

## **Sind religiöse Dialoge mögliche Polyloge?\***

Franz M. Wimmer (Wien)

In seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Aristeion-Literaturpreises der Europäischen Union in Kopenhagen im November 1996 schildert Christoph Ransmayr den Ansatz und das Ende dessen, was unter der Herrschaft Akbars des Großen ein Polylog<sup>1</sup> hätte werden können:

*Akbar ... hatte ... erkannt, daß Dogma und Orthodoxie ein Reich eher sprengen als einigen ...*

*In Akbars Pavillons durfte jeder Priester oder Prediger einer Lehre den Gott, die Götter, Dogmen, Geister und Heiligen der jeweils anderen Lehre von Zeit und Ewigkeit ungestraft in Zweifel ziehen. ...*

*Natürlich gab es Streit unter den Vertretern so vieler Wahrheiten und Bekenntnisse, natürlich Haß, offene und verborgene Kämpfe, selbst tödliche Rivalitäten unter den Männern so vieler Götter.*

*War es also ein Wunder, daß Akbar, der Große, schließlich allen zu schweigen befahl, dem Streit ein vorläufiges Ende setzte und ein neues Dogma verkünden ließ. Die letzte Wahrheit sollte von nun an allein bei dem Einem, dem Einzigen liegen, der allen zuhören und keinem ganz glauben sollte, bei Akbar allein.<sup>2</sup>*

Muß die Geschichte so enden? Kann zwischen Religionen so etwas wie ein Polylog stattfinden, ein gleichberechtigtes Gespräch, in dem von Anfang an und bis zuletzt jeder Teilnehmer auf einen absoluten Wahrheitsanspruch verzichtet? Prof. Mall sagt: ja. Unter der Voraussetzung nämlich:

*Daß meine Religion für mich absolut wahr ist, heißt lange nicht, daß sie deswegen auch für alle absolut wahr sein muß. ...*

*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.<sup>3</sup>*

---

\* Erstveröffentlichung in: Notker Schneider et al. (Hg.): Philosophie aus interkultureller Sicht. Philosophy from an Intercultural Perspective. Amsterdam: Rodopi 1997. S. 317-325. Wiederabdruck in: Franz Martin Wimmer: Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität. Wien: Turia & Kant, 2003. S. 84-91. Text und Paginierung hier: nach dem Abdruck 2003.

Es gibt Theologen, sogar Theoretiker und Praktiker der Mission, die dem zustimmen, wenn auch nicht viele. Einer davon war Hans-Jochen Margull, der in diesem Sinne als Leiter des "Referats für Fragen der Verkündigung im Ökumenischen Rat der Kirchen" tätig, allerdings nicht sehr erfolgreich war. Seine Auffassung wird so dargestellt:

*Der Anspruch der Universalität des Christentums erschien Margull als "das eigentliche Problem". Der unteilbare Wahrheitsanspruch jeder Religion enthalte einen Absolutheitsanspruch, den er in der subjektiven Heilsgewißheit zu Recht verankert sah. Objektive Absolutheitsansprüche erwiesen sich hingegen im Kreise der Absolutheitsansprüche der Religionen als partikular. ...*

*Es gehe nicht darum, aus unserer Mitte heraus "andere" zu verstehen, sondern "den anderen so zu verstehen, wie er sich selber versteht". ... Menschen anderer Traditionen sollten "von Anfang an in unseren theologischen Überlegungen mitwirken". Sie sollten "maßgeblicher Teil unserer Reflexion des Glaubens" werden. ...*

*Dialog rückt damit ins Zentrum von Theologie und theologischen Prozessen, wird konstitutiv für christliches Selbstverständnis, das Wahrheit nicht als (alleinigen) Besitz betrachtet, sich auf der Suche nach Wahrheit nicht nur auf die eigene Tradition, sondern auch auf Fragen und Antworten durch Menschen anderer religiöser Überzeugungen angewiesen sieht. Dialog wird damit für christliches Selbstverständnis unabdingbar.<sup>4</sup>*

Wollen wir Mall und Margull zustimmen, so müsste diese Einsicht sich nicht nur für Christen, sondern ebenso für Muslime, für Buddhisten wie für Hinduisten ergeben. Doch ist hier Skepsis angebracht, nicht nur aus historischen Erfahrungen, sondern auch aus theoretischen Überlegungen. Sie betreffen den Unterschied zwischen Theologie und Philosophie.

Dogmatiker unterschiedlicher Religionen können einander gegenseitig eine kognitive Gleichrangigkeit aus theoretischen Gründen nicht zuerkennen – selbst wenn sie unter bestimmten Bedingungen praktische Gemeinsamkeiten in den Vordergrund stellen und zur Zusammenarbeit in verschiedenen Lebensbereichen bereit sind.<sup>5</sup>

Religion meint in ihren verschiedenen Formen immer Bindung an etwas, das über dem Menschen und seiner Vernunft steht. Es ist daher nur konse-

quent, wenn religiöse Menschen ein Mißtrauen gegenüber dem Philosophieren hegen, das darauf beruht, daß in der Philosophie eine solche höhere Instanz eben nicht und nirgendwo anerkannt werden kann. Religiös fundierter Skeptizismus hat darum in der europäischen Geistesgeschichte eine wichtige Rolle gespielt.<sup>6</sup>

Zwar gibt es große Unterschiede zwischen den Religionen (auch unter Angehörigen einer und derselben Religion) in der Frage, welche Stellung sie der Vernunft beimessen. Einige der heutigen Weltreligionen haben beeindruckende, auch philosophisch einschlägige Theologien provoziert. In der abendländischen Tradition ist mit Recht von einer "christlichen Philosophie", in Asien von einer "buddhistischen Philosophie" gesprochen worden usw. Mit *welchem* Recht jedoch, ist zu fragen.

Ausdrücke wie "christliche" oder "buddhistische Philosophie" könnten wir zunächst einmal als *contradictiones in adjectis* betrachten: sofern ein Gedanke, ein Begriff, eine Idee oder eine These "christlich" bzw. "buddhistisch" ist, so könnte man sagen, ist es eben kein philosophischer Gedanke, keine "philosophische" Idee oder These. Dies entspricht zwar vielleicht nicht dem Selbstverständnis solcher Christen oder Buddhisten, die philosophieren, aber das ist nicht entscheidend: was Philosophie ist, läßt sich nicht von der einen oder der anderen Religion aus bestimmen.

Die Nähe von Philosophie und Religion ist daher eine nur scheinbare, sie besteht lediglich in den Überschneidungen von Themen, keineswegs in Begriffen, Methoden oder Argumentationsformen. Weder sind religiös bestimmte Thesen ("Antworten") in der Philosophie zulässig, noch sind die im Philosophieren notwendigen Vorgangsweisen für religiöse Debatten oder Verfahren angemessen. Letzteres wird von Dogmatikern aller Religionen regelmäßig festgestellt und verhältnismäßig klar erkannt; ersteres wird häufig verkannt.

Das Erbe der Philosophen aller Kulturen aus den Religionen, die jeweils in ihrer Tradition bestimmend waren, ist nicht zu verkennen. Es besteht nicht in Glaubenssätzen, es besteht auch nicht nur in der Auseinandersetzung mit Glaubenssät-

zen, sondern darin, welche Fragen überhaupt gestellt, welche Themen behandelt werden, und mit welchen Mitteln dies geschieht. Ein einziges Beispiel von vielen mag hier genügen.

Eine lange und differenziert geführte Debatte innerhalb der Analytischen Philosophie der 1960-er und 70-er Jahre betraf die Beweisbarkeit der Existenz Gottes. Dies war jedoch keine religiöse Debatte, sie betraf überhaupt nicht den Gottesbegriff irgendeiner Religion, sondern im Grunde die Frage nach dem ontologischen Gehalt von logischer Argumentation und die Frage nach dem Status von Existenzaussagen, die Frage also, ob "Existenz" ein „Prädikat“ sei.<sup>7</sup>

Dennoch ist bezeichnend, daß diese Frage in Auseinandersetzung mit Thesen und unter Verwendung von Ausdrücken geführt wurde, die eindeutig in einem religiösen Zusammenhang entstanden waren. Der bekannteste der alten Texte, die darin eine zentrale Rolle spielten, stammt von dem Bischof Anselm von Canterbury, der um die letzte Jahrtausendwende gelebt hat. In seinen beiden Formulierungen des von Kant so bezeichneten „ontologischen Gottesbeweises“ verhält sich Anselm als durchaus gläubiger Christ. Er schickt seinem Argument ein Gebet voraus und auch den Abschluß des "Proslogion" bildet ein Gebet.<sup>8</sup> Dieser ontologische Beweis für die Existenz Gottes ist mehrmals in der Geschichte der europäischen Philosophie wieder aufgegriffen worden und hat dabei Veränderungen erfahren, auch noch in der erwähnten neueren Diskussion.

Die philosophische Diskussion zu diesem Thema war von der religiösen Vorstellungswelt, aus der sie kam, nicht unabhängig. Sowohl bei Descartes als auch bei Hegel sind die in diesem Zusammenhang genannten Eigenschaften Gottes aus dem christlichen Gottesverständnis genommen.

In vielen Fällen ist diese Erbschaft der Philosophie aus der Religion ersichtlich und auch bedeutsam. Wenn im arabisch-christlichen Mittelalter die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens als ein philosophisches Problem entwickelt wird, was es in der griechischen Antike nicht war, so ist dies ebenso auf Islam und Christentum mit ihren Vorstellungen einer persönlichen Verantwortung vor dem Schöpfer

zurückzuführen, wie die Idee des autonomen Subjekts in den theologischen Diskursen über den Begriff der Person in der Spätantike wurzelt. Die Texte des Neuen Testaments sind keine philosophischen Texte<sup>9</sup>, trotzdem haben die darin ausgedrückten Ideen von der Natur und Bestimmung des Menschen wesentlich die Themenstellungen und die Begrifflichkeit der europäischen Philosophie bestimmt. Hegel stellt darum fest:

*Die Philosophie steht mit der Religion auf gleichem Boden, hat denselben Gegenstand: die allgemeine, an und für sich seiende Vernunft ... Allein die Form, wie jener Inhalt in der Religion vorhanden ist, ist verschieden von derjenigen, wie er in der Philosophie vorhanden ist; und deswegen ist eine Geschichte der Philosophie von einer Geschichte der Religion notwendig verschieden.<sup>10</sup>*

Mit einer - allerdings entscheidenden - Einschränkung ist Hegel hier zuzustimmen: es kann nicht von *der*, von *einer* Religion gesprochen werden, für die das gilt, sondern von mehreren.

Interreligiöse Debatten haben also für die Philosophie durchaus ein Interesse, wenngleich ein obliques. Es geht darin auch um den Hintergrund des Philosophierens.

Wenn wir sagen, daß religiöse von philosophischen Diskursen sich unterscheiden, so ist nach dem Kriterium zu fragen. Es ist nicht erheblich, ob das, was wir als religiöses Argument kennzeichnen, nur in Zusammenhängen verwendet wird, die im allgemeinen Sprachgebrauch mit dem Ausdruck "Religion" benannt werden, oder auch in anderen Zusammenhängen. Die Umkehrung gilt ebenso: in einem Kloster oder in einem Tempel kann genauso philosophiert werden wie im Hörsaal oder im Wald. Es kommt ausschließlich auf die Form des Arguments an.

Die Unterscheidung ist damit gegeben, daß philosophische Argumente überzeugen sollen, wohingegen religiöse Argumente lediglich überreden oder sogar nur verführen. In jeder Argumentation wird die Änderung von Meinungen oder Verhaltensweisen bei einem oder mehreren Adressaten angezielt. Wir haben es mit Verfahren jener Art zu tun, die in der Rechtstheorie als "zetetische Verfahren" bezeichnet werden, nämlich

solchen, bei denen "das Ergebnis die Zustimmung derjenigen erfordert, die am Verfahren beteiligt sind."<sup>11</sup>

Die drei genannten Verfahren des Überzeugens, Überredens und des Verführens sind jeweils als gezielte und methodische Verfahren zur Meinungs- und Verhaltensbildung zu betrachten. Es ist ihr Ziel, bei den zu Beeinflussenden (den Adressaten der Argumentation) dieselben Urteils- und Handlungsstandards zu bewirken, die der Urheber der Argumentation (tatsächlich oder vorgeblich) hat. Ziel der als Überzeugen, Überreden und Verführen benannten Verfahren ist also die Veränderung von Standards des Urteilens und/oder des Verhaltens bei mindestens einer Person, das heißt, diese Verfahren haben jeweils mindestens einen Adressaten. Ich schließe den Fall aus, daß eine solche Veränderung mittels physischer, administrativer oder psychischer Gewalt erreicht wird, will also zunächst nichts weiter als die Struktur von Einflußnahmen untersuchen, welche die Verwendung von Argumenten voraussetzen. Das Ziel der genannten Verfahren ist dann erreicht, wenn diejenige Person, die von etwas überzeugt, zu etwas überredet oder zu etwas verführt wird, also der Adressat des Verfahrens, dem Inhalt des Überzeugens, Überredens, Verführens zustimmt. Es muß nicht in allen Fällen zutreffen, daß der Autor des Prozesses dem Inhalt ebenso zustimmt. Die Adressaten der Argumentation müssen in jedem der drei Verfahren zustimmen - wenngleich auch hier die Gründe der Zustimmung zu untersuchen sind -, damit das Ziel des jeweiligen Verfahrens erreicht ist. Schließlich unterscheiden sich die Verfahren nach den Mitteln, die zur Erreichung der Zustimmung jeweils als moralisch zulässig oder als intellektuell ausreichend erachtet werden. Religiöse Argumente sind als Überredungs- oder Verführungsverfahren anzusehen. Der Grund dafür liegt in dem, was jede Religion kennzeichnet: daß sie den Glauben ohne Möglichkeit einer intersubjektiven Prüfung des Geglaubten in bestimmten Fällen fordert. Nur auf diese Fälle kommt es an, nur sie unterscheiden die Religionen untereinander mit Sicherheit, und nur sie unterscheiden sie von nicht-religiösen Systemen der

Welterklärung. Philosophie setzt einen solchen Glauben an keiner Stelle voraus; wo Philosophen sich so verhalten, als wäre das der Fall, dort philosophieren sie nicht, sondern verhalten sich als religiöse Menschen, unabhängig davon, was der Inhalt ihrer Aussagen ist. Der entscheidende Grund, religiöse Argumente in der Weise zu sehen, wie das hier getan wird, liegt in folgendem.

Wenn wir in jeder Art von zetetischen Verfahren unterscheiden müssen zwischen dem oder den Autoren, dem oder den Adressaten, und dem Inhalt, der vermittelt bzw. angenommen werden soll, so unterscheiden sich die drei genannten Verfahren hinsichtlich aller drei Faktoren.

Der Autor sowohl eines Überredungs-, als auch eines Überzeugungsprozesses muß den Inhalt, zu dessen Anerkennung er den Adressaten bringen will, selbst akzeptieren. Dies ist bei Verführungsprozessen nicht der Fall. Ferner muß der Autor eines Überzeugungsprozesses diesen Inhalt objektiv als wahr oder gültig erkannt haben.

Der Adressat eines zetetischen Verfahrens muß zu einer Änderung seiner Urteile oder Verhaltensweisen im fraglichen Bereich bereit sein. Aber nur im Fall eines Überzeugungsprozesses besteht diese Disposition darin, Urteile und Verhaltensweisen aus keinen anderen Gründen als aus eigener Einsicht zu ändern.

Damit unterscheiden sich auch die möglichen Inhalte der drei Verfahren in formaler Weise: für den Überzeugungs- wie für den Überredungsprozeß, nicht aber für den Verführungsprozeß gilt, daß der Inhalt vom Autor selbst vertreten oder ausgeübt wird; ferner ist es zwar für den Inhalt von Überzeugungs- und Überredungsprozessen eine notwendige Bedingung, daß dieser vom Autor mit guten Gründen für wahr oder für richtig gehalten wird. Nur für den Inhalt von Überzeugungsprozessen gilt aber noch weiter, daß er sowohl vom Autor wie auch vom Adressaten mit Vernunftgründen einsehbar oder aus der Erfahrung zwingend ableitbar ist.

Sofern Religionen echte Glaubenssätze (Dogmen, Offenbarungen, Mysterien) enthalten, liegt auf der Hand, daß die zuletzt genannte Bedingung hier nicht erfüllbar ist. Bei religiösen

Debatten kann es sich daher höchstens um Überredungs-, nicht aber um Überzeugungsprozesse handeln. Philosophieren hingegen erhebt den Anspruch, gefundene oder behauptete Aussagen einsichtig machen, also überzeugen zu können. Es bliebe die Denkmöglichkeit einer nicht-dogmatischen Religion. Der Bereich des Nicht-Dogmatischen ist wohl auch immer gemeint, wenn von echten Dialogen zwischen Religionen die Rede ist. So schreibt auch Mall:

*Interreligiosität ist der Name eines alle Religionen verbindenden Ethos. Zu diesem Ethos gehört wesentlich nicht nur der Glaube an die Wahrheit des eigenen Weges, sondern auch die Überzeugung, daß es andere Wege zum Heil geben kann, die mir fremd, aber die nicht falsch sind. Nur ein solches interreligiöses Ethos ist in der Lage, den viel zu engen dogmatisierten hermeneutischen Zirkel zu durchbrechen.<sup>12</sup>*

Dem kann man zustimmen, aber es ist dieses "interreligiöse Ethos" nicht mehr selbst religiös. Die mir fremden, "anderen Wege zum Heil"<sup>13</sup>, können religiös nicht als gleichwertig mit dem von mir geglaubten gedacht werden. Dialoge zwischen Angehörigen verschiedener Religionen sind möglich und sinnvoll, aber sie verfolgen nicht das Ziel eines interkulturell orientierten Philosophierens: zu vernunftgemäß begründeten Erkenntnissen zu gelangen trotz und mit Hilfe der kulturell bedingten Differenzen.



## Zitierte Literatur

- Ecclesia Catholica: Katechismus der Katholischen Kirche. München u.a.: Oldenbourg u.a. 1993.
- Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*: In: Die ZEIT. (Feuilleton) S. 59-60. Hamburg (1995 12 08).
- Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Leipzig: Reclam 1982
- Mall, Ram Adhar: *Toleranz aus interreligiöser Perspektive*. In: Wimmer, Franz Martin (Hg.) *Toleranz - Minderheiten - Dialog I (=Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Wien) 53, Nr. 4 1998 S. 26-32.*
- Morscher, Edgar: *Ist Existenz immer noch kein Prädikat?* In: *Philosophia Naturalis.*, 19, 1982. S. 163–99.
- Ransmayr, Christoph: *Fatehpur oder Die Siegesstadt*: In: Die ZEIT. (Feuilleton) S. 50. Hamburg (1996 11 15).
- Röd, Wolfgang: *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*. München: Beck. 1992.
- Tammelo, Ilmar: *Theorie der Gerechtigkeit*. Freiburg: Alber. 1977.
- Weiß, Wolfram: *Das Christentum und die Nachbarreligionen. Eine Frage der Toleranz? Anstöße für die Religionspädagogik durch ökumenische Dialogerfahrungen*. In: Broer, Ingo und Richard Schlüter (Hg.) *Christentum und Toleranz*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, S. 162-181.
- Wimmer, Franz Martin: *Polylog der Traditionen im philosophischen Denken*. In: Mall, Ram Adhar und Notker Schneider (Hg.) *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*. Amsterdam: Rodopi 1996, S. 39-54.

- 1 Zum Konzept des Polylogs vgl. Wimmer (1996)
- 2 Ransmayr (1996), S. 50
- 3 Mall (1996)
- 4 Weiße (1996), S. 172ff. Margulls entsprechendem Vorschlag wurde "auf der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 ... das Plazet verweigert" (ebd., 177).
- 5 Regelmäßig finden sich im Zusammenhang mit inter- und intrareligiösen Debatten Kennzeichnungen wie "Orthodoxie", "Häresie", "Sekte" u.ä., die unter der Voraussetzung einer kognitiven Gleichrangigkeit schlechterdings keinen Sinn ergeben.
- 6 Vgl. Habermas (1995) S. 60: „Der aufgeklärte Philosoph sieht in den Anhängern einer metaphysischen oder religiösen Lehre einfach Mitglieder verschiedener Interpretationsgemeinschaften, die um jeweils eigene Konzeptionen des guten Lebens integriert sind. Umgekehrt ist der religiöse Mensch davon überzeugt, daß Philosophen die heilsrelevante Bedeutung und Verbindlichkeit prophetisch eröffneter Wahrheiten verfehlen und ihr eigenes Leben einer wesentlichen Dimension berauben.“
- 7 Vgl. Morscher (1982)
- 8 Vgl. dazu Röd (1992), S. 23, der betont: "Obwohl jedoch der Beweis in ein Gebet eingebettet ist, bleibt seine philosophische Selbständigkeit gewahrt."
- 9 Wenngleich insbesondere im Johannesevangelium die Sprache der griechischen Philosophie deutlich hörbar ist.
- 10 Hegel (1982) Bd.1, S. 64
- 11 Tammelo (1977), S. 103
- 12 Mall (1996)
- 13 Die Verlegenheit mit dem Satz der Kirchenväter, es sei "außerhalb der Kirche kein Heil" drückt sich in der merkwürdigen Verwendung des Verbs "wissen" in der Interpretation dieses Satzes durch das Zweite Vaticanum aus: "Darum können jene Menschen nicht gerettet werden, die sehr wohl wissen, daß die katholische Kirche von Gott durch Jesus Christus als eine notwendige gegründet wurde, jedoch nicht in sie eintreten oder in ihr ausharren wollten." (*Lumen gentium* = "Dogmatische Konstitution über die Kirche" vom 21.11.1964, vgl. Katechismus der kath. Kirche 1993, S. 252)