

Religiöse Vielfalt und pluralistische Gesellschaft



Chancen und Probleme interreligiöser Verständigung¹

Hans Joas²

Wann immer in den oft hitzigen Debatten der Gegenwart vom Zusammenprall der Kulturen und den Chancen des globalen Friedens oder vom innergesellschaftlichen Zusammenhalt und seiner Gefährdung die Rede ist, liegt die Frage nach der Religion nicht fern. Das ist nicht überraschend, da Religionen ja in der Tat Werte in anschaulicher Gestalt präsentieren, Gläubige aus ihrem Glauben Motivation und Orientierung gewinnen und sich in Traditionen stellen, die sie auch an ihre Kinder, Schüler oder politischen Anhänger weiterzugeben versuchen. Bei näherer Betrachtung zeigen sich aber auch rasch Schwierigkeiten.

Die christlichen Kirchen etwa sind ebenso wie andere Religionsgemeinschaften trotz aller Leistungen auf dem Gebiete der Wertevermittlung oder Versöhnungsarbeit keineswegs einhellig begeistert, wenn an sie angesichts gesellschaftlicher Missstände oder internationaler Konflikte eine Art Auftrag ergeht, den sozialen Zusammenhalt herzustellen. Sie fühlen sich dann leicht zum bloßen Werkzeug oder gesellschaftlichen Funktionssystem herabgewürdigt und wehren sich gegen eine solche Indienstnahme des Glaubens. Der Glaube – so ihr Einwand, der auch für die Versuche gilt, internationale Spannungen auf dem Wege des interreligiösen Dialogs beizulegen – entsteht nicht

¹ Vortrag bei der feierlichen Eröffnung der Akademie der Weltreligionen an der Universität Hamburg. Es handelt sich um die Erweiterung eines Textes, der erschienen ist in: *Liz Mohn u. a. (Hg.): Werte. Was die Gesellschaft zusammenhält*, Gütersloh 2006, 19–32.

² Prof. Dr. Hans Joas ist Leiter des Max-Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt und Professor im Committee on Social Thought, University of Chicago.

durch die rationale Überzeugung, er sei für den Einzelnen oder für andere oder die Gesellschaft oder den internationalen Frieden nützlich.

Umgekehrt warnen manche davor, die Religionen überhaupt als mögliche Quelle des sozialen Zusammenhalts in Betracht zu ziehen. Religionen seien, so ihr Argument, notwendig partikulare Gebilde, die von partikularen Gemeinschaften getragen werden. Ganz unabhängig von ihrer Ausrichtung stecke in ihnen deshalb eher ein spaltendes Potential, das Staat und Gesellschaft zu zähmen und durch religiös neutralisierte Institutionen zu überwölben hätte.

Die folgenden Überlegungen stellen einen kleinen Versuch dar, einen realistischen Weg interreligiöser Verständigung und religiös fundierter Wertevermittlung in einer Zeit zu skizzieren, in der die verschiedenen Religionen durch Migration und Globalisierung in immer nähere Berührung miteinander kommen, gleichzeitig aber auch (besonders in Europa) die christliche Tradition durch verschiedene Formen der Säkularisierung in die Defensive gedrängt, ja teilweise sogar marginalisiert worden ist.

Religionen sind mehr als Wertesysteme

Der Ausgangspunkt muss dabei die Einsicht sein, dass Religionen in der Tat mehr sind als Wertesysteme.³ Wer glaubt, sieht seinen Glauben gewiss nicht vornehmlich als logisch konsistentes System von Sätzen über das Gute – oder gar als bloß emotional gefärbte Moralität. Religiöser Glaube beruht auf intensiven Erfahrungen; er ermöglicht die Teilhabe an Ritualen, die selbst wieder Quellen von Erfahrungen sind; er bietet Vorbilder an, die uns zur Nachfolge einladen, und er enthält Geschichten und Mythen, die uns bei der Deutung unseres eigenen Lebens und der Geschichte anleiten und uns helfen, Fragen nach dem Sinn unserer Existenz zu beantworten. Entscheidend dabei ist, dass all diese Erfahrungen, Symbolisierungen und Narrationen viel zu reich sind, als dass sie sich auf Formeln bringen ließen. Plausibler als die Reduktion von Religionen auf Wertesysteme oder auf Systeme von Glaubensaussagen wäre es deshalb, umgekehrt auch in allen nicht-religiösen Wertesystemen nach den Erfahrungsgrundlagen, symbolischen und narrativen Strukturen zu fragen. Gewiss folgen aus dem Glauben für den Gläubigen Orientierungen, aber sie folgen aus ihm nicht in abstrakter logischer Ableitung, sondern durch die konkrete Ausdeutung der immer riskanten Situationen des Entscheidens und Handelns.

Diese Einsicht in den Charakter von Religionen – teilweise aber sogar auch der zeitlich stabilen und breitenwirksamen säkularen Weltdeutungen – muss

³ Zum folgenden Verständnis von Religion, Glauben, Werten vgl. *Hans Joas*: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg 2004; *Ders.*, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a.M. 1997 und 1999.

deshalb am Anfang stehen, weil sie einen Effekt verständlich macht, der bei den Versuchen, einen Überblick über die Religionen der Welt oder die konkurrierenden Wertesysteme zu geben, immer wieder auftritt, von vielen allerdings als paradox empfunden wird. Wenn Religionen – sei's im schulischen Unterricht, sei's in wissenschaftlicher Form – als bloße Systeme von Werten oder für wahr gehaltene Glaubenssätze dargestellt werden, dann ist der Effekt zunächst meist Verwirrung, dann Indifferenz. Selbst wenn die Absicht dieser Beschäftigung darin bestand, den Teilnehmern die freie individuelle Entscheidung auf dem Markt der Sinndeutungs-Möglichkeiten zu erleichtern, müssen in dieser Darstellung die einzelnen Religionen als schwierig zu verstehende, die Grenzen der Nachvollziehbarkeit strapazierende, stellenweise gar kuriose Gebilde erscheinen. Und dies gilt nicht nur für die Religionen exotischer Kulturen, sondern in solcher Darstellung selbst für diejenigen, die in der Vergangenheit die eigene Kultur tief geprägt haben; auch diese können so Kopfschütteln über die Irrationalität unserer Vorfahren auslösen. Nicht-Gläubige finden so in der Regel die Bestätigung ihrer Voreinstellung, wie heilsam der Abstand gegenüber den Merkwürdigkeiten des religiösen Lebens sei. Wenn ihnen bloße Distanz nicht genügt, können sie lediglich versuchen, eine objektivierende Perspektive auf die Religionen in ihrer Vielfalt einzunehmen, sie also als Folge ökonomischer, politischer oder sozialer Bedingungen aufzufassen oder sie den psychologischen, vielleicht sogar biologischen Phänomenen des Mensch-Seins zuzurechnen.

Für Gläubige gibt es bei solcher Konfrontation mit der Vielfalt der Religionen (und säkularen Weltdeutungen) prinzipiell zwei Möglichkeiten. Auch sie können, wie der selbstgewiss säkulare Denker, nur ihrem eigenen Glauben Wahrheit, ja sogar Evidenz zubilligen; auch für sie sind dann alle anderen Religionen ein Kuriositätenkabinett – ein „Kauderwelsch“, wie manchmal Missionare die Religionen der Missionsgebiete nannten. Andere Missionare entwickelten dagegen einen verständnisvollen, manchmal sogar bewundernden Zugang zu den Religionen, die sie vorfanden. Sie sahen die Religionen, auf die sie stießen, als imponierende Auslegungen authentischer Erfahrungen, die die Menschen anderer Zeiten und Kulturen in ihrem Leben, dabei eben auch im Umgang mit dem Göttlichen, gemacht hatten. In vielen oder allen Religionen steckt, so gesehen, eine Selbstoffenbarung Gottes.

Voraussetzung eines solchen produktiven Verhältnisses zu Religionen ist es also, sie nicht als Wertesysteme, aber auch nicht als quasi-wissenschaftliche Lehrgebäude zu sehen, sondern als Versuche zur Auslegung menschlicher Erfahrungen. Säkulare und religiöse Umgangsweisen unterscheiden sich dann dadurch, dass die einen auch das in der menschlichen Erfahrung Begegnende für eine rein innerweltliche Entität halten, während die anderen eine echte Begegnung mit dem Göttlichen für möglich erklären – in den Erfahrungen der

Selbsttranszendenz also die Chance zur Begegnung mit realer Transzendenz unterstellen. Kehrseite der produktiven Neugier auf die religiösen Weltdeutungen ist damit eine gewisse Demut gegenüber dem eigenen Deutungshintergrund. Auch dieser wird dann ja als Ausdruck konstitutiver Erfahrungen erkennbar; es liegt dann der Gedanke nahe, auch die eigene Ausdeutung von Erfahrungen der Selbsttranszendenz für eine nie ganz gelungene, den Reichtum der Erfahrung nie ganz ausschöpfende zu halten; noch viel mehr muss dies gelten, wenn in diesen Erfahrungen eine reale Begegnung mit der Transzendenz des Göttlichen gesehen wird: Dieses kann sich doch in den Worten und Symbolen der Menschen immer nur fasslich enthüllen, aber nie ganz so für uns geben, wie es an sich ist. In solcher Perspektive ist dann das Wort Gottes, wie es in heiligen Schriften niedergelegt ist, nicht unvermittelter Selbstausdruck Gottes, sondern Wiedergabe der Mitteilungsabsicht Gottes im Bezugsrahmen der Empfänger, und d.h. immer bestimmter historisch und kulturell situierter Menschen, in den Grenzen also von deren Wissen und Vorstellungsvermögen.

Minimalbedingungen für den Dialog

Die Beschäftigung mit Religionen erzeugt demnach nur dann nicht die Effekte von Verwirrung und Indifferenz, wenn sie in Aufgeschlossenheit gegenüber dem Anderen und Demut gegenüber dem Eigenen erfolgt. Nun ist es leicht, Aufgeschlossenheit zu fordern und seine Bereitschaft zu ihr zu erklären. Unverbindliche Aufgeschlossenheit bringt aber nicht mehr zustande als die Suche nach Gemeinsamkeiten, die Bildung eines kleinsten gemeinsamen Nenners. Sie erschließt nichts wirklich Neues und führt deshalb auch zu keiner Veränderung des Eigenen. Aufgeschlossenheit ist in diesem Sinne nur eine Minimalbedingung, die gegeben sein muss, wenn ein anstrengender Prozess in Gang kommen soll. Die ernsthafte Beschäftigung mit Religionen ist aber ein anstrengender, die eigenen Gewissheiten herausfordernder Prozess. Wie beim Verstehen anderer Menschen oder Kulturen überhaupt, hilft hier der Vergleich mit dem Erwerb fremder Sprachen weiter. Wenn wir eine fremde Sprache lernen, erhöht sich unsere Sensibilität für Kontingenzen der eigenen Sprache; wir sehen, dass semantische Strukturierungen oder syntaktische Regeln nicht als solche notwendig sind, von der Eigenstruktur der Welt nicht gefordert werden. Der Erwerb jeder weiteren Sprache ist mühevoll. Der Versuch, gleichzeitig mehrere Sprachen zu lernen, kann gelingen; er kann uns aber auch verwirren und dazu führen, dass wir bei keiner richtig vorankommen. Eine vergleichende Vorlesung über die Grammatiken der Sprachen dieser Welt mag uns dann mancherlei Informationen bieten, lehrt uns aber gewiss nicht den Gebrauch einer einzigen Sprache – dies als Analogie zum Versuch, einen Überblick über die

Religionen zu gewinnen. Es sieht zwar so aus, als werde der Erwerb weiterer fremder Sprachen leichter, wenn wir schon welche gelernt haben; aber eine völlig verallgemeinerte Sprachlernfähigkeit, die uns den Erwerb der jeweils konkreten Sprache ersparen könnte, gibt es nicht.

a. Der innerchristliche ökumenische Dialog

George Santayana hat dies auf die berühmte Formel gebracht: „Der Versuch zu sprechen, ohne eine konkrete Sprache zu sprechen, ist ebenso zum Scheitern verurteilt wie der Versuch, ohne Berufung auf eine bestimmte Religion religiös zu sein.“⁴ Der „realistische“ Weg, der hier skizziert werden soll, wird in einem christlich geprägten Kontext deshalb häufig mit dem ökumenischen Dialog beginnen, sobald die Vermittlung der eigenen Glaubenstradition überschritten werden soll. Chancen und Schwierigkeiten des innerchristlichen ökumenischen Dialogs können eine Schulung sein für eine weiter ausgreifende Verständigung zwischen den Religionen. Der ökumenische Dialog kann tatsächlich zur Überwindung nur scheinbar existierender Differenzen führen, ob diese in den theologischen Lehren bestehen oder in bloßen Mentalitätsstereotypisierungen, wie sie aus der Geschichte überkommen sind oder aus Abgrenzungs- und Selbstprofilierungsbedürfnissen der Konfessionen immer neu entstehen. Er kann aber auch dazu führen, sich in ernüchternder Weise bewusst zu werden, dass noch nicht einmal die Differenzen in einer gemeinsamen Sprache beschrieben und selbst die Gemeinsamkeitsangebote einer Seite als bloße Umarmungsstrategien wahrgenommen werden. Dabei ist der ökumenische Dialog in Deutschland noch dadurch vereinfacht, dass er nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Spektrum des Christlichen berücksichtigt. Die orthodoxen und orientalischen Formen des Christentums spielen in ihm nur eine geringe Rolle, und das protestantische Spektrum umfasst praktisch nicht die fundamentalistischen Strömungen, die in den USA so wichtig sind, oder die Pfingstbewegung, deren rapide Ausbreitung in Teilen von Lateinamerika und Afrika spektakulär genannt werden muss.

b. Der jüdisch-christliche Dialog

Neben den ökumenischen Dialog ist in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem der jüdisch-christliche Dialog getreten. Der rassistische Antisemitismus und vor allem die Ermordung von Millionen Juden durch die Nationalsozialisten haben die christlichen Kirchen vor die unabweisbare Aufgabe gestellt, über die Traditionen des christlichen Antijudaismus neu nachzuden-

⁴ George Santayana: Reason in Religion, in: *Ders.: Works* (Band IV), New York 1936, 3–206; hier: 4.

ken und sich die Frage nach eigener Schuld und Verantwortung gegenüber dem Holocaust zu stellen. Die Rede von der jüdisch-christlichen Tradition, die den Christen heute so leicht über die Lippen geht, ist selbst erst ein Produkt des 20. Jahrhunderts; dies wird oft vergessen. Sie ist selbst ein Ausdruck des löblichen Versuchs zur Überwindung einer Selbstprofilierung des Christentums im Kontrast zu einem verzerrt dargestellten Judentum. Auch diese uns so problemlos erscheinende Zusammenfügung kann – selbst wenn sie von allen Untertönen frei ist, das Judentum sei nur eine Vorstufe zum wahren Glauben – von jüdischer Seite aber als Vereinnahmung empfunden werden. Der verstorbene Papst Johannes Paul II. hat – ein polnisches Dichterwort des 19. Jahrhunderts aufgreifend – durch die Formulierung von den Juden als den „älteren Brüdern im Glauben“ einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit gesucht; Wolfgang Huber spricht im Anschluss an die jüdischen Religionsdenker Franz Rosenzweig und Martin Buber von „zwei Glaubensweisen“, die erst in endzeitlicher Perspektive zusammenführen.⁵ Ohne den Dialog mit dem Judentum kann das Christentum schlechterdings nicht sein.

c. Der abrahamitische Dialog

Weder der ökumenische noch der jüdisch-christliche Dialog sind bisher an ihr Ziel gelangt; ganz unübersehbar aber ist, dass sich am Beginn des 21. Jahrhunderts mit höchster Priorität eine weitere Aufgabe stellt, die man als den Dialog der abrahamitischen Religionen bezeichnen kann – einen jüdisch-christlich-moslemischen Dialog also. Die politische Aufladung des Islams in der Gegenwart kann zu Islamophobie führen, die dieser großen Religion nicht gerecht wird, ja sogar Stereotypen des christlichen Antijudaismus jetzt auf den Islam überträgt. Selbstverständlich sind genauso gefährlich antijüdische und antichristliche Zerrbilder, die von Moslems geglaubt werden. Rémi Brague hat gewiss recht, wenn er fordert, dass ein Dialog zwischen diesen Religionen, deren Geschichte von einer Vielfalt intensiver Wechselwirkungen – Beeinflussung und Feindschaft – gekennzeichnet ist, die tief reichenden Unterschiede nicht in intellektueller Bequemlichkeit verschleifen darf, sondern voraussetzt „den anderen so zu begreifen, wie er sich selbst begreift, den Sinn der Worte so aufzufassen, wie er sie gebraucht, die anfängliche Situation der Uneinigkeit zu akzeptieren, um zu versuchen, aus dieser Situation heraus zu einem besseren Verständnis zu gelangen“.⁶ Dann wird schnell deutlich, dass es nicht hinreicht, den Bezug auf ein heiliges Buch oder auf Abraham oder auf den Monotheismus als sichere gemeinsame Grundlage aufzufassen, da sich auch der

⁵ Wolfgang Huber: Die jüdisch-christliche Tradition, in: Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.): Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt a.M. 2005, 69–92.

⁶ Rémi Brague: Schluss mit den „drei Monotheismen“!, in: Communio 2007, 98–113.

Status des Buches und der Genealogie und der Gotteskonzeption massiv voneinander unterscheiden. Eine zentrale Stelle in diesem Dialog auf theologischer Ebene scheint mir dabei die christliche Lehre vom dreifaltigen Gott einzunehmen. Was aus moslemischer Perspektive wie ein Rückfall in den Polytheismus erscheinen mag, muss für die Christen Anlass sein zur Reflexion auf die Tiefe der eigenen Gotteskonzeption. Der Islam, der sich ja immer auch als Überwindung und Kritik des Christentums verstand und den Christen eine Verfälschung der wahren Botschaft Jesu vorwarf, braucht den Dialog mit den Christen so sehr wie die Christen den mit den Juden. Das Christentum braucht die Fremdwahrnehmung durch den Islam zur Korrektur seiner Selbstwahrnehmung.

d. Der globale interreligiöse Dialog

Wenngleich die politische Priorität des „abrahamitischen Dialogs“ in der Gegenwart unbestreitbar erscheint, meldet sich bereits die nächste große Aufgabe: der Dialog der abrahamitischen Religionen mit den Formen süd- und ostasiatischer Religiosität. Auch dieser hat – wie die anderen hier genannten Verständigungsversuche – immer schon begonnen, in diesem Fall spätestens im 19. Jahrhundert. Sehr häufig aber ist er nicht wirklich ein Dialog mit den Vertretern etwa des Buddhismus selbst, sondern mit europäischen oder amerikanischen Experten oder Konvertiten oder Zeitgenossen, die mit einem Ausstieg aus der jüdisch-christlich-moslemischen Tradition und damit aus dem monotheistischen Bezugssystem nur liebäugeln. Dies wird sich ändern, und zwar nicht nur wegen der wachsenden ökonomisch-politischen Bedeutung Asiens, der Migrationen und der Politisierung auch des Hinduismus (in Indien) und teilweise sogar des Buddhismus (in Sri Lanka), sondern auch wegen der beträchtlichen Attraktivität vor allem des Buddhismus im Westen. Schon Max Scheler hat in seinen Spekulationen über ein bevorstehendes „Weltalter des Ausgleichs“⁷ 1927 diese Notwendigkeit antizipiert. Sowohl die raunende Anpreisung asiatischer Mystik als Alternative zum monotheistischen Glauben wie der pauschale Verweis, dass die mystischen Traditionen der Juden oder Christen oder Moslems das immer schon enthielten, was aus Asien zu lernen wäre, helfen hier nicht weiter. Erneut ist es nur die Bereitschaft zur echten Konfrontation mit dem Anderen ohne Verzicht auf das Eigene, die produktiv wirken kann.

⁷ *Max Scheler: Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs (1927), in: Ders.: Späte Schriften. Gesammelte Werke (Band 9), Bern-München 1976, 145–170.*

Mein Plädoyer gilt also der These, dass heute nur eine solche Form der Glaubensvermittlung zeitgemäß ist, die sich diesen Dialogaufgaben stellt, die aber auch umgekehrt die eigene Glaubenstradition nicht einklammert, sondern geradezu als notwendige Voraussetzung für eine produktive Konfrontation mit dem Anderen betrachtet. Zwei Einwände gegen diese These liegen nahe. Die einen werden zu bedenken geben, dass Religionen sich wechselseitig ausschließen. Die hier skizzierte Perspektive eines mehrstufigen, schwierigen Dialogs wäre dann einfach illusionär; viel wahrscheinlicher sei der Konflikt zwischen den Religionen, der – wenn diese sich politisieren – ein Kampf der Kulturen werden müsse. Die anderen werden einwenden, dass doch zumindest in den radikal säkularisierten Teilen Europas von einer Anknüpfung ans Eigene gerade nicht ausgegangen werden könne; der mehrstufige interreligiöse Dialog müsse deshalb schon auf der ersten Stufe scheitern und es bleibe nur, bei allen Nachteilen, der neutrale Überblick über die Vielfalt der Weltanschauungen und Religionen.

a. Erster Einwand: Religionen schließen sich gegenseitig aus

Beiden Einwänden soll kurz entgegnet werden. Der erste Einwand geht von einer fundamental falschen Prämisse aus, nämlich der, dass Religionen oder Kulturen überhaupt handeln könnten. Im Gegensatz dazu setzen die vorliegenden Überlegungen voraus, dass es immer nur Menschen sind, die handeln, Individuen also und ihre Zusammenschlüsse, Organisationen und Institutionen;⁸ diese Menschen glauben und verbreiten ihren Glauben, sie machen Erfahrungen und deuten diese, sie haben vielerlei Bedürfnisse und Interessen, Ziele und Werte. Deshalb können Religionen oder Kulturen gar nicht als solche zusammenprallen, sondern nur Menschen, die ihren Glauben oder ihre politischen Ziele u.ä. in bestimmten Weisen definieren. Menschen aber können sich zu gemeinsamen Handlungen zusammenschließen, auch wenn ihre kulturell geprägten Motive sich unterscheiden. Sie können auch in kreativer Weise Impulse aus verschiedenen Traditionen neu zusammenfügen; sie können neue Gemeinsamkeiten entdecken, und sie können sich gerade an solchen Werten orientieren, die nicht als ausschließliches Gut der eigenen Gemeinschaft gedacht werden können. Die Ausbreitung des Christentums im späten Römischen Reich scheint wesentlich auch durch die Bereitschaft der Christen gefördert worden zu sein, nicht nur den anderen Christen, sondern allen Menschen Beistand zu

⁸ Dies scheint mir eine Gemeinsamkeit der Forschungsprogramme Max Webers und der amerikanischen Pragmatisten zu sein.

leisten.⁹ Über die konkreten Gefahren religiös motivierter politischer – oder politisch motivierter religiöser – Konflikte ist damit nichts gesagt; es ging nur darum, den Gedanken unausweichlicher Zusammenstöße differierender religiöser Traditionen zurückzuweisen.

- b. Der zweite Einwand: Das religiös Eigene ist in den säkularisierten Gesellschaften nicht mehr vorhanden

Der zweite Einwand nimmt eine tatsächliche Lage ernst, nämlich die weitgehende Entchristlichung z. B. Ostdeutschlands, aber auch mancher Großstadt auf dem Gebiet der alten Bundesrepublik. Und doch beschreibt er die Lage wohl nicht genau genug. Noch koexistieren nämlich intakte religiöse Milieus mit weitgehend säkularisierten; noch sprechen unzählige Bauten, Symbole, Ritualisierungen, Normen und Werte von einer religiösen Vergangenheit, die dadurch wieder ins Bewusstsein gehoben werden und zumindest als kulturprägende Kraft rasch kenntlich gemacht werden kann. Hinzu kommt, dass die religiöse Vitalität von Immigranten teils – als moslemische – eine Herausforderung des säkularisierten Selbstverständnisses darstellt, teils – als christliche – aber auch zur Revitalisierung der christlichen Gemeinschaften beiträgt. Auch folgt aus niedrigen Kirchenbesucherzahlen oder Kirchenmitgliedschaften nicht notwendig, dass alle Menschen ohne solche Betätigung oder Zugehörigkeit sich als nicht-religiös verstehen. Gefragt ist also ein Selbstverständnis der Religionen, das in seiner Artikulation sowohl die in einem bestimmten Glauben Geschulten wie diejenigen erreicht, deren Kenntnisse gering sind oder die aus guter Kenntnis heraus sich abgewendet haben. Zumindest für die beiden letztgenannten Gruppen gilt, was als Bedingung für produktiven interreligiösen Dialog behauptet wurde. Ohne den Bezug des Glaubens und aller Wertbindungen und Weltdeutungen zu konstitutiven Erfahrungen kann keine echte und ehrliche Auseinandersetzung zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen in Gang kommen. Durch diesen Bezug hindurch aber kann den Nicht-Gläubigen ihre eigene Weltdeutung ebenso transparenter werden, wie der Sinn der Glaubenswahrheiten den Gläubigen neu bewusst gemacht werden kann.

⁹ So argumentiert *W. G. Runciman: The Diffusion of Christianity in the Third Century AD as a Case-Study in the Theory of Cultural Selection*, in: *Archives européennes de sociologie* 45 (2004), 3–21. Einen Überblick über konkurrierende Erklärungen gibt: *Christoph Markschies: Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie*, Forum Theologische Literaturzeitung, Leipzig 2004.

Diese Überlegungen haben bisher einen Aspekt weitgehend beiseite gelassen, nämlich den einer eigentlich politischen Ethik und der Affinitäten zwischen Religionen und spezifisch politischen Werten (etwa der Demokratie). Die Akzentsetzung auf dem im engeren Sinne Religiösen geht auf die Vorsicht zurück, den Religionen überhaupt eine Art inhärenter politischer Ethik zuzusprechen. Wir neigen heute dazu, dem Christentum eine selbstverständliche Neigung zu Demokratie und Menschenrechten zuzuschreiben. Das ist historisch allerdings schwer zu halten. Angemessener wäre es, den historischen Weg nachzuzeichnen, auf dem christliche Begründungen für Demokratie und Menschenrechte entwickelt wurden. Von dieser selbstkritisch-vorsichtigen – und nicht triumphalistischen – Sicht auf die Geschichte des Christentums her ließe sich dann auch eine Brücke bauen zur Suche nach religiösen Begründungen für Demokratie und Menschenrechte in anderen religiösen Traditionen. Damit kommen die religiösen Traditionen in einen interreligiösen Dialog auch über politische Ethik, ohne dass ihr Dialog darauf reduziert würde. Es würde auch deutlich, dass es das Ethos von Demokratie und Menschenrechten ist, das diese Vorstellung vom interreligiösen Dialog selbst inspiriert. Es geht um einen Universalismus, der den Menschen keinen Bruch mit den partikularen Bindungskräften jener Traditionen zumutet, aus denen heraus sie sich verstehen. Die Forderung nach einem solchen Bruch, nach einem Übergang zu rationalen Universalismen, Begründungen ohne selbstreflexive Erfahrungsverankerung und Bindungskraft, ist hier geradezu kontraproduktiv.

Wir bleiben in unserer Beschäftigung mit anderen Religionen zu dieser Einstellung selbst dann verpflichtet, wenn uns der konkrete Dialogpartner fehlt oder sich uns verweigert. Politisch dürfen und sollen wir religiös motivierte Gegnerschaft gegen Demokratie und Menschenrechte bekämpfen; unsere Beschäftigung mit anderen Religionen darf aber nicht am Kampf, sondern muss am produktiven Dialog orientiert sein. Dieser Dialog verbindet religiöse und säkulare Formen des moralischen und rechtlichen Universalismus miteinander. Sie stehen gemeinsam gegen rassistische oder andere Formen des Anti-Universalismus, gegen einen postmodernen Verzicht auf universelle Geltungsansprüche und gegen eine Übersteigerung eines einzelnen der konkurrierenden Universalismen zum einzig möglichen. Im Dialog entdecken die Universalismen ihre ihnen selbst bisher verborgene Partikularität.