkeit der Antworten, sondern die der Bedürfnisse ist das Leitmotiv unserer Hermeneutik.

Wir bedürfen im heutigen Weltkontext eines hermeneutischen Modells, das die Einsicht »Wir alle sind Menschen« ernst nimmt, als es je geschehen ist. Es gibt intra- und interreligiöse Verstehensprobleme. Es gibt in uns aber auch ein tief verankertes Gefühl der Bezogenheit auf eine ewige Mitte, welches nicht aufhört, uns zu sagen: Trotz aller unterschiedlichen Formen in Kultur, Ritus und Glauben gibt es das verbindende Eine, das Vielheit zwar zuläßt, aber auch Einheit ohne Einheitlichkeit stiftet. Es geht um die Hermeneutik des Einen mit vielen Namen.^[7]

Um einen Dialog zwischen den Weltreligionen im Geiste der oben erwähnten Hermeneutik in Gang zu bringen, muß der Geist des Dialogs zwar von der absoluten Richtigkeit des eigenen Glaubens (Absolutheit nach innen) getragen werden, ohne jedoch von der absoluten Falschheit des anderen Glaubens auszugehen (Absolutheit nach außen)^[8]. Eine an diesem Geist des Dialogs orientierte Ökumene der Religionen gibt gern den Anspruch auf die Alleinvertretung Gottes auf und reiht sich in die große Gemeinschaft der Weltreligionen ein.

Es gibt zwei Formen des monotheistischen Denkens, die auseinander gehalten werden müssen: Erstens ist da die Urreligiosität, die allen positiven Religionen und Glaubensformen vorausgeht und sich durch die Einsicht definiert, daß das eine Wahre unzählige Namen kennt. Damit verbunden ist zweitens die Überzeugung, daß die Richtigkeit des eigenen Glaubens nicht die Falschheit des anderen Glaubens impliziert. Oft wird der Religion eine Aufklärungsfunktion zugeschrieben. Die Religion, die die geforderte und gewünschte Aufklärung leisten soll, kann nur eine sein, die das eine Wahre für sich zwar beansprucht, aber es auch von den anderen beanspruchen läßt. Glauben und glauben lassen! lautet daher die Devise. Ansprüche, die sich in dem orthaft ortlosen Einen vertragen, erlauben uns, zu glauben und glauben zu lassen.

Die heutige interreligiöse Situation ist über die engen Grenzen einer ausschließenden Auslegung der Botschaft Gottes hinausgewachsen. Daß dies die Offenbarungsreligionen härter trifft, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Wer von der Überzeugung ausgeht, daß nur ein Buddhist einen Buddhisten, ein Christ einen Christen usw. verstehen kann, liebäugelt mit einer Identitätshermeneutik, die die Bekehrung dem Verstehen vorausgehen läßt. Eine solche Hermeneutik macht das interreligiöse Verstehen redundant. Eine Hermeneutik der totalen Differenz dagegen verunmöglicht das interreligiöse Verstehen.

Eine Hermeneutik des einen Wahren mit vielen Namen wird der Tatsache der theologischen Pluralität gerecht; sie trägt nicht einen gattungsmäßigen, sondern einen analogischen Charakter. Eine gattungsmäßige religiöse Hermeneutik beansprucht das eine göttliche Wahre für sich allein und behandelt die anderen Religionen höchstens im Sinne einer *revelatio generalis*. Die analogische Hermeneutik, für die hier plädiert wird, läßt dagegen die eine *religio perennis* in vielen Religionen erscheinen. Multireligiosität ohne die Interreligiosität – so könnte man, Kant kontextuell variierend, sagen – ist blind, und Interreligiosität ohne die Multireligiosität ist leer.

6. Zur interreligiösen Hermeneutik des Einen mit vielen Namen

Im Sinne einer gottgewollten Pluralität der Wege schreibt der Dichter, Philosoph und Neohinduist Rabindranath Tagore: »Wenn je eine solche Katastrophe über die Menschheit hereinbrechen sollte, daß eine einzige Religion alles überschwemmte, dann müßte Gott für eine zweite Arche Noah sorgen, um seine Geschöpfe vor seelischer Vernichtung zu retten.«^[9] Möge ein solches Schicksal der Menschheit erspart bleiben.

In einem verwandten Geist heißt es bei dem Dichter-Philosophen Goethe in dem Gespräch zwischen Gretchen und Faust in Martens Garten:

»Faust: Mein Liebchen, wer darf sagen:
Ich glaub an Gott!
Magst Priester oder Weise fragen,
Und ihre Antwort scheint nur Spott
Über den Frager zu sein.
Gretchen: So glaubst du nicht?
Faust: Mißhör mich nicht, du holdes Angesicht!
Wer darf ihn nennen?
[...]
Nenn es dann, wie du willst:
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
[...]
Gretchen: Das ist alles recht schön und gut;
Ungefähr sagt das der Pfarrer auch,
Nur mit ein bißchen anderen Worten.
Faust: Es sagen's allerorten
Alle Herzen unter dem himmlischen Tage,

Jedes in seiner Sprache:
Warum nicht in der meinen?«^[10]

Das hier kurz skizzierte Verständnis der religio perennis hilft uns, die Wirklichkeit als Einheit zu erfahren, was dem Dialog der Religionen dienlich ist. Nicht die religio perennis ist in den Religionen, sondern die Religionen sind in ihr verankert.^[11]

Zur Theorie und Praxis der Interreligiosität und der Toleranz möchte ich den bekannten Brief des siamesischen Königs an Ludwig XIV. zitieren. Ludwig sandte durch seine Missionare einen Brief an den siamesischen König mit der Aufforderung, sich der einzig wahren Religion, der katholischen, anzuschließen. Mit überwältigender Schlichtheit, Gelassenheit, Gläubigkeit, Offenheit und Humor schreibt der siamesische König an Ludwig: »Ich muß mich darüber wundern, daß mein guter Freund, der König von Frankreich, sich so stark für eine Angelegenheit interessiert, die Gott allein angeht. Denn hätte nicht der allmächtige Herr der Welt, wenn er den Menschen Körper und Seelen von ähnlicher Art gab, ihnen auch die gleichen religiösen Gesetze, Anschauungen und Verehrungsformen gegeben, wenn er gewollt hätte, daß alle Nationen der Erde sich zu demselben Glauben bekennen sollten.«^[12] Worauf der siamesische König hier hinweist, ist das gottgewollte Ethos der Interreligiosität, ein Ethos, das die göttliche Botschaft liest und lesen läßt und auf einen Absolutheitsanspruch im Sinne einer Einförmigkeit verzichtet. Gerade eine solche Verzichtleistung ist der Urboden für die Möglichkeit und Wirklichkeit interkultureller und interreligiöser Gespräche.

7. Zur Konzeption einer pluralistischen Theologie

Eine recht verstandene interreligiöse Einstellung läßt die eine religio perennis niemandes Besitz allein sein. Und dies zu Recht. Die Hermeneutik des Einen mit vielen Namen ist eine Ergebnis einer solchen interreligiösen Einstellung. Dies hat wiederum zur Folge, daß zwischen der Absolutheit der Wahrheit und der Absolutheit des menschlichen Anspruchs auf sie unterschieden werden muß. Es ist nicht so sehr die Absolutheit der Wahrheit, sondern nur die Absolutheit des menschlichen Anspruchs auf sie, die im Wege eines friedlichen Dialogs der Religionen steht.

Die Konzeption einer pluralistischen Theologie und die einer negativen Theologie scheinen eine Wesensverwandtschaft aufzuweisen. Diese besteht darin, daß beide sich von der Grundeinsicht leiten lassen, daß das eine Göttliche zwar der Sprache, der religiösen Traditionen und Institutionen bedarf, aber in ihnen nicht restlos aufgeht. Es besteht anscheinend ein metonymisches Verhältnis zwischen dem einen namenlosen Wahren und seinen vielen Namen. Diesem einen Wahren kommt eine Unverfügbarkeit zu und das bedeutet, daß das eine Wahre als ein unendliches Reservoir der unterschiedlichen, aber sich nicht gegenseitig ausschließenden Auslegungen fungiert. So wird die gefährliche Funktion eines absoluten Textes und einer absoluten Interpretation als Lüge enttarnt. Dies hat wiederum zur Folge, daß eine recht verstandene Konzeption einer pluralistischen Theologie auf dem Gebiete der interreligiösen Verständigung zur Herrschaft der Werte wie Pluralismus, Toleranz, Anerkennung, Offenheit, Verzichtleistung auf einen Absolutheitsanspruch führt. Eine solche pluralistisch-theologische Haltung ist sowohl religionswissenschaftlich ein methodologisches Postulat als auch ein interreligiöses Ziel. Eine pluralistische Theologie kommt auch den unterschiedlichen religiösen Bedürfnissen entgegen.

Die Idee einer pluralistischen Theologie pluralisiert nicht die Idee einer religio perennis, der einen una religio (Cusanus), des einen Wahren (ekam sat der Veden), sondern nur die der Religion(en), deren Vielfalt zugleich auch eine theologische Vielfalt impliziert. Pluralistische Theologie ist diesseits der einen religio perennis angesiedelt und jenseits derselben. Daher gilt: Wo der Geist einer pluralistischen Theologie weht, da gehen Lesen und Lesenlassen, Interpretieren und Interpretieren lassen und Glauben und Glaubenlassen zusammen.

Wenn Theologie eine mehr oder minder systematische und wissenschaftliche Rede über Gott, über das eine Numinose sein soll, dann gibt es mehr als eine solche Rede über Gott. So ist die mündliche Rede in der Tradition der amerikanischen Indianer über den großen Geist, den sie »Nabitu« nennen, ernstzunehmen und stellt demzufolge auch eine Gotteswissenschaft (Theologie)

dar. Wenn aber eine bestimmte Theologie sich in einen exklusivistisch-absoluten Stand setzt und die ureine religiöse Wahrheit, die niemandes Besitz allein sein kann und darf, nur für sich in Anspruch nimmt, dann verfährt sie reduktiv, tut der einen religio perennis Gewalt an und diskriminiert anstelle zu differenzieren.

Unsere hier kurz umrissene Konzeption einer pluralistischen Theologie muß die Frage ernstnehmen, ob es nicht doch Religionen und Theologien gibt, die in ihrem ureigensten Selbstverständnis exklusivistisch-absolutistisch angelegt sind. Wenn es sie in der Tat gibt, dann müssen sie im Namen einer interreligiösen Kultur ihr Selbstverständnis dahingehend modifizieren, ja sogar verändern, daß sie einer gottgewollten pluralistischen Theologie Rechnung tragen.

8. Zur Konzeption einer ›unparteiischen‹ Religionsphilosophie und -wissenschaft

Die Disziplinen der Religionsphilosophie und -wissenschaft bringen die tieferen Gefühle, die religiösen Erfahrungen nicht hervor; sie setzen diese als eigentliche Quelle der Religion voraus. Daher sind alle religionsphilosophischen und -wissenschaftlichen Urteile über das Religiöse reflexiv-kritische Tätigkeiten zweiter Ordnung, vergleichbar der Übertragungspraxis aus einer Sprache oder Kultur in eine andere. Dies hat zur Folge, daß der Anspruch der Philosophie und auch der Religionswissenschaft, die religiösen Wahrheiten durch überzeugende Argumente beweisen zu können, ein Wunschdenken bleibt. So bemerkt James richtig: »Ich glaube, wir müssen uns mit der traurigen Wahrheit abfinden, daß der Versuch, auf dem Wege der reinen Vernunft die Echtheit religiöser Befreiungserlebnisse zu demonstrieren, absolut hoffnungslos ist.«^[13]

Unsere hier kurz dargestellte Konzeption der Interreligiosität mag manchen vielleicht ein wenig dürftig erscheinen, aber sie ist das gemeinsame Minimum und bildet den Kern aller Religionen. Sie gibt ferner eine solide Basis ab, und die verschiedenen konkreten, individuellen Glaubensüberzeugungen können miteinander ins Gespräch kommen, trotz der Differenzen in den Beschreibungen und Auslegungen. In seiner klassischen Schrift über Religionsphilosophie und -wissenschaft »Die Vielfalt religiöser Erfahrungen« entwirft James im Kapitel XVIII die Konzeption einer »unparteiischen Religionswissenschaft«, die in ihrer engagierten, aber keine bestimmte Religion bevorzugende Darstellung erst die Möglichkeit für gerechte Vergleiche unter den Religionen schafft. Eine unparteiische Religionswissenschaft macht das tertium comparationis nicht an einer bestimmten Religion fest.

Religionswissenschaft kann eine lebendige Religion nicht ersetzen, und ein Religionswissenschaftler soll sich bemühen, im Geiste der Interreligiosität einen lebendigen Glauben anzunehmen, ohne dabei durch irgendeine willkürliche und egoistische Einteilung der Religionen andere zu diskriminieren. Der indische Neo-Hinduist und Mystiker Ramakrishna weist mit seinen spirituellen Erfahrungen die Möglichkeit und die Praktikabilität einer solchen Position nach.

Das Eine mit vielen Namen untermauert die Jamessche Theorie von dem »Über-Glauben«, von einem »Mehr«, an dem alle religiösen Menschen teilhaben. »Alle stimmen darin überein, daß das »MEHR« wirklich existiert, wenn auch einige behaupten, es existiere in Gestalt eines persönlichen Gottes oder Göttern, während andere sich damit zufrieden geben, es sich als eine geistige Strömung vorzustellen, die in das ewige Weltgefüge eingebettet ist.«^[14] Freilich treten stellenweise fast unüberbrückbare Schwierigkeiten in den konkreten Beschreibungen der Erfahrung dieses »MEHR« auf. Unsere Hermeneutik des Einen mit vielen Namen bietet einen geeigneten Weg, mit diesen Schwierigkeiten fertig zu werden, denn sie ermöglicht sowohl in der Theorie als auch in der Praxis, von einem ausschließenden Absolutheitsanspruch Abstand zu nehmen. Auch die oben kurz dargelegte Konzeption einer pluralistischen Theologie erlaubt uns, die Vereinigung mit diesem »MEHR« nicht an einer bestimmten Theologie festzumachen, sei diese christlich, islamisch, hinduistisch oder auch buddhistisch. »Das wäre«, schreibt James mit Recht, »anderen Religionen gegenüber unfair.«^[15] Wenn der Über-Glaube, der mich als ein gläubiger Mensch begleitet, so geartet ist, daß ich neben meinem Weg zum Göttlichen, zu dem »MEHR«, keinen weiter zulassen

kann, dann ist ein solcher Über-Glaube abzulehnen, denn er ist nicht offen, nicht tolerant und voller Diskriminierungen. Die Interreligiosität erzeugt jedoch einen Über-Glauben, der tolerant, anerkennend und voller Verständnis für die Vielfalt religiöser Erfahrungen ist. Daher gilt: Will man wissen, was für ein religiöser Mensch jemand ist, dann soll man ihn nach seinem Über-Glauben fragen.

Es ist immer wieder die Frage nach der Wahrheit, nach der Authentizität und nach der Überprüfbarkeit religiöser, spiritueller Erfahrungen gestellt worden. Mystiker fast aller Traditionen weisen frappierende Ähnlichkeiten in ihren Beschreibungen des Erlebnisses des Göttlichen oder des »MEHR« auf. Wir haben oben einige Beispiele der Übersetzung mystischer Erfahrungen in die Sprache aus dem Leben Ramakrishnas gegeben. Hier seien zum Zwecke eines Vergleichs einige weitere Beispiele aus anderen religiösen Traditionen hinzugefügt. Johannes vom Kreuz spricht von der »Vereinigung der Liebe« und der »dunklen Kontemplation«, wenn er versucht, seine mystischen Erfahrungen zu beschreiben. Er stellt fest, daß keine Vergleiche, keine Mittel und keine Ausdrücke zur Verfügung stehen. »Wir empfangen diese mystische Erkenntnis Gottes nicht in irgend einer bildlichen Form, nicht in die sinnlichen Vorstellungen gekleidet [...] Man denke an einen Mann, der ein bestimmtes Ding zum ersten Mal in seinem Leben sieht. Er kann es erkennen, benutzen und genießen, aber er kann es nicht benennen und auch keine Vorstellung von ihm vermitteln [...] Das ist die Eigenart der göttlichen Sprache: je tiefer sie eingedrungen ist, je intimer, spiritueller und übersinnlicher sie ist, desto mehr übersteigt sie die inneren wie die äußeren Sinne und legt ihnen Schweigen auf.«^[16] Den Widerfahrnischarakter betonend heißt es bei der heiligen Theresia: »Eines Tages wurde mir im Gebet plötzlich wahrzunehmen gewährt, wie alle Dinge in Gott gesehen und enthalten sind. [...] Die Schau war so fein und zart, daß der Verstand sie nicht fassen kann.«^[17] Ähnlich der negativen Beschreibung der Atman-Brahman Identitätserfahrung in der Vedanta-Philosophie und der Gnosis ist die Mystik von Dionysius Areopagita ausschließlich durch Unaussprechbarkeit charakterisiert. »Die Ursache aller Dinge ist weder Seele noch Verstand, noch besitzt es Einbildungskraft oder Meinung oder Vernunft oder Einsicht, noch ist es Vernunft oder Einsicht; noch ist es Sprache oder Gedanke [...] Es ist weder Erkenntnis noch Wahrheit. Es ist auch nicht Herrschaft oder Weisheit, nicht Eines, nicht Einheit; nicht Göttlichkeit oder Güte; auch nicht Geist, wie wir ihn kennen.«^[18] Die unmittelbar spirituell erfahrene Gewißheit von der Präsenz des Göttlichen ist so überzeugend, daß jeder Versuch einer positiven Beschreibung die eigentliche Tiefe verfehlt. Al-Ghasali, der persische Philosoph, Theologe und Mystiker, legt auf die spirituelle Erfahrung den Hauptwert und betont das eigentlich gemeinsame Merkmal aller Mystik, nämlich die Nichtmittelbarkeit der Entrückung. »Wer die Erfahrung«, so schreibt Al-Ghasali, »der Entrückung nicht gemacht hat, kennt von der wahren Natur der Sachlage nur den Namen. Er kann trotzdem von dessen Existenz überzeugt sein, nicht nur aufgrund seiner Erfahrung, sondern auch durch das, was er von den Sufis hört [...] Dieser Zustand ist der Schlaf. Würde man einem Menschen, der selbst keine Erfahrung mit diesem Phänomen hat, erzählen, daß es Leute gibt, die zu gewissen Zeiten so bewußtlos werden, daß sie toten Menschen gleichen, und dennoch (in ihren Träumen) verborgene Dinge wahrnehmen, würde er dies bestreiten (und Gründe dafür angeben können). Seine Argumente würden jedoch durch die tatsächliche Erfahrung widerlegt.«^[19] In dieser, zumindest für die Mystiker, unmittelbar erlebten Gewißheit der spirituellen mystischen Erfahrung liegt die Unangreifbarkeit der Mystiker, ohne daß damit die allgemeine Akzeptanz dieser Erfahrung verbunden wäre.

Auf die Frage: Worum geht es eigentlich bei den mystischen Erfahrungen? möchte ich folgendes sagen: Es geht nicht so sehr um das Erlebnis als vielmehr um die Versprachlichung, Beurteilung und Interpretation. Um dies verständlicher zu machen, möchte ich zwischen Urteilen, in denen das Prädikat bestimmt, ob ein Urteil wahr oder falsch ist – wie z.B. diese Tulpe ist gelb, es regnet – und Urteilen, die in uns einen Eindruck entstehen lassen, daß es so ist, wie ausgesagt wird – z.B. dieses Bild ist schön, diese Ikone ist heilig. Das Gelbsein der Tulpe beruht auf einer Korrespondenztheorie der Wahrheit, während die Wahrheit des Heiligseins der Ikone selbst der Grund für die Tatsache der Versprachlichung ist. Es sind hier zwei ganz unterschiedliche Konnotationen der Wahrheit am Werke. Das Heiligsein dieser Ikone ist nicht wie das Gelbsein der Tulpe, sondern es besteht in dem Gefühl, in dem Eindruck, die die Ikonen bewirken. Dennoch ist und bleibt die Interpretation spiritueller und mystischer Erfahrungen und Urteile problematisch. Es sind zwei Seiten, die beim Erzählen und Verstehen solcher Urteile beteiligt sind: diejenigen, die

solche Erfahrungen haben, und diejenigen, die das so Erzählte mit ihrem je eigenen Wissen und Temperament kombinieren und ein Urteil fällen.

Mystische Erfahrungen sind im ganzen für unser sog. gewöhnliches Bewußtsein so unbegreiflich, das sie oft als Ekstasen angesehen werden, deren Ursachen krankhafte Zustände, Selbstsuggestionen, Illusionen, Halluzinationen usw. sein sollen. Visionen können sowohl göttlicher als auch teuflischer Natur sein. So unterscheidet James mit Recht zwischen der klassischen religiösen und der diabolischen Mystik. Die religiöse Mystik ist »nur die eine Hälfte der Mystik. Die andere Hälfte verfügt über keine gesammelte Tradition, außer über das, was uns die psychiatrischen Lehrbücher überliefern.«^[20] Wir können James folgend von einer wohlthuenden, friedfertigen und einer unruhigen schädlichen Mystik sprechen. Mystische Erfahrungen, die den Mystikern Ruhe, Frieden, Selbstzufriedenheit, Heiterkeit und dergleichen schenken, und der Welt im Geiste der Toleranz, der Anerkennung der Vielfalt, der ethisch-moralischen Gesinnung begegnen, sind zu bejahen und zu fordern. Die »niedrige Mystik« (James), die dem Mystiker Unruhe, Unfriede und der Welt Gewalt, Intoleranz und Fanatismus zuteil werden lassen, gelten abgeschafft, sei es auf dem Wege der medizinischen Kunst oder/und der gesellschaftlichen Institutionen. Die hier vertretene Ansicht könnte man als eine »pragmatische Sicht der Mystik« bezeichnen, weil die Frage nach der Wahrheit solcher Erfahrungen sich letzten Endes nur an ihrer gesellschaftlichen Verträglichkeit entscheiden läßt.

Nicht alle Menschen sind Mystiker, und dies aus unterschiedlichen Gründen: das Fehlen einer bestimmten Neigung, eines bestimmten Temperaments, einer bestimmten Anlage, einer bestimmten Sozialisation oder einer bestimmten Berufung. Es ist zwar richtig, daß das Bezeugen mystischer Zustände das alleinige Existenzrecht nichtmystischer Zustände zurückweist, und dies nicht zu Unrecht, dennoch bleibt der Anspruch der Mystiker auf die allgemeine Akzeptanz solcher Zustände unbegründet. Hiermit wird nicht die Hypothese von der Richtigkeit und Zustimmungigkeit solcher Zustände bestritten, in sofern sie Inspirationen wahrhafter Solidarität unter den Menschen, Kulturen und Religionen hervorrufen und die moralische Entwicklung fördern. Solange spirituelle, mystische Erfahrungen solche wohlthuenden Wirkungen hervorbringen, haben wir kein Recht, sie als unwirklich oder gar schädlich abzutun. Wir vermögen zwar die eigentlich unsichtbare Region der Mystiker nicht aus eigener Erfahrung zu bestätigen, aber ihre Wirkungen in der Region der sichtbaren Welt legen Zeugnis von ihrer Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit ab. Daher ist der Test für die Echtheit einer mystischen, spirituellen Erfahrung eher empirisch, weil es um sichtbare Wirkungen in der natürlichen Welt geht.

Fazit: Geht man davon aus, daß die eine religio perennis verschiedene Gewänder in unterschiedlichen Religionen und Theologien trägt und daß sie keine (nur eine) Muttersprache besitzt, dann kann man sehr wohl die schicksalhafte Notwendigkeit eines Dialogs, sogar eines Trialogs und eines Polylogs der Religionen befürworten. Die spirituellen Zeugnisse Ramakrishnas befürworten einen Polylog der Religionen aus der mystischen Tiefe einer religiösen Erfahrung, die die falsche und hausgemachte Angst und Sorge mancher Religionen und Theologien, angesichts der Vielfalt der Religionen ihre eigene Identität zu verlieren, überwinden hilft. Die folgenden Worte Ramakrishnas über die Bruderschaft aller Menschen und Religionen sind weltbekannt: »Ein großer Teich besitzt mehrere Ghats (Landestelle mit Stufen). Wer auch immer eines dieser Ghats benutzt, um zu baden oder seinen Krug zu füllen, gelangt zum Wasser, und es ist zwecklos zu streiten und zu behaupten, das eigene Ghat sei besser als das eines anderen. So gibt es auch viele Ghats, die zum Quellwasser der ewigen Wonne führen. Jede Religion in der Welt ist eines dieser Ghats [...] Behaupte nicht [...], deine Religion sei besser als die eines anderen.«^[21]

9. Wider einen exklusivistischen Absolutheitsanspruch

Die hier vorgetragenen Gedanken sind beipflichtende und mit weiteren Überlegungen untermauerte Weiterführungen des eminent wichtigen und bekannten Ansatzes von Mensching in seiner klassischen Schrift »Toleranz und Wahrheit in der Religion.«^[22] Seine Analysen der unterschiedlichen Formen des Absolutheitsanspruchs und der Toleranz und Intoleranz sind eine religionswissenschaftliche Pionierleistung, deren Aktualität nie größer gewesen ist als heute.

Es gibt im wesentlichen zwei Feinde, die einem interkulturellen Dialog im Wege stehen: der Absolutheitsanspruch und die Intoleranz. Mit dem Absolutheitsanspruch ist es so eine Sache. Dieser Anspruch weist mehrere Aspekte auf: Erstens ist da derjenige, der diesen Anspruch erhebt, zweitens ist da dasjenige, woraufhin der Anspruch erhoben wird und drittens ist da schließlich das Bewußtsein als die Quelle des Anspruchs. Ein Bewußtsein, das diesen Anspruch erhebt und die Wahrheit der eigenen Ansicht mit der notwendigen Falschheit anderer Ansichten zusammendenkt, ist absolutistisch, fanatisch und fundamentalistisch.

Es gibt vielerlei Gründe, warum Konflikte in der Gesellschaft bestehen, unter den Menschen, ihren Anschauungen und Verhaltensweisen. Einer dieser Gründe ist zweifelsohne der exklusivistische Absolutheitsanspruch, der wiederum aus politischen, religiösen oder ideologischen Motiven erhoben und legitimiert wird. Es ist eine Ironie dieser Ansprüche (man muß ja wohl den Plural gebrauchen), daß mehrere Absoluta im Raume stehen und sich gegenseitig relativieren. Wer Toleranz und Pluralismus als Werte bejaht, muß auch bereit sein, den erkenntnistheoretischen Relativismus ernst zu nehmen.

Die Menschheitsgeschichte ist von ihren Anfängen her eine Kulturbegegnungsgeschichte gewesen. Die Begegnungsmodelle, deren Ausgänge und Gründe machen eines deutlich: immer wo und immer wenn Absolutheitsansprüche – ob implizit oder explizit – am Werke gewesen sind, waren friedliche Kulturbegegnungen zum Scheitern verurteilt. Die Ansicht, man könne seine Überzeugung nicht glaubhaft vertreten, ohne diese für absolut wahr halten zu müssen, ist falsch. Ich möchte hier von zwei Formen des Absolutheitsanspruchs sprechen: 1. Absolutheit nach innen und 2. Absolutheit nach außen. Der Absolutheitsanspruch nach außen beinhaltet einmal die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung für sich und für die seinen, und zum anderen impliziert er die Falschheit anderer Überzeugungen. Der Absolutheitsanspruch nach innen hingegen vertritt zwar die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung, ohne jedoch damit notwendigerweise die Falschheit anderer Überzeugungen zu verbinden. Unser Toleranzmotto lautet daher: Mein Weg ist wahr, ohne daß dein Weg deswegen falsch sein muß. Der Absolutheitsanspruch nach innen ist dem Absolutheitsanspruch nach außen vorzuziehen; denn er erlaubt uns, mit völliger Gewißheit für die eigene Überzeugung einzutreten, ohne uns innerlich zu relativieren. Ein solcher methodologischer Standpunkt bildet den Ausgangspunkt aller unserer interreligiösen und interkulturellen Diskurse und hilft uns, die Wahrheit zu vertreten, ohne dabei Konflikte zu produzieren.

Die lange noch andauernde Begegnungsgeschichte spricht jedoch keine eindeutige Sprache; denn es gibt Begegnungen, die ein erträgliches, freilich kein völlig harmonisches Miteinander ermöglichen; andere jedoch nur noch ein spannungsgeladenes Nebeneinander; andere wiederum bloß ein Aus- und Gegeneinander. Die schlechteste und tragisch-traurigste Begegnungsform ist jedoch diejenige, die zur Auslöschung einer oder mehrerer Kulturen führt. Vereine mit den Bezeichnungen wie »Hilfe für bedrohte Völker« machen deutlich, daß es sich keineswegs nur um Vergangenheit handelt.

Auf die Frage, wo die Konflikte herrühren, möchte ich antworten: nicht die Wahrheit produziert Konflikte, sondern nur unser absolutistischer Anspruch auf sie. Daher ist es eine hausgemachte Angst, wenn behauptet wird, die Absolutheit der Wahrheit ginge verloren, wenn man den absoluten Anspruch auf sie aufgibt. Wer jedoch immer noch so denkt, redet und handelt, verwechselt die Absolutheit der Wahrheit mit der Absolutheit seines Anspruchs auf sie.

10. Wider die Intoleranz

Von der Generalversammlung der Vereinten Nationen ist das Jahr 1995 zum »Jahr der Toleranz« erklärt worden. Tolerant ist derjenige, der erstens seine eigene Position hat und zweitens der festen Überzeugung ist, daß es auch andere anzuerkennende, aber nicht unbedingt zu übernehmende Standpunkte gibt. Derjenige ist intolerant, der den zweiten Punkt mißachtet. Intoleranz ist anderes ausgedrückt die selbstgefällige Überzeugung, die absolute Wahrheit – sei es in der Philosophie, Kultur, Religion oder Politik – allein und ausschließlich zu besitzen. Je nach dem Feld der Überzeugung kann es sich dabei um eine Politisierung der Kultur und Religion oder

um eine Theologisierung der Kultur und Politik handeln. Kann man einem Absolutheitsanspruch gegenüber neutral sein? Karl Jaspers verneint diese Frage zu Recht. Der Absolutheitsanspruch ist aus dem einfachen Grunde abzulehnen, weil er einen Kommunikationsabbruch erzeugt.^[23]

Der Absolutheitsanspruch und die Toleranz sind wie Feuer und Wasser, weil der Absolutheitsanspruch mit Intoleranz Hand in Hand geht. Gustav Mensching unterscheidet zwei Arten von Toleranz: eine formale und eine inhaltliche.^[24] Zur formalen Toleranz gehört das Unangetastetseinlassen fremder Glaubensüberzeugungen. Der Andersgläubige kann in diesem Falle von Glaubensfreiheit sprechen. Die formale Toleranz kann jedoch von der alleinigen Richtigkeit dennoch überzeugt sein. Die inhaltliche Toleranz geht weiter und erblickt in der Vielstimmigkeit der Glaubensformen eine natürliche, eine gottgewollte Vielfalt, die den verbindlichen roten Faden durch die Überzeugung erhält: Es ist das eine an sich namenlose Wahre, das unterschiedlich benannt wird.

Den beiden Toleranzformen entsprechend gibt es auch zwei Formen der Intoleranz: die formale und die inhaltliche. Am schlimmsten verhält sich die inhaltliche Intoleranz, weil sie andere Glaubensformen nicht nur bloß formal, sondern auch mit allen Machtmitteln bekämpft. Formale Intoleranz ist schlecht, aber sie ist weniger schädlich als die inhaltliche. Es muß die inhaltliche Intoleranz gewesen sein, die im Namen Gottes Religionskriege führte.

Trotz der eher negativen und indifferenten Konnotation des Toleranzbegriffs verwende ich diesen Ausdruck im positiven Sinne einer reziproken Achtung unter den Religionen. Es ist immer wieder die Frage nach den Grenzen der Toleranz gestellt worden. Kann und soll man im Namen der Toleranz alles tolerieren? Wenn ja, wird nicht dabei der Toleranzbegriff verwässert? Wenn nein, was bedeutet dann die Toleranz? Ist die Toleranz verpflichtet, grenzenlos zu sein und auch das zu tolerieren, wodurch sie selbst gefährdet wird? Ist Toleranz ein Wert, was sie zweifelsohne ist, so ist sein Gegenstück, nämlich die Intoleranz, ein Unwert. Meine Verpflichtung zur Toleranz beinhaltet unter anderem, daß ich in irgendeiner Form gegen den Unwert Intoleranz protestiere. Die diversen Protestformen können, angefangen mit denen von Jesus, Gandhi und Martin Luther King bis hin zu den gewalttätigen Auseinandersetzungen reichen.

Toleriere die Toleranten! – so könnte die Forderung einer recht verstandenen Toleranz lauten. Daß die Intoleranten meine Toleranz nicht verdienen, liegt weder an ihrer Intoleranz, die schlimm genug ist, noch in meiner persönlichen Willkür, sie nicht tolerieren zu wollen, sondern wesentlich darin, daß erstens ein Wert, dem sich meine Toleranz verpflichtet weiß, in Gefahr ist, durch meine eigene Toleranz Schaden zu nehmen, und zweitens derselbe Wert von der Intoleranz zerstört wird. Den Wert einer verbindlichen Pluralität gilt es zu verteidigen. Eine Toleranz, die dies nicht tut, wird sich selbst gegenüber untreu.

Ist es ein Verdienst, fragt die Intoleranz sehr trickreich, wenn die Toleranz intolerant wird? Ist es nicht ein größeres Verdienst, Feindesliebe zu praktizieren und auch das Intolerante zu tolerieren? Jesus, Gandhi, Buddha u.a. werden hier zu Kronzeugen. Was jedoch vergessen wird, ist folgendes: Es ist nicht wahr, daß diese Personen nicht gegen die Intoleranz protestiert haben. Nur ihre Weise des Protestes war anders, d.h. friedlich. Für Gandhi galt z.B. bei jedem Protest, die Kunst des Sterbens und nicht die Kunst des Tötens zu praktizieren.

Wer eine heilige Schrift liest und lesen läßt, der gefährdet nicht die tolerante Vielfalt. Wer jedoch die eigene Lesart zu der einzig möglichen und wahren deklariert, ist intolerant und zerstört Kommunikation. Jenseits aller Exklusivitäten und Inklusivitäten, auch jenseits aller synkretistischer Versuche à la Buchbinderkunst und außerhalb aller Lippenbekenntnisse zum religiösen Pluralismus unter dem Druck der de facto Präsenz vieler Religionen, muß heute anerkannt werden, daß die faktische Pluralität der Religionen nicht nur vorhanden ist und immer war, sondern wohl auch gottgewollt ist. Wer im Namen des einen Gottes Absolutheit, nicht nur für sich, sondern für alle beansprucht, bespiegelt sich selbst und betreibt eine Anthropozentrik fern von aller Theozentrik. Das heutige Angesprochensein der Religionen und Kulturen macht deutlich, daß die Zeit der hermeneutischen Monologe, die einige Religionen, Kulturen und politische Ideologien betrieben haben, vorbei ist. Und es ist gut so.

Daß es Grenzen der Toleranz gibt, daran besteht wohl kein Zweifel. Wo diese Grenzen jedoch in einzelnen konkreten Fällen liegen, kann zwar im Prinzip, aber nicht prinzipiell im voraus entschieden werden. Es ist eine weit verbreitete irrierte Ansicht, man müsse im Besitze der absoluten Wahrheit sein, um diese Grenzen festlegen zu können. Fundamentalismus in seiner negativen Prägung liegt z.B. jenseits der Grenze dessen, was tolerierbar ist, weil er die Richtigkeit des eigenen Standpunkts mit der Falschheit aller anderen Standpunkte verwechselt oder gar beide stets zusammen denkt. Wer so denkt und fühlt, aber noch nicht handelt, ist schon fundamentalistisch und fanatisch. Nennen wir dies den theoretischen Fanatismus. Die Aufgabe aller Kulturwissenschaften ist, zunächst einmal diesen theoretischen Fanatismus theoretisch-argumentativ durch Gespräche und andere pädagogische Maßnahmen zu beseitigen. Denn ist der theoretische Fanatismus praktisch geworden, dann ist es für die Theorie zu spät.

Auf die Frage eines Journalisten: Wenn es nur Präferenzen und keine absoluten Wahrheiten gibt, worauf kann man dann die Behauptung nach den Grenzen der Toleranz gründen, die alle am Gespräch beteiligten Personen als solche anerkennen, trotz der Vielfalt der Kulturen, Interessen, religiösen und politischen Überzeugungen? antwortete Umberto Eco, daß es immer um eine Ethik unter dem Aspekt der Rechte des Körpers, des Leibes und seiner Beziehungen zur Welt, Gesellschaft usw. geht. Eco sagte: »Auf die Achtung vor dem Körper. Man kann eine Ethik auf die Achtung vor den körperlichen Aktivitäten gründen: Essen, Trinken, Pinkeln, Scheißen, Lieben, Sprechen, Hören und so weiter. Jemanden daran zu hindern, sich nachts schlafen zu legen, oder ihn zu zwingen, mit dem Kopf nach unten zu leben, ist eine Form nicht zu dulddender Folter. Andere daran zu hindern, sich zu bewegen oder zu sprechen, ist ebenfalls nicht zu dulden. Bei der Vergewaltigung wird der Körper des anderen mißachtet. Alle Formen des Rassismus und des Ausschließens sind letzten Endes Arten, den Körper des anderen zu negieren.«^[25] In dieser deutlichen und derben Sprache formuliert Eco hier das überlappende, ethisch-moralische Minimum, das im wohlverstandenen, aufgeklärten Selbstinteresse aller Menschen, aller Staaten, Kulturen und Religionen liegt. Jeder interkulturelle und interreligiöse Dialog hat dieses Minimum zur Voraussetzung.

11. Toleranz und Ahimsa (Gewaltlosigkeit)

Unter den Befürwortern einer Theorie und Praxis der Toleranz verdienen zwei Namen aus der langen indischen Geistesgeschichte besondere Erwähnung: Erstens, der buddhistische König, Ashoka (ca. 273-232 v. Chr.) und der Mughul Kaiser, Akaber (1556-1605). Ashokas reichhaltige und in mehreren Sprachen kodifizierte Säulenedikte, besondere das Edikt XII über Toleranz, unterstreichen nicht nur die Notwendigkeit der Toleranz und Anerkennung unter den Religionen und Kulturen, sondern auch die Akzeptanz der Heterodoxie. Ashoka spricht nicht nur von den freiheitlichen Rechten eines gläubigen Menschen, sondern ebenso von den Pflichten, die eine jede zwanghafte Bekehrung, geboren aus der Überzeugung von einem absolutisch-exklusivistischen Anspruch auf die alleinige Wahrheit der je eigenen Religion, ablehnt und sogar unter Strafe stellt. So war Ashoka einer der ersten, der eine dialogische Tradition in einer multikulturellen indischen Gesellschaft einleitete.^[26]

Der Mughul Kaiser, Akbar, lud Vertreter verschiedener Religionen ein und hielt regelmäßig interkonfessionelle Disputationen und Dialoge. Er plädierte für das Vertrauen in die Vernunft (Aql) und nicht so sehr für das Vertrauen auf die Tradition. Unter dem Namen »Din-ilahi« (Religion Gottes) gründete er eine neue Religion und nahm die besten Elemente verschiedener Religion auf. Der methodische Weg dazu war der »Weg der Vernunft« (Rahi Aql).^[27]

Freilich war Akbar, so wird manchmal kritisch angemerkt, und dies nicht ganz zu Unrecht, nicht verpflichtet, die Ergebnisse solcher Disputationen und Dialoge zu akzeptieren. Daher ging Akbar nicht, so Philip Pettit, um eine »genuine Freiheit« im Sinne einer »republikanischen Überzeugung.«^[28] Die lebenslange Bemühungen Akbars um ein friedliches Zusammenleben unterschiedlicher Religionen verbunden mit den diversen Maßnahmen, die er hierzu ergriff, machen jedoch eines deutlich: eine »repressive Toleranz« kann man ihm nicht vorwerfen. Die Konzeption und die Kodifizierung interreligiöser und interkultureller Disputationen und Dialoge

Akbars liefern den besten Boden für Toleranz, Anerkennung und für die Möglichkeit einer harmonischen und funktionierenden multikulturellen Gesellschaft.

Während Akbar im Jahre 1591 und 1592 die Ergebnisse seiner Überlegungen und ergriffenen Maßnahmen mit universeller Relevanz kodifizierte, herrschten in Europa noch die Inquisition, Verfolgung und Intoleranz. Denn Giordano Bruno (1548-1600) wurde gerade in dieser Zeit der Heresie angeklagt, verhaftet und in Rom in Campo Dei Fiori verbrannt. Es mag dabei der Spionage-Verdacht auch eine Rolle gespielt haben, aber die religiöse Intoleranz spielte dennoch die entscheidende Rolle.

Der Nobelpreisträger, Amartya Sen, Ökonom und Philosoph, hebt diese beiden Pioniere als Theoretiker der Toleranz hervor, unterstreicht ihre Relevanz für das 21. Jahrhundert und spricht von einer ‚Tradition der Akzeptanz der Heterodoxie und Toleranz auf dem indischen Sub-Kontinent. »The inclusiveness of pluralist toleration in India has tended mainly to take the form of accepting different groups of persons as authentic members of the society, with a right to follow their own beliefs and own customs (which may be very different from those of others).«^[29]

Oft wird, fälschlicherweise, Indien mit einem ›Hindu-Indien‹ gleichgesetzt. Das Sub-Kontinent Indien war nie ein *nur* ›Hindu-land‹, weder vor der arischen Einwanderung noch zur Zeit Buddhas noch vor dem Islam in Indien. Die Hindu-Fundamentalisten verfälschen sträflich das multikulturelle Erbe Indiens, wenn sie indische Identität mit Hindu-Identität verwechseln. Die beiden hier kurz erwähnten Namen belegen dies: Der König, Ashoka, war ein Buddhist und der Kaiser, Akbar, ein Moslem. Indische Identität lebt in ihren Multiidentitäten, transzendiert diese aber auch.

Unter den klassischen Schulen der indischen Philosophie vertritt die philosophische Schule des Jainismus die Methode einer siebenfachen Prädikation (saptbhāgi naya) verbunden mit einer Mannigfaltigkeitslehre der Wahrheit. Der menschliche Geist ist verurteilt, perspektivisch zu denken, und es kommt daher einer »theoretischen Gewalt« gleich, wenn man eine bestimmte Perspektive in den absoluten Stand setzt. So besteht die intellektuelle Gewalt in der theoretischen Verabsolutierung einer bestimmten Perspektive. Dies hat eine Intoleranz zur Folge. Demgegenüber ergibt sich eine theoretische Toleranz aus der Anerkennung eines methodologischen, epistemologischen und wahrheitstheoretischen Pluralismus.

Diese Schule, neben der buddhistischen, die eine sehr strenge, ja asketische Form der Gewatlosigkeit (Ahimsa) im Denken, Reden und Handeln predigt und praktiziert, geht von der Konzeption einer intellektuellen, theoretischen Gewaltlosigkeit aus und zu einer ethisch-moralischen, praktischen Gewaltlosigkeit über. Mahatma Gandhi bekennt sich zu dieser Theorie und Praxis der Gewaltlosigkeit. Gandhi ist ein Paradebeispiel für eine säkulare und sakrale Theorie der Toleranz, weil seine Idee der Gewaltlosigkeit sowohl im Himmel als auch auf Erden gilt.

Gandhi, ähnlich wie Goethe, drückt sein Unbehagen und seine Unzufriedenheit mit dem begrifflich-historisch belasteten Ausdruck »Toleranz« aus, weil dieser eher zur Duldung neigt und dies aus einer selbstgefälligen Haltung heraus. Andere Ansichten werden nicht in ihrer Andersheit anerkannt. Dennoch behält Gandhi diesen Ausdruck in Ermangelung eines besseren bei. Sowie für Goethe eine rechtverstandene Toleranz zur Anerkennung führt, mündet für Gandhi die Idee, die Tugend der Toleranz in der Gewaltlosigkeit. Daher das interreligiöse Motto Gandhis: Alle Religionen sind wahr, aber keine ist absolut wahr. So möchte Gandhi das Indien seiner Träume weder nur hinduistisch noch christlich noch muslimisch sehen, sondern als ein Haus, das alle diese Religionen beherbergt.^[30]

Wer die regulative, präskriptive Idee der Einheit als Einheitlichkeit mißversteht, liebäugelt implizit oder explizit mit einem, um einen treffenden Ausdruck von Menschling zu verwenden, »extensiven« Absolutismus. Sehr zu Recht heißt es bei dem weltbekannten französischen Philosophen Paul Ricoeur, »daß die Unifizierung des Wahren zwar ein Wunsch der Vernunft, immer aber auch eine erste Gewaltsamkeit, eine erste Fehltat ist.«^[31] Der Wille zur Wahrheit und Einheit ist zwiespältig und muß dem Willen zur Kommunikation und Verständigung untergeordnet werden.

12. Ein religionswissenschaftlicher Imperativ

Interreligiosität als eine innere Überzeugung und Einstellung zeichnet sich dadurch aus, daß sie die beiden Fiktionen einer totalen Kommensurabilität und einer völligen Inkommensurabilität unter den Kulturen und Religionen zurückweist mit der Begründung, daß, während eine totale Identität ein reziprokes Verständnis fast überflüssig macht, eine radikale Differenz es verunmöglicht. In beiden Fällen mißlingt uns die gerechte Konstruktion des Anderen, weil es entweder völlig einverleibt oder restlos abgelehnt wird. Eine zu große Neigung zum Konsens schadet mehr, als sie hilft.

So ist die Interreligiosität durch die ständige Suche nach Überlappungen gekennzeichnet. Ferner geht es um eine Strukturanalogie, die es uns erlaubt, auch das Fremde zu tolerieren und anzuerkennen. Die Rede von einer multikulturellen, multireligiösen Gesellschaft bleibt ein Gerede, solange es uns nicht gelingt, uns die innere Kultur der Interkulturalität, der Interreligiosität anzueignen.

Toleranz ist keine wertneutrale Kategorie, und sie kann nicht jede beliebige inhaltliche Bestimmung gutheißen. Aus der Selbstverpflichtung der Toleranz resultiert, daß es eine Grenze der Toleranz gibt, und dies um so mehr, wenn es um interkulturelle und interreligiöse Kommunikation geht. Eine recht verstandene Toleranz plädiert für einen verbindlichen Pluralismus. Wer die eigene Tradition durch die Wahrheit und die Wahrheit durch die eigene Tradition definiert, begeht nicht nur den Fehler der *petitio principii*, sondern öffnet dem Absolutismus, Fundamentalismus und Fanatismus Tür und Tor.

Tolerant zu sein, ist ein ständiger, zum Teil auch schmerzlicher Prozeß. Eine recht verstandene Toleranz vermeidet zwei Dinge: erstens sich selbst keine Grenze zu setzen und so alles tolerieren zu wollen. Dies führt zu einer Verwässerung der Idee der Toleranz in der Theorie und zu einer Gleichgültigkeit in der Praxis. Zweitens kann die Toleranz sich selbst zu enge Grenze setzen, was dazu führt, daß man neben der eigenen Ansicht keine anderen Ansichten duldet, anerkennt und respektiert. Das interkulturelle und interreligiöse Ethos befähigt uns, im Sinne einer Anerkennung und Respektierung der anderen Ansichten tolerant zu sein.

Es besteht eine unüberbrückbare Spannung zwischen der exklusivistischen Absolutheit und der Toleranz- und Anerkennungsfähigkeit. Wer eine bestimmte Anschauung für absolut richtig hält, zumindest für sich und für die seinen, braucht nicht andere Ansichten auszuschließen. Der Satz: Nichts soll ausgeschlossen werden, ist nicht präzise genug, denn das, was alles ausschließt, verdient ausgeschlossen zu werden, und dies im Namen eines interkulturellen und interreligiösen Ethos. Toleranz, Anerkennung und Verstehensfähigkeit, trotz der nicht ganz aus Welt zu schaffenden Differenzen, sind nicht nur säkulare, humanistische, demokratische Werte und Tugenden, sondern sind ebenso in religiösen, spirituellen und mystischen Erfahrungen verankert, wenn diese ihre friedentiftenden Wirkungen zeigen. Auch hier gilt: An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Zum Wesensmerkmal unserer interkulturell orientierten interreligiösen Hermeneutik gehört: Andersverstehen ist nicht unbedingt Falschverstehen, es sei denn, es handelt sich um ein Verstehen, das neben sich kein anderes zuläßt und duldet. Man könnte von einem religionswissenschaftlich eminent wichtigen interreligiösen Imperativ sprechen. Negativ formuliert würde er so lauten: Halte keine Religion für wahr, menschenfreundlich, friedfertig und gottgefällig, die neben sich keine andere duldet. Verwechsele deine für dich sogar absolut richtige Glaubenswahrheit nicht mit der Ausschließlichkeit. Positiv formuliert sieht er so aus: Handle nach der interreligiösen Maxime, daß deine Religion für dich, im Geiste des Analogischen, ebenso wahr, teuer, gut und schön ist wie die der anderen. *Mutatis mutandis* gelten analoge Formulierung, wenn es um reine säkulare Dimensionen geht

13. Résumee: Zur Toleranzproblematik im interkulturellen Kontext

Eine interkulturelle Toleranzkonzeption die heute not tut, muß den engen christlich-europäisch geprägten begriffsgeschichtlichen und religiös-politischen Rahmen verlassen, um einer Gegebenheit gerecht zu werden, in der eine jede Unifizierung des Wahren eine Gewalttätigkeit bedeutet. In Lessings *Nathan* z.B. sind es die drei Vertreter eines streng monotheistischen Modells, die trotz ihrer gemeinsamen Verankerung auf grundlegende, wiederum streng monotheistische, Glaubensdifferenzen pochen und ein friedliches Zusammenleben erschweren. Ferner hat die Zahl der »Ringe« heute quantitativ und qualitativ zugenommen. Es geht heute, in erster Linie, nicht um die sogenannten Offenbarungsreligionen.

Toleranz, recht verstanden, ist unterwegs sein zur Anerkennung und darf nicht erzwungen werden; sie muß einem widerfahren aus einer interreligiösen Grundeinstellung, die die eine *religio perennis* niemandes Besitz allein sein läßt. Toleranz ist eine ethische Leistung und bedarf größter Anstrengung und Selbstbeherrschung. Gerade diesen Aspekt der Toleranz hat Monika Kirloskar-Steinbach in ihrem soeben erschienenen Buch überzeugend herausgearbeitet.^[32] Die bekannten Felsen-Edikte des buddhistischen Kaisers, Ashoka plädieren für Wachstum bei allen Religionen in voller Anerkennung der religiösen Pflichten und Rechte der Anhänger verschiedener Religionen.^[33] Der indische Philosoph Radhakrishnan sieht in dem Anspruch einer Religion, universal gültig zu sein, einen Hinderungsgrund für eine Toleranz im Sinne der Anerkennung. Im Gegensatz zu dieser negativen Seite der Toleranz plädiert er für eine positive Toleranz, die uns für die Wahrheit auch in anderen Religionen empfänglich macht.^[34]

In seinem Buch über die Toleranzproblematik^[35] spricht Rainer Forst von zwei Toleranzkonzeptionen: der »Erlaubniskonzeption« und der »Achtungskonzeption«. Die Achtungskonzeption der Toleranz ist unser aller Ziel, denn die Erlaubniskonzeption der Toleranz, und dies macht Forst überzeugend deutlich, ist immer noch repressiver Natur. Auch von drei Gesichtspunkten ist in diesem Zusammenhang bei Forst die Rede, die die Toleranzproblematik weiter erhellen. Der Gesichtspunkt der »Ablehnung«, der der »Akzeptanz« und der der »Zurückweisung«.^[36] Eine Ablehnung, mag noch so sehr gegenseitig subjektiv verständlich sein, ist und bleibt ein Feind der Kommunikation. Akzeptanz dagegen setzt einen Ort voraus, den niemand konkret besetzt, aber alle in Anspruch nehmen sollen, wenn sie miteinander kommunizieren wollen. Akzeptanz und Zurückweisung dürfen jedoch nicht mit der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit einer völligen Perspektivenübernahme des Anderen in Verbindung gebracht werden. Denn es geht nicht um eine »Einfühlung«, die in Diskursen selten gelingt. Sie ist auch nicht unbedingt notwendig für eine Achtungskonzeption der Toleranz, denn was not tut, ist die Bereitschaft für eine Verzichtleistung auf den Absolutheitsanspruch. Wer auf eine streng regelgeleitete Akzeptanz pocht, weigert sich, das Brüchiggewordensein solcher Regeln heute anzuerkennen. Es war der indische buddhistische König, Ashoka, der ca. 300 v. Chr. das gemeinsame Faktum des Leidens als die Grundlage für eine gegenseitige Anerkennung anderer Religionen ansah. Seine bekannten Säulenedikte belegen dies.^[37] Es geht hier nicht so sehr um eine Übereinstimmung, sondern eher um ein anthropologisch verankertes gemeinsames Empfinden für das eigene und fremde Leid.

In seinem soeben erschienenen Buch »Zwischen Naturalismus und Religion« thematisiert Habermas »religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte«. Den Ansichten von Forst beipflichtend spricht Habermas von einem Toleranzparadox. Dieses »Paradox soll darin bestehen, daß jeder Akt der Tolerierung einen Merkmalsbereich dessen, was hinzunehmen ist, umschreiben und damit der Toleranz selbst eine Grenze ziehen muß.«^[38] Toleranz als eine politische Tugend und Toleranz als eine religiöse Tugend sind zwei Seiten der gleichen Medaille, denn, ob säkular oder sakral, das Faktum des Pluralismus gilt grundsätzlich. Mit Recht spricht Habermas von der »Vorbildfunktion« des »religiösen Pluralismus.«^[39] Habermas erhofft sich viel, vielleicht zu viel, von einer »Verfassungsordnung« hinsichtlich eines friedlichen Zusammenlebens unter den Religionen in einer multireligiösen Gesellschaft. Neben diesem Modell und im Gegensatz zu den engen Toleranzmodellen der sog. monotheistischen Religionen ist das buddhistische Modell für eine religiöse und politische Toleranz eher religiös-spirituelle Natur.^[40]

Nicht nur Habermas, sondern auch Karl Popper stellt die heikle Frage nach der Grenzziehung zwischen dem, was toleriert werden soll, und dem, was nicht toleriert werden kann.^[41] Popper ist ein Gegner einer grenzenlosen Toleranz. Er spricht von dem »Paradox der Toleranz« und schreibt: »Uneingeschränkte Toleranz führt mit Notwendigkeit zum Verschwinden der Toleranz. Denn wenn wir die uneingeschränkte Toleranz sogar auf die Intoleranten ausdehnen, wenn wir nicht bereit sind, eine tolerante Gesellschaftsordnung gegen die Angriffe der Intoleranz zu verteidigen, dann werden die Toleranten vernichtet werden und die Toleranz mit ihnen.«^[42] Freilich gilt diese Aussage Poppers nicht uneingeschränkt. Als Philosoph und Verfechter »rationaler Argumente« möchte Popper die intoleranten Philosophien argumentativ zur Selbstaufgabe zwingen. Daß auch die rationalen Argumente ihre Grenze haben, weiß Popper zweifelsohne. Er spricht von einem »Recht«, das tolerante Philosophien und Positionen in Anspruch nehmen dürfen, intolerante Positionen nach dem Scheitern aller rationalen Argumente »mit Gewalt unterdrücken« zu dürfen. Argumente kann man und soll man nur mit Argumenten begegnen und nicht mit »Fäusten und Pistolen«. »Wir sollen deshalb im Namen der Toleranz das Recht für uns in Anspruch nehmen, die Intoleranten nicht zu dulden.«^[43]

Das Toleranzgebot kennt eine zweifache Begründung: eine erkenntnistheoretische und eine ethische. Die erkenntnistheoretische Begründung besagt, daß wir uns in unseren Ansprüchen auf eine absolute Sicherheit und Gewißheit bescheiden sollen in voller Anerkennung eines möglichen Fallibilismus. Das Falsifikationsprinzip hat einen erkenntnistheoretischen Vorrang. Die ethische Begründung besagt, daß es unsere Pflicht ist, moralische Entscheidungen anderer zu respektieren, vorausgesetzt, daß sie sich selbst nicht in den absoluten Stand setzen. Es sind die Absolutheitsansprüche, die einer Intoleranz zugrunde liegen. Helmuth Plessner fordert mit Recht einen »Verzicht auf die Vormachtstellung des eigenen Wert- und Kategoriensystems«, unabhängig davon, ob es um den Westen oder Osten geht.^[44] Die unterschiedlichen Positionen sollen sich gegenseitig relativieren, um so »einer Monopolisierung des Menschseins« zu entkommen. Denn es gibt eine Intoleranz vor aller Intoleranz, eine Gewalt vor aller Gewalt. Und diese liegt in der theoretischen Intoleranz, in der theoretischen Gewalt. Philosophie als Denk- und Lebensweg ist verpflichtet, dieser theoretischen Intoleranz und Gewalt theoretisch argumentativ zu begegnen. »Der Massenmord im Namen einer Idee, einer Theorie- das ist unser Werk, unsere Erfindung: die Erfindung von Intellektuellen.«^[45]

Angefangen habe ich mit den Worten des indischen Dichterphilosophen, Tagore, und schließen möchte ich mit den ebenso passenden Worten des deutschen Dichterphilosophen Hölderlin. Hinsichtlich der Problematik »Wurzel alles Übels« weist Hölderlin in einem Brief an Hegel vom 26. Januar 1795 kritisch bis ablehnend auf das absolute Ich Fichtes hin. In einem Epigramm heißt es: »Einig zu sein ist göttlich und gut, woher ist die Sucht denn unter den Menschen, daß nur einer und eines nur sei?«^[46]

Toleranz besteht erstens in der Fähigkeit und Fertigkeit einer Tugend der Verzichtsleistung auf den Absolutheitsanspruch. Verbunden damit steht sie zweitens für die Einsicht in die Begrenztheit, Unvollkommenheit und Fehlbarkeit der menschlichen Erkenntnis. Ferner ist drittens die Grunderfahrung des Leidens auch eine Quelle des Mitfühlens, der Toleranz und der Anerkennung. Dies hat viertens eine philosophisch, religiös und politisch begründete freiwillige Selbstbescheidung zur Folge. Jeder alternativen Lesart begegnet man demzufolge fünftens mit Toleranz und d.h. mit Anerkennung und Respekt mit der Ausnahme einer Lesart, die neben sich keine andere Lesart zuläßt und duldet. Hier ist dann in der Tat die Grenze der Toleranz erreicht und eine Toleranz, die ihre Selbstverpflichtung kennt und verteidigt, ist stets bereit in irgendeiner Form gegen die »Sucht« (Hölderlin) zu protestieren.

Die Gretchenfrage, die ich nur stellen, aber noch nicht beantworten kann, ist die folgende: Was machen, wenn alle gut gemeinten Argumente nicht überzeugen und versagen? Was machen, wenn ein jeder Verweis auf universal geltende Werte und Normen unwirksam bleibt, weil Urteilsmaßstäbe zusammengebrochen sind? Was machen, wenn mehrere Positionen im gleichen Diskursraum einen essentialistischen Absolutheitsanspruch erheben? Hiermit verbunden ist die weitere Frage, ob aus der theoretischen Toleranz sich die praktische Toleranz rein logisch-deduktiv ableiten läßt? Was machen, wenn man theoretisch zwar völlig aufgeklärt, aber praktisch noch

verblendet ist? Hier geht es um die richtige transformative Vermittlungsinstanz zwischen Theorie und Praxis. Es war David Hume, der den Philosophen den Ratschlag gab: »Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man.«^[47] Die theoretische philosophische Klarheit scheint eine notwendige, aber nicht die hinreichende Bedingung für eine praktische, ethische Verwandlung des Denkenden in den Handelnden zu sein.

Anmerkungen

^[1] Gandhi, M.: Young India, 11.8.1920, zit. in: F. Kraus (Hrsg.): Mahatma Gandhi, Baden Baden 1957, S. 279.

^[2] Vgl. Marcuse H.: *Der eindimensionale Mensch*, Berlin 1972, S. 109f.

^[3] Hier seien einige Publikationen erwähnt, in denen dieses Thema in unterschiedlichen Kontexten und mit unterschiedlicher Akzentuierung behandelt wurde: Mall, R.A.: *Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*, Darmstadt 1997. – *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt 1995. – *Some Reflections on Interculturality and Interreligiosity and Man's Place in Nature*, in: *Intercultural Attitudes*, ed. by H. Paetzold, Maastricht 1997. – *Religiophilosophical Meditations on the Rig Vedic Dictum »Ekam sat vipra vahudha vadanti«*, in: *Relativism, Suffering and Beyond. Essays in Honour of Bimal Krishna Matilal*, ed. by P. Balimoria and J.N. Mohanty, New Delhi 1997. – *Interreligiosität und Toleranz*, in: *Edith Stein Jahrbuch 2000. Die Weltreligionen*, Bd. 1, Würzburg 2000. – *Intercultural Philosophy*, New York/Oxford 2000. *Zur interkulturellen Theorie der Vernunft. Ein Paradigmenwechsel*, in: *Vernunftbegriffe in der Moderne*, hrsg. von H.F. Fulda und R.-P. Horstmann, Stuttgart 1994. – *Metonymic Reflections on Shankara's Concept of Brahman and Plato's Seventh Epistle*, in: *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 9, No. 2, 1992.

^[4] Mehlig, J. (Hrsg.): *Weisheit des alten Indien*, Bd. 2, Leipzig 1987, S. 347f. In »Menon« 75c-d erläutert Sokrates Menon die Merkmale einer Diskussion unter Freunden, d.h. unter freundlichen Gesprächspartnern, die redlich und nicht auf Sieg aus sind. Der indische Philosoph Caraka spricht von einem ähnlichen Gespräch von miteinander befreundeten Gelehrten (sandhaya sambhasa). Vgl. *Caraka-Samhita*, ed. by Yadava Sharma, Bombay 1933, S. 303ff. Vgl. Mall, R. A.: *Interkulturelle Verständigung – Primat der Kommunikation vor dem Konsens?* In: *Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erwägungskultur*. Jg. 11/2000, Heft 3.

^[5] Monod, J.: *Erkennen und Ethik*, in: *Lust am Denken*, hrsg. von K. Piper, München 1987, S. 107.

^[6] Vgl. *A Source Book in Chinese Philosophy*, translated and compiled by Wing-Tsit Chan, Princeton, New Jersey 1973, S. 141f.; 152f. und 173.

^[7] Vgl. Mall, R.A.: *Wahrheit und Toleranz als hermeneutisches Problem. Religionsphilosophische Reflexionen zum Dialog der Religionen*, in: *Dialog der Religionen*, 3. Jg., Heft 1, 1993, S. 20 -36.

^[8] Vgl. Mall, R.A.: *Der Absolutheitsanspruch – Eine religionsphilosophische Meditation*, in: *Loccumer Protokolle*, 7/1991, S. 39-53.

^[9] Zit., in: Mensching, G.: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955, S. 178.

^[10] Goethe, J. W.: *Faust I. Goethes Werke*, hrsg. von G. Stenzel, Bd. 2, Salzburg 1951, S. 731 f.

^[11] Vgl. Mall, R. A.: *Interkulturalität und Interreligiosität*. In: *Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft*, hrsg. von J. Rehm, Gütersloh 1994, S. 61-67.

^[12] Zit., in: Glasennapp, H. v.: *Die fünf Weltreligionen*, Köln 1967, S. 7.

^[13] James, W.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a.M. 1997, S. 447.

^[14] James, W.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Eine Studie über die menschliche Natur*. Übersetzt von E. Herms und C. Stahlhut, mit einem Vorwort von P. Sloterdijk. Frankfurt/M. und Leipzig 1997, S. 489.

^[15] *Ibid.*, S. 490.

^[16] Zit., in: James, W.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen*, 1997, S. 405.

^[17] Zit., *Ibid.*, S. 408.

^[18] Zit., *Ibid.*, S. 413.

^[19] Zit., *Ibid.*, S. 403.

^[20] James, W.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen*, 1997 S. 421.

^[21] Zit., in: Becsi, K.: *Das indische Zeitalter*, S. 111.

^[22] Mensching, G.: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Originalausgabe 1955, 3. Auflage, neu hrsg. von Udo Tworuschka, Weimar 1956.

^[23] Vgl. Jaspers, K.: *Der philosophische Glaube*, München 1981, S. 134.

[24] Vgl. hierzu Yousefi, Hamid Reza: *Der Toleranzbegriff im Denken Gustav Mensching*. Eine interkulturelle philosophische Orientierung, Norshausen 2004.

[25] Eco, U.: *Die Zeit*, Nr. 45, 5. Nov. 1993, S. 61.

[26] Vgl. Smith, Vincent, A.: *Asoka: The Buddhist Emperor of India*, Oxford 1909.

[27] Vgl. Habib, Irfan (Ed.): *Akbar and His India*, Delhi/New York 1997; Moosvi, Shirin: *Episodes in the Life of Akbar. Contemporary Records and Reminiscences*, New Delhi 1994; Smith, V.A.: *Akbar. The Great Mogul*, Oxford 1917.

[28] Vgl. Pettit, Philip: *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford 1997.

[29] Vgl. Sen, Amartya.: *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, New delhi/Oxford 2005, p. 34.

[30] Vgl. Gandhi, M.: *Yeravda Mandir*, Ahemdabad 1992, S. 23.

[31] Ricoeur, P.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, S. 152.

[32] Vgl. Kirloskar-Steinbach, M.: *Toleranz im interkulturellen Kontext*. Interkulturelle Bibliothek, Bd. 30, Nordhausen 2005, S. 83ff. Ferner vgl. Kimmmerle, H.: *Zum Primat der Achtung als Grundlage des Toleranz-Dialogs*. Ein Beitrag zur Theorie der interkulturellen Philosophie und eine Rückfrage bei Platon, in: *Angewandte Interkulturalität . Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranz-Dialogs II*, hrsg. von H.R.Yousefi/K.Fischer, Nordhausen 2004, 49-68.

[33] Vgl. Schneider, U.: *Die Großen Felsen-edikte Asokas*. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte, Wiesbaden 1978.

[34] Vgl. Radhakrishnan, S.: *Die Gemeinschaft des Geistes. Östliche Religionen und westliches Denken*. Darmstadt/Genf 1952 und *Religion und Gesellschaft. Persönliche Freiheit und soziale Bindung*, Darmstadt/Genf 1953.

[35] Vgl. Forst, R.: *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt/M. 2003

[36] Vgl. Forst, R.: »Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft«, in: ders. (Hg.): *Toleranz*, Frankfurt/M. 200, S. 144-161.

[37] Vgl. Mall, R.A.: »Interkulturelle Philosophie und die Idee der Menschenrechte«, in: *Menschenrechte interkulturell*, hrsg. von J.-C. Wolf, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 2000, S. 124-149.

[38] Habermas, J.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M. 2005, S. 260.

[39] *Ibid.*, S. 274.

[40] Vgl. Mall, R.A.: *Buddhistische Lehre und die inhaltliche Toleranz*. Eine interkulturelle Einführung, Nordhausen 2005; Yousefi, H.R.: *der Toleranzbegriff im Denken Gustav Menschings*, Nordhausen 2004.

[41] Vgl. Habermas, J.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M. 2005, S.264; Popper, K.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I *Der Zauber Platons*, Tübingen, 8. Auflage 2003, S.317.

[42] *Ibid.*, S. 361f.

[43] *Ibid.*, S. 362.

[44] Vgl. Plessner, H.: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/M.1979, S. 318ff.

[45] Popper, K.: *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, München 1989, abgedruckt in: *Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranz-Dialogs, Teil I, Methoden und Konzeptionen*, hrsg. von H.R.Yousefi und K. Fischer, Nordhausen 2004, S. 370. Popper,K.: *Toleration and Intellectual Responsibility*, in: *On Toleration*, ed. by S. Mendus/D.Edwards, Oxford 1987, 17-34. Für ein interkulturelles Überdenken (Rethinking) plädiert Bhikhu Parekh in seinem Buch: »*Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*«, London 2000.

[46] Hölderlin,F.: *Sämtl. Werke*, hrsg. von F. Beißler, Frankfurt/M. 1961, S. 217.

[47] Hume, D.: *Enquiries Concerning the Human Understanding and Conderning the Principles of Morals*, ed. by L.A.Selby-Bigge, Oxford 1902, p. 9.