
Inszenierungen des interreligiösen Dialogs und sein Verhältnis zur Säkularität

von Ulrich Dehn

Was haben interreligiöser Dialog und Säkularität miteinander zu tun? Stehen sie in einem Verhältnis zueinander, das in Begriffen der gegenseitigen Förderung oder Behinderung zu verstehen wäre? Sind sie gegenseitige Teilbereiche voneinander? Ich beschränke mich hier auf einige Variationen des interreligiösen Dialogs und darin wiederum auf dialogische Inszenierungen. Eine weitere Besonderheit ist zeitlicher Art: Ich mache einen Griff in die Geschichte und konzentriere mich zunächst auf das Hoch- und Spätmittelalter, um dann zur Frühen Neuzeit und zur Gegenwart fortzuschreiten. Daran soll herausgearbeitet werden, welche Typen von Verhältnisbestimmung zwischen Dialog und Säkularität es in den letzten tausend Jahren gab und welche Strukturmerkmale sie vereinigen.

1 Die Konstruktionen des Dialogs

Für die Religionsgeschichtsschreibung war das 19. Jahrhundert die Zeit der Religionsdialoge, die Zeit der Entdeckung des Friedens als Thema der Religionen und die Zeit der offen erkennbaren und erforschbaren weltweiten Durchdringung von religiösen Systemen. Am prominentesten hat dies damals der von der westlichen Forschung so genannte Neo-Hinduismus exerziert. Das Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 war eine erste große multilaterale Inszenierung der weltweiten Kommunikation der Religionen, jedoch reichen die Bemühungen und Anliegen, die friedliche Kommunikation der Religionen als einen Faktor zur Vermenschlichung der Welt zu gestalten und zu nutzen, tief in die Geschichte hinunter. Sie sind in geschichtlichen Epochen zu finden, in denen wenig Wissen über die jeweils anderen Religionen und keine nennenswerte Kenntnis ihrer originalen heiligen Schriften vorhanden war. Wichtige Unternehmen dieser Art sind uns bereits aus dem Hochmittelalter und der Frühen Neuzeit überliefert. Was trieb die Konstrukteure der religiösen Kommunikation? Was waren ihre Anliegen, wie sahen ihre Mittel aus, von welchen konzeptionellen Entscheidungen waren ihre Ausführungen getragen? Aus der Beantwortung dieser Fragen ergeben sich Paradigmen der interreligiösen Inszenierung und Kriterien, die zu einer Verfeinerung der Konstruktion des Interreligiösen führen können.

Wichtige Stationen des Erkenntnisweges sind Petrus Abaelard (1079-1142), der seine Schrift *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* (Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen) kurz vor seinem Tod schrieb, aber nicht vollenden konnte, Raimundus Lullus/Ramon Lull (1232-1316), dessen Schrift *Liber de gentili et tribus sapientibus* (Das Buch vom Heiden und den drei Weisen) von 1274 bis 1276 entstand, und Nikolaus von Kues (1401-1464), der seine Schrift *De pace fidei* unter dem Eindruck der Einnahme Konstantinopels durch die Osmanen 1453 schrieb. Etwas mehr als ein Jahrhundert später begann der indische Großmogul Akbar mit seinem Projekt einer Einheitsreligion, die insbesondere die Muslime und Hindus versöhnen sollte. Eine partielle

Vergleichbarkeit weist das Unionsprojekt des preußischen Königs Friedrich Wilhelm III. aus dem Jahre 1817 auf. Elemente der genannten Unternehmungen sind im Projekt Weltethos enthalten, das seit 1990 von dem katholischen Theologen Hans Küng ausgeht. Über diese hier zu behandelnden Projekte hinaus wären folgende zu nennen:

- ♦ der zeitgenössische Versuch von Shafique Keshavjee, die werbende Präsenz der Weltreligionen als öffentliches Tribunal zu gestalten.¹
- ♦ das Buch *Le Voyage de Théo (Theos Reise)* (1997, dt. 1998) von Catherine Clément, das sich in seiner Aufmachung an den Philosophie-Roman *Sophies Welt* anlehnt; es bietet eine Panorama-Reise durch die Religionen der Welt mit einem integrativen religiösen Einheitskonzept.

Den erwähnten Unternehmungen ist gemeinsam, dass sie Konstruktionen aus jeweils einer einzigen Feder darstellen und insofern für eine gegenwärtige Leserschaft zunächst Auskunft darüber geben, wie die jeweiligen Autoren die anderen Religionen sahen. Zweifelhafte ist, ob die mittelalterlichen Autoren Petrus Abaelard, Ramon Lull und Nikolaus von Kues den nichtchristlichen Religionen sonderlich freundlich und tolerant gegenüberstanden. Abaelard nimmt den Islam im Zuge der zeitgenössischen Stimmung gar nicht als eigenständige Religion wahr und lässt stattdessen den Juden und Christen mit einem »Philosophen« debattieren, Ramon Lull war zeitweilig dem Islam bzw. den »Sarazenen« keineswegs wohlwollend gesonnen, und der Cusaner war für seine Feindseligkeit gegenüber dem Islam bekannt.

Treibendes Motiv für die Dialog-Konstruktionen von fiktiven Gesprächen ist also überwiegend nicht ein religiöses, sondern ein säkulares, namentlich die Ansicht und Hoffnung, dass Religionen als gesellschaftliche Kräfte einen erheblichen Einfluss auf sozio-politischen Frieden und Unfrieden haben können, zumal in einer Zeit, in der die religiös-politische Symbiose dies erheblich direkter suggerierte als in Zeiten einer verblassenden religiösen Diskurs- und Definitionsmacht in der Öffentlichkeit.

Unter diesem Gesichtspunkt ist zunächst der Text von Petrus Abaelard zu betrachten, der auf den ersten Blick eine rein theologisch-philosophische Auseinandersetzung zwischen einem Christen, einem Juden und einem »Philosophen« darstellt, wobei zumeist unterstellt wird, dass hinter dem »Philosophen« ein Muslim vermutet werden müsse.

2 Petrus Abaelard:

Die dialogische Apologie des fröhscholastischen Christentums

Abaelard wurde 1079 im Südosten von Nantes als Sohn des Ritters Berengar geboren, verzichtete aber auf das adlige Leben und widmete sich ganz der Wissenschaft, um einer der bedeutendsten und umstrittensten Theologen und Philosophen der Fröhscholastik zu werden. Zugleich nahm er zeit seines Lebens aufgrund der Vorwegnahme zahlreicher aufklärerischer Positionen innerhalb der kirchlichen Theologie und Philosophie eine Außenseiterrolle ein

1 Shafique KESHAVJEE, *Der König, der Weise und der Narr*, 1998, dt. München 2000.

2 Jörg ULRICH, Abaelard, Peter, in: Markus VINZENT (Hg.), *Metzler Lexikon christlicher Denker*, Stuttgart/Weimar 2000, 1.

3 Hans-Wolfgang KRAUTZ, Nachwort, in: Peter ABAELARD, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Frankfurt a. M./Leipzig 2008, 287-328, 290.

4 Vgl. KRAUTZ, Nachwort (wie Anm. 3), 307.

5 Insgesamt scheint mir fraglich, ob das Anliegen Abaelards so stark aus anderen Texten heraus und aus der Bezugnahme auf den »liberalen Geist des andalusischen Spaniens« heraus bestimmt werden darf, wie Krautz (296) dies tut, der an vielen Stellen die Nähe zur Ringparabel in ihrer Lessingschen Version sucht.

und kann insofern als »das *enfant terrible* der hochmittelalterlichen Kirche und zugleich der originellste Denker der frühen Scholastik« bezeichnet werden.² Abaelard lief seinen Lehrern Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon bald den Rang ab, wird aber 1121 und 1140 jeweils als Ketzer verurteilt, seine literarisch gut bezeugte Liebesbeziehung zu seiner Privatschülerin Heloisa findet ein jähes Ende durch seine durch den Onkel seiner Geliebten veranlasste Entmannung und beider Eintritt ins klösterliche Leben. Im damals tobenden Universalienstreit, d. h. in der Auseinandersetzung darüber, ob Allgemeinbegriffe nur in Gedanken existieren oder auf substantielle Seinseinheiten (Entitäten) verweisen, nimmt Abaelard eine mittlere Position ein zwischen den Nominalisten, die der Meinung waren, dass Allgemeinbegriffe lediglich »Namen« (nomen) seien, als gedankliche Abstraktionen aus erfahrenen Dingen, und andererseits den radikalen Realisten, die die platonische Auffassung vertraten, dass Universalien tatsächlich auf real existierende Substanzen verweisen, die unabhängig von den wahrnehmbaren Objekten existieren. »Für Abaelard sind Allgemeinbegriffe Erzeugnisse des menschlichen Geistes: sie haben einen mentalen Status. Ihr Bedeutungsinhalt konstituiert sich durch semantische Setzungen der Sprachgemeinschaft.«³ Er zweifelt den Sinn der kirchlichen Berufung auf die Tradition an und verweist auf widersprüchliche Aussagen der Kirchenväter: Man müsse wählen, das heißt: vernünftig theologisch argumentieren und selektieren. Das 1141 entstandene *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen* steht unter der Vorgabe vernünftigen Argumentierens, unter der er sich mit den Gesprächspartnern einig weiß. Das Buch besteht aus einem kürzeren Gespräch zwischen Philosoph und Jude und einem längeren Gespräch zwischen Philosoph und Christ; an der Schwelle vom ersten zum zweiten Gesprächsgang lässt Abaelard den Philosophen seine Rolle als die des Erforschers der Standpunkte des Juden und des Christen definieren und den Richter zum Urteil anrufen, der an dieser Stelle (86f) sein einziges kurzes Votum spricht. Der »Philosoph« kann charakterisiert werden als Vertreter der antiken Philosophie der Stoa und des Epikureismus, der als Träger und Vertreter der natürlichen Offenbarung des Sittengesetzes unter den Nichtgläubigen auftritt.⁴ Zunächst zeigt er im Gespräch mit dem Juden die Begrenztheit der mosaischen Gesetzgebung auf und bestreitet u. a. die Wertigkeit und Notwendigkeit der Beschneidung als geschichtlichen Einschnitt für Gottes Zuwendung zu den Menschen und als Ausgangspunkt des Sittengesetzes. Bereits der vorjüdische Noah und der Heide Hiob sind für ihn Beleg dafür, dass das natürliche Sittengesetz ausreicht und keiner Hinzufügung durch den Gottesbund mit Abraham/Mose bedarf. Anschließend muss er sich vom Christen die Begrenztheit des natürlichen Sittengesetzes nachweisen lassen. Dem *lex naturalis* stellt der Christ die Ableitbarkeit aller ethischen Entscheidungen und Tugendpfade aus Vernunftgründen (246f, 250f) gegenüber. Der Skopus des Gesprächs wird nicht enthüllt, da das Buch als letztes Werk Abaelards unvollendet blieb, und so gibt es keinen abschließenden Richterspruch, aber es kann, so Krautz, von der Botschaft einer »transzendenten Chancengerechtigkeit« ausgegangen werden, oder, noch etwas dichter am Text, von einer gemeinsamen Berufung auf eine vernunftbegründete Ethik und Tugendlehre, die von der Sache her als eine Vorabschattung des Projektes Weltethos von Hans Küng betrachtet werden kann. Auch wenn Abaelard an keiner Stelle ausdrücklich ein Anliegen formuliert, das sich direkt auf die säkulare Darstellung der Religion bezieht, gibt er mit den Themen der Tugendlehre und des Guten und Bösen einen Schwerpunkt auch für spätere fiktive »Religionsdialoge« vor. Er verbindet hier zwei Anliegen: das *säkular-religiöse Anliegen* einer gemeinsamen vernünftigen ethischen Grundlage, und das *apologetische Anliegen*, dass es der christliche Gesprächsteilnehmer ist, der dieses argumentativ vorträgt, wenn auch in deutlicher Absetzung von den theologischen Strömungen seiner Zeit, insbesondere der Tradition Augustins.⁵

3 Ramon Lull: Gespräch für den Frieden

Im Unterschied zu Abaelard, der seine Kenntnisse jüdischen Denkens vermutlich in der Studierstube erwarb, ist bei Ramon Lull (1232-1316) der Kontext des multireligiösen und multikulturellen Miteinanders im Mallorca des 13. Jahrhunderts deutlich prägend auch für seine Biographie. Nachdem sein Vater in der katalanischen Armee Jakobs I. von Aragon bei der Eroberung Mallorcas 1229 dabei war, wurde Ramon in Palma de Mallorca geboren, wo der katalanische König seinem Vater ein Lehen überlassen hatte. Auch nach der Reconquista machten die Muslime auf Mallorca noch ca. 30-40% der Bevölkerung aus, die Juden hatten einen bedeutenden Platz im Geschäftsleben der Insel. Lull war kein Theologe, sondern Privatlehrer der Söhne des Königs, und begann nach seinem »Bekehrungserlebnis« 1263 mit dem Abfassen theologischer Bücher in der rationalistischen Tradition. Er will sich ganz der Verbreitung der christlichen Wahrheit widmen und zugleich die drei monotheistischen Traditionen miteinander ins Gespräch bringen, auch dies allerdings mit missionarischem Anliegen. Zu diesem Zweck lernt er Arabisch, das er letztendlich wohl besser beherrschte als Latein. Nachdem eine heftige dogmatische Auseinandersetzung mit seinem muslimischen Arabischlehrer blutig und mit dem Suizid des Lehrers endete, beschließt Lull, dass die missionarische Darlegung der christlichen Dogmen von der Dreieinigkeit Gottes und der Inkarnation nicht mit Gewalt, sondern nur auf der Basis von Vernunftgründen erfolgen könne. *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen* entstand 1274-76 kurz nach dem 7. Kreuzzug (1270-1272), der unter wechselnder Führung (Frankreich/England) gegen Tunis und zur Entlastung der Kreuzfahrerstaaten geführt worden war. Es war nach eigener Aussage als Missions-Lehrbuch gemeint⁶ und entwickelt eine Methode zur vernünftigen Herleitung von dogmatischen und ethischen Sätzen anhand der Kombination vorgegebener Eigenschafts- und Tugendbegriffe, graphisch dargestellt mit Hilfe von Bäumen und ihren Blüten, eine frühe Form der Computertechnik.

In der Rahmenhandlung des Buchs⁷ grübelt ein »heidnischer Philosoph« über den Tod und gerät in so tiefe Niedergeschlagenheit, dass er beschließt, in einem tiefen, undurchdringlichen und unbewohnten Wald Ablenkung und Heilung von seiner Depression zu suchen. Zum anderen treffen die drei Weisen, ein Jude, ein Christ und ein Muslim (»Sarazen«) aufeinander, unterhalten sich über ihren jeweiligen Glauben und machen Halt bei fünf Bäumen an einer Quelle, die und deren Blätter ihnen von einer »Dame der Intelligenz« erklärt werden. Nach der Erklärung ruft einer von ihnen – und gibt damit die Rationale des Buchs –:

»Ach Gott! Welch ein hohes Gut wäre es doch, wenn wir uns – alle Menschen dieser Welt – mit Hilfe der Wissenschaft dieser Bäume in einem einzigen Gesetz und einem einzigen Glauben zusammenfinden könnten! Auf diese Weise verschwänden Streit und Haß zwischen den Menschen, die wegen der verschiedenen Glaubensüberzeugungen und der gegensätzlichen Gesetze der Völker entstehen. Da es ja nur einen Gott gibt, den Vater, Herrn und Schöpfer der Welt, wäre es auch möglich, daß sich die Vielfalt der Völker zu

6 »Dieses Buch stellt eine Lehre und eine Methode vor, getrübe Geister zu erhellen und schlafende Große aufzuwecken, sowie Fremde und Freunde im gegenseitigen Kennenlernen miteinander zu verbinden, wenn sie die Frage diskutieren, für welche Religion der Heide sich wohl entschieden

haben mag, um Gottes Wohlgefallen zu finden« (Ramon LULL, *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, Stuttgart 1998, 249). Zu Lulls Gesamtwerk und seiner Methode vgl. Erhard Wolfram PLATZECK, *Raimund Lull. Sein Leben – seine Werke – die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)* (Band 1: Darstellung), Düsseldorf 1962.

7 Vgl. hierzu LULL, *Buch* (wie Anm. 6), Prolog (5-20), Theodor PINDL, Nachwort, in: LULL, *Buch* (wie Anm. 6), 259-306, bes. 285-291.

8 LULL, *Buch* (wie Anm. 6), 16f.

9 LULL, *Buch* (wie Anm. 6), 249.

einem einzigen Volk vereine, sich somit die Menschen gemeinsam auf den Weg des Heils begäben; und wir hätten nur noch einen Glauben und eine Religion ... «⁸

Der Heide trifft die drei Weisen dort, und es kommt zu der Verabredung, ihn durch die vernunftgemäße Darlegung der Gründe für die Existenz Gottes und die Auferstehung aus seiner Verzweiflung zu retten und zum Glauben zu führen. Im Einklang mit der zitierten Vorgabe zeigt der Heide sich zutiefst irritiert, als er merkt, dass es nicht nur den einen monotheistischen Glauben, sondern die drei konkurrierenden Variationen gibt. Nach der Dramaturgie des Buchs verweigern die drei Weisen eine Kenntnisnahme seiner Entscheidung und verabreden, weiterhin fruchtbar miteinander zu ringen – diese »Der-Weg-ist-das-Ziel«-Philosophie des fruchtbaren Dauerdialogs wird auch von Shafique Keshavjee beherzigt, in dessen Buch der König seine Entscheidung über die als beste erachtete Religion am Ende programmatisch nicht bekannt gibt. Die Vorgabe des Buchs von Ramon Lull findet ihre Entsprechung im abschließenden Votum eines der drei Weisen: »Und wenn sich unsere Diskussion so lange fortsetzte, bis wir alle drei uns zu einem einzigen Glauben und einer einzigen Religion bekennen und bis wir einen Weg finden, wie wir einander am besten ehren und dienen können, so daß wir zur Eintracht gelangen? Denn Krieg, Wirrsal, Mißgunst, Unrecht und Schande hindern die Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen.«⁹

Im Verlauf des Gesprächs haben zunächst der Jude, dann der Christ und schließlich der Muslim die Möglichkeit, orientiert an der Methode der Blüten des Baums die jeweilige Lehre darzulegen, anhand der Regel, dass nur der Heide mit Fragen unterbrechen darf, nicht die beiden anderen. Mit der kenntnisreichen Darstellung islamischen Glaubens aus dem Munde des »Sarazenen« zeichnet Lull sich vor vielen Autoren des 13. Jh.s aus, die damals noch nicht bereit waren, den Islam als etwas anderes denn als eine Form der christlichen Häresie wahrzunehmen. Er lässt ihn allerdings unvermeidlich mit dem trinitarischen Gottesgedanken kollidieren (196): Das zivilgesellschaftliche Anliegen Lulls geht nicht so weit, dass er, wenn auch nur in seiner Inszenierung, die Glaubensstränge schnell miteinander versöhnen wollte, sondern er setzt auf den ununterbrochenen Diskurs mit der Aussicht des daraus entspringenden Friedens, oder eben des Friedens in Gestalt des ununterbrochenen Diskurses. Jedoch legt der Duktus der Argumentation nahe, dass Lull, der in erster Linie Missionar ist, das christliche Dogma als vernünftig herleitbar als Grundlage eines künftigen gemeinsamen Glaubens betrachtet haben dürfte.

4 Nikolaus von Kues: Himmlisches Friedensschauspiel

Etwas anders ist dies wiederum bei Nikolaus von Kues (1401-1464), der in seinem himmlischen Schauspiel auch schon einen dogmatischen Konsensus konstruiert, der in irdischen Debatten nicht so schnell herzustellen wäre. Der in Kues an der Mosel geborene Universalgelehrte wurde, obwohl er nie formal Theologie studiert hat, später der erste deutsche Kardinal sowie bedeutender Mathematiker und Religionsphilosoph und wurde in den letzten Jahren seines Lebens als möglicher Papstnachfolger behandelt.

Seine Schrift *De Pace Fidei* (Der Friede des Glaubens, »Die Toleranz«) entstand 1453 nach der Einnahme Konstantinopels durch die Osmanen und erfährt in der Literatur normalerweise eine sehr wohlwollende Rezeption als bahnbrechend für einen allgemeinen Begriff von Religion und für seine Akzeptanz mehrerer religiöser Vollzüge und ihre gegenseitige Bezugnahme im interreligiösen Gespräch. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Cusaner das Werk von Ramon Lull kannte. Seine Position gegenüber dem Islam geht deutlicher aus dem

einige Jahre später verfassten Werk *Cribratio Alkorani* (1460/61) hervor, der *Sichtung des Korans*, die allerdings weder als »gewissenhafte Auslegung« des Korans gemeint ist, noch zu einem rechten Verständnis des Koran anleiten soll, sondern als apologetisch-missionarische Schrift zur Lesung des Korans vom Evangelium her konzipiert ist. Seine Einschätzung der Muslime geht aus dem Anfang des widmenden Vorworts hervor: »Nimm hin, heiligster Vater, dies von deinem demütigsten Diener im Eifer für den Glauben verfaßte Büchlein, auf daß du, wenn du nach Weise deines Vorgängers, des dreimal heiligen Papstes Leo, der die nestorianische Ketzerei [...] verdammt, die aus jener entstandene muhammedanische Sekte mit demselben Geiste [...] als irrig und verwerflich erweisen wirst, alsbald einige wissenschaftliche Materialien zur Hand habest.«¹⁰

Es geht Nikolaus darum, »die Muslime gleichsam an die Hand zu nehmen, um sie zum Verständnis des christlichen Glaubens zu führen.«¹¹ *De Pace Fidei* nun ist in Gestalt eines Gesprächs gehalten, das 17 Vertreter verschiedener Nationen als Repräsentanten diverser in Mitteleuropa damals bekannter Religionen führen, eine fiktive Gerichtsverhandlung vor Gott als Richter im »Himmel der Vernunft«. Nikolaus beklagt zu Beginn, dass aus der Vielzahl der religiösen Orientierungen und der Diversität der Riten Unfrieden, ja Krieg entstehe, und er formuliert in der ersten Szene seines Schauspiels folgendes Programm:

»Wenn aber diese Riten-Verschiedenheit vielleicht nicht abzuschaffen oder (deren Beseitigung) nicht sinnvoll ist – die Verschiedenheit trägt ja zur Frömmigkeit bei, wenn ein jedes Land mit je seinen religiösen Ausdrucksformen umso eifriger darum bemüht ist, daß diese Dir als dem König gefallen –, dann soll wenigstens, wie Du einer bist, (auch) die Religion eine und die anbetende Verehrung eine sein.«¹²

Doch spätestens in der 9. Szene wird deutlich, dass diese vermeintliche Offenheit für eine für alle akzeptierfähige Religion die Wege einer vernunftgemäßen Herleitung des christlichen Dogmas nicht verlässt: »Auch die Araber und alle Weisen werden auf Grund dieser Überlegungen leicht einsehen: die Dreifaltigkeit ablehnen, bedeutet die göttliche Fruchtbarkeit und Schöpferkraft leugnen; und daß die Dreieinigkeit zugestehen die Absage an eine Vielheit und Mitteilhaberschaft von Göttern ist [...] In dem Sinn, wie die Araber und Juden die Dreieinigkeit ablehnen, muß sie gewiß von allen abgelehnt werden. Doch so, wie die Wahrheit der Dreieinigkeit soeben entfaltet wurde, muß sie von allen angenommen werden.«¹³

Die Gespräche, die »Petrus« und »Paulus« mit den Vertretern verschiedener Religionen führen – diese sind normalerweise als Länder- oder Ethnienvertreter benannt, nur der Jude tritt als solcher auf –, führen dazu, dass die unterschiedlichen Riten als auf eine einzige Religion hinweisend identifiziert werden – es ist dies die vernünftig nachgewiesene christliche Form der Gottesverehrung. In der abschließenden 19. Szene heißt es entsprechend:

»Es wurde also im Himmel der Vernunft auf die geschilderte Weise Eintracht unter den Religionen beschlossen. [...] Sie [die Weisen aller Religionen] sollten sich [...] in Jerusalem

10 NIKOLAUS von Kues, *Sichtung des Alkorans*, hg. von Ernst HOFFMANN, übers. von Paul NAUMANN, mit Anmerkungen von Gustav HÖLSCHER, Hamburg 1943, 77.

11 Ludwig HAGEMANN, *Christentum contra Islam – eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999, 69.

12 *De Pace Fidei – Die Toleranz – La tolleranza*. Ein Schauspiel von NIKOLAUS von Kues, hg. von Philipp STEGER, Brixen 2001, 28.

13 *De Pace Fidei* (wie Anm. 12), 66.

14 *De Pace Fidei* (wie Anm. 12), 118.

15 Vgl. Heike FRANKE, *Akbar und Ġahāngīr*. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild, Hamburg 2007, 73f.

16 Vgl. FRANKE, *Akbar und Ġahāngīr* (wie Anm. 15), 187.

17 Vgl. FRANKE, *Akbar und Ġahāngīr* (wie Anm. 15), 333.

als dem gemeinsamen Zentrum versammeln und im Namen aller den einen Glauben annehmen und auf diesem einen ewigen Frieden aufbauen, damit im Frieden der Schöpfer aller gepriesen werde, dem in Ewigkeit Lobpreis gebührt. Amen.«¹⁴

Nikolaus akzeptiert also die Faktizität der unterschiedlichen Religionen, aber unter dem Eindruck der osmanischen Einnahme Konstantinopels scheinen ihm das christliche Abendland und die von ihm damit verknüpfte Säkularität seiner Welt nur rettbar, wenn andere Religionen einschließlich der Hindus das eine Dach des Christentums als vernünftige Basis für einen Religions- und damit auch weltlichen Frieden zu ihrer Sache machen. So wie es bei Abaelard die Vernünftigkeit des christlichen Sittengesetzes war, die auch der antiker Philosophie der Stoa und des Epikureismus orientierte Gesprächspartner und der Jude akzeptieren konnten, ist es bei Ramon Lull und dem Cusaner die Vernünftigkeit des christlichen Dogmas. Ihnen allen muss attestiert werden, dass die kenntnisreiche Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Akteuren und ihren Traditionen erstaunlich unpolemisch ausfällt, obwohl insbesondere Lull und Nikolaus für ihre anti-islamische Haltung bekannt waren.

Indem somit den Religionen in fiktiven Szenarien Toleranz gegenüber dem Christentum suggeriert wird, eignet sich dies umso mehr als zivilreligiöses Bindeglied im säkularen Friedensanliegen.

5 Das *tauhid-i ilāhī* / *din ilahi* des Großmoguls Akbar (Indien, 16. Jh.)

Das 16. Jahrhundert führt uns nach Indien in das Reich des Großmoguls Akbar (1542-1605). Seit 1570 wurden am Hofe Akbars Gespräche durchgeführt, die Vertreter unterschiedlicher Religionen zusammenbrachten und nach einigen Jahren zu den berühmten Religionsdiskussionen führten, die Akbar mindestens im Europa des 19. und 20. Jh.s den Ruf des toleranten und multireligiös offenen Herrschers einbrachten. Diese Gespräche dienten auch der Pflege des traditionellen Images eines weisen und gerechten Herrschers, der seine Zeit mit Wissensanreicherung und Austausch zubringt.¹⁵

Einen den mittelalterlichen christlichen Projekten vergleichbaren Versuch aus nicht-christlicher Perspektive unternahm Akbar, als er auf dem Hintergrund von Islam, Christentum, Brahmanismus und Zoroastrismus eine neue Einheitsreligion namens *tauhid-i ilāhī* (»Bekenntnis der Einheit Gottes«) bzw. *din ilāhī* (»göttlicher Glaube«) zu stiften versuchte. Akbar nahm damit eine Richtung unter den muslimischen Gelehrten zur Kenntnis, die 1000 muslimische Jahre nach dem Tod Muhammads die Gültigkeit seiner Botschaft als erloschen erklärte und manche Kritik an Muhammads Lebensführung erhob. Es zeichnete sich eine Art chiliastischer Zerfaserungsstimmung ab. Akbar sah nun keinen Grund mehr, am Islam als Staatsreligion festzuhalten, und deklarierte 1582 eine neue multi-konfessionell orientierte Religion als verbindlich und sich selbst nach dem Vorbild eines mystischen Ordens zum obersten Sufi-Meister. Er wollte damit »sektiererische Streitereien« insbesondere zwischen den »72 Sekten des Islam und der Hindus« unterbinden und die »Regel des universalen Friedens« verbindlich machen.¹⁶ Als vereinigendes transzendentes Symbol wurde die Sonne gewählt, deren zentrale kultische Stellung seiner Ansicht nach allen Glaubensrichtungen plausibel erscheinen konnte. Dies führte zur Formel »Eine Sonne, ein Gott, ein Padischah«, die zugleich die Rolle Akbars nicht nur als Schöpfer eines neuen Glaubens, sondern auch als religiös legitimierten Herrscher und als Kulmination der Heilsvorstellungen aller Religionen symbolisierte.¹⁷

Das Projekt war ausdrücklich im Rahmen einer pragmatischen Integrationspolitik zur Sicherung der Macht in einem multireligiösen Staat angesiedelt, stand also unter der selben Motivation wie im 3. Jahrhundert v. Chr. die mutmaßliche Förderung des Buddhismus durch den nordindischen Kaiser Ashoka und sein »*Ashokadharmā*«. ¹⁸ Akbars Projekt, das von seinem Sohn Ġahāngīr (1569-1627) fortgeführt und vollendet wurde, scheiterte allerdings, der von ihm propagierte neue Glaube setzte sich nicht als Massenphänomen durch, zumal die Alkohol- und Opiumsucht Ġahāngīrs eine nachhaltige Durchsetzung dieser religiösen Herrschaftsideologie erschwerte. ¹⁹ Das Konzept des *tauḥīd-i ilāhī* folgte demselben Grundgedanken, der schon bei Ramon Lull und dem Cusaner beobachtet werden kann: es war die Inszenierung eines mutmaßlich vernünftigen und für alle einschichtigen Projektes durch einen einzelnen gestaltenden Denker um einer klar umrissenen politischen Funktion willen, im Dienste eines Staates, den Akbar mit Hilfe einer Reihe von Maßnahmen auf eine mehrere Religionen tolerierende und auf eine Einheitsreligion hinführende Säkularität hin umgestalten wollte. Es ging um religiöse Toleranz mit der Absicht der Übereinkunft um einer integrativen Funktion willen, ein Projekt, das dem des Preußenkönigs Friedrich Wilhelm III. strukturell ähnelte, als dieser um des religiösen – und säkularen – Friedens willen die beiden reformatorischen Flügel der Lutheraner und der Reformierten aus Anlass des 300. Jahrestages der Reformation 1817 zu einer evangelischen Unionskirche zusammenführte und sie aufforderte, gemeinsam Abendmahl unter Brechung des Brotes zu feiern. ²⁰ Das Projekt Akbars jedoch war durch die Kulmination religiöser und politischer Herrschaft in Personalunion und die gegenseitige Instrumentalisierung der beiden Bereiche geprägt. Unbotmäßigkeit im einen Bereich hatte Sanktionierung auch im anderen Bereich zur Folge.

Die Beispiele Akbar und Friedrich Wilhelm III. dürfen nicht überstrapaziert werden, denn hier wurde der Dialog nicht einmal fiktiv konstruiert, sondern es wurden hoheitliche Maßnahmen vollzogen: Die Säkularität des interreligiösen Konstruktes wurde durch die säkulare Trägerschaft des jeweiligen Projektes gewährleistet.

6 Das vernünftige Sittengesetz: Projekt Weltethos

In der Tradition Abaelards kann der Versuch von Hans Küng gesehen werden, die religiöse Menschheit bei gemeinsamen ethischen Grundwerten zu behaften, einem »Weltethos«, das ein ethisches »Minimum« über die Grenzen religiöser Traditionen hinaus anbietet. Das Projekt Küngs bietet ein »Orientierungswissen« in Gestalt einer wirtschaftlichen und politischen Analyse der Weltwirklichkeit und ihrer Probleme sowie einer möglichen Lösung, es schlägt eine theologisch-religionswissenschaftliche Analyse vor, die auf dem Weg über die These der Unausweichlichkeit des Religionsfriedens für den Weltfrieden zu einem ethischen Minimalkonzept gelangt. Zum einen wird der überreligiöse Charakter des Projektes im Sinne einer die Religionen übergreifenden Perspektive betont, zum anderen ein Anspruch über den Bereich religiös glaubender Menschen hinaus geltend gemacht. Ein wichtiges Anliegen ist, das »Weltethos« als möglichen Grundkonsens aller Religionen (und Kulturen) nachzuweisen und den Dialog insbesondere der drei monotheistischen Traditionen (»Triadik«) zu fördern. ²¹ Die »Vier unverrückbaren Weisungen« lauten:

- 1 Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben,
- 2 Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Weltwirtschaftsordnung,
- 3 Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit,
- 4 Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau.²²

Ungeachtet der Kritik, die gegenüber dem Projekt laut geworden ist – religionswissenschaftlich problematische Sicht der Religionen als korporativer Subjekte, Überbetonung des religiösen Anteils an Konfliktkonstellationen, Unterbearbeitung der kreativen Anteile des Konfliktiven und Disharmonischen –, sind hier zunächst die Strukturparallelen zu den anderen Projekten zu notieren. Das Anliegen des vernünftigen Sittengesetzes Abaelards wird hier ergänzt durch ein interreligiöses Gesamtunternehmen, das in seiner Dimension der Sache nach an das Projekt Akbars erinnert, wenn auch ohne die auf die Person Akbars und seines Sohnes bezogenen Aspekte der doppelten Legitimation religiöser und politischer Herrschaft. Auch wenn das Projekt inzwischen dank einer finanziell starken Trägerschaft breit verankert ist und stark mit dem Netzwerk der »abrahamischen Dialoge« verknüpft ist, haucht es gemeinsam mit den anderen Projekten die Inszenierung durch die eine Person Küng und die von Küng ausgehenden konzeptionellen Weichenstellungen, die durch Autoren wie Karl-Josef Kuschel und Martin Bauschke gestützt werden.²³ Das Projekt bezieht seine Plausibilität aus der direkten Verknüpfung mit der politischen Dimension. Sein Slogan lautete zunächst: »Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog«, und in aktueller Version: »Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen. Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen. Kein Dialog zwischen den Religionen ohne Grundlagenforschung in den Religionen«.²⁴

Das Projekt Weltethos²⁵ stellt den Zusammenhang Dialog und Säkularität programmatisch her, auch wenn konzeptionell umstritten ist, ob der so konstruierte Wirkungszusammenhang mehr als appellativ gedacht sein kann. Tatsächlich bewegt sich das Projekt Weltethos, selbst wenn es sich jetzt eines großen Umfeldes der Kooperation und einer breiten Aktivitätspalette erfreut, im Rahmen eines festgeprägten Theoriegefüges, das im perspektivischen Niveau nicht wesentlich über die ebenfalls kundigen und gelehrten, aber

18 Romila THAPAR, *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford 1963; Romila THAPAR, *A History of India*, Vol. 1, Harmondsworth (Penguin Books) 1966, 72-91; Ulrich SCHNEIDER, *Einführung in den Buddhismus*, Darmstadt 1980, 142-158.

19 Vgl. FRANKE, *Akbar und Gāhāngir* (wie Anm. 15), 260f.

20 Vgl. Hermann LÜBBE, Religion in kulturellen und politischen Modernisierungsprozessen – Zur Aufklärung über die Aufklärung, in: Christina v. BRAUN/Wilhelm GRÄB/Johannes ZACHHUBER (Hg.), *Säkularisierung – Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Berlin 2007, 43-59.

21 Hans KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990; *Erklärung zum Weltethos*. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, hg. von Hans KÜNG/Karl-Josef KUSCHEL, München 1993; *Weltfrieden durch Religionsfrieden*. Antworten aus den Weltreligionen, hg. von Hans KÜNG/Karl-Josef KUSCHEL, München 1993.

22 Vgl. *Erklärung zum Weltethos* (wie Anm. 21), 29-40.

23 Um genau diesen Eindruck der perspektivischen Monokultur zu vermeiden, wurden etwa in dem Band »Weltfrieden durch Religionsfrieden« »Antworten aus den Weltreligionen« gesammelt, die sich im Duktus des Weltethos-Denkens bewegen.

24 Der letztere Slogan lag dem Buch »Projekt Weltethos« zugrunde, während der erstere als widmendes Motto der späteren Buchveröffentlichungen dient.

25 Zur Kritik des Projektes vgl. Hans KESSLER, Problemaufriß: Das Natur- und Selbstverhältnis der Moderne und das Problem eines ökologischen Weltethos, in: *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, hg. v. DEMS., Darmstadt 1996, 1-32, bes. 16-18; Michael WELKER, Gutgemeint – aber ein Fehlschlag. Hans Küngs »Projekt Weltethos«, in: *Evangelische Kommentare* 6 (1993) 354-356; Michael WELKER, Autoritäre Religion. Replik auf Hans Küng, in: *Evangelische Kommentare* 9 (1993) 528f.

eindimensionalen Konstruktionen aus dem 11. bis 15. Jahrhundert hinausgeht. Es verarbeitet aber auf spezifische Weise, dass interreligiöser Dialog immer schon als solcher an der Säkularität partizipiert und zu ihr in einem wechselseitigen Prägungsverhältnis steht und nicht von außen etwas zu ihr beiträgt.

7 Fazit

An den skizzierten Projekten lässt sich ablesen, dass das Unternehmen des interreligiösen Dialogs, im hier behandelten Falle des aus einer Hand inszenierten und konstruierten Dialogs, konzeptionell oder realpolitisch nicht etwa Säkularität behindert oder beeinträchtigt, sondern im Gegenteil sie affirmiert, auch ohne dies ausdrücklich zum Programm zu machen: Im Rahmen dieser affirmativen Dynamik kann er unterschiedlich direkte Formen der sozialen und politischen Programmatik entwerfen und verfolgen, aber selbst wenn er eine dezidiert religiöse Konzeption verfolgt, ist dies eine Methode der Säkularitätsgestaltung im Gestus der angeblichen Verweigerung gegenüber dem Säkularen. Der interreligiöse Dialog lebt von seiner inszenierenden Gestaltung und Konstruktion von der Art, wie sie hier vorgestellt wurde, oder von der nachträglichen interessegeleiteten Interpretation und Lesung eines wie auch immer gestalteten Dialogs mit der Absicht, diesen als Erfolg in die Geschichte einzuschreiben oder als gescheitert zu erklären – d. h. ein Dialog, der gelingen und zum Projekt der Säkularität produktiv beitragen soll, lebt vom guten Willen seiner Interpreten.

Wenn ich einen Begriff von Säkularität unterlege, der jenseits der Stürme der Aufklärung die Akzeptanz dessen meint, »was es in der Welt gibt«, ohne eine Dominanz des Religiösen oder eine Dominanz des das Religiöse zurückdrängen wollenden »Weltlichen«, das dann wiederum zu definieren wäre²⁶, wenn ich also von einer solchen Definition ausgehe, in der geschehen darf, was geschieht, hat der interreligiöse Dialog eine mehrfache Rolle:

- ♦ Er ist zum einen ein unabdingbarer Bestandteil von Säkularität, und zwar in einer noch einmal deutlich prägnanteren und offenkundigeren Weise als Religionen und Religiosität. Der Dialog ist eine der Maßnahmen von Religionen, in die Säkularität einzutreten und sich ihr nicht zu verweigern.
- ♦ Er gestaltet die Säkularität kritisch mit und trägt zu *ihrer* Dialog- und allgemeinen Kommunikationsfähigkeit bei.
- ♦ Die innerreligiöse Verständigungsdynamik ist unter dem Gesichtspunkt einer Verhältnisgestaltung zur Säkularität zwar auch integraler Bestandteil des Dialogs, aber in diesem Gefüge erst zweitrangig nach der extrovertierten Dimension, d. h. nach dem Anliegen, gemeinsam mit ethischer Option an die allgemeine Öffentlichkeit zu treten.

Dies ist der Grund dafür, dass z. B. in den mittelalterlichen Projekten auch unabhängig von dem evtl. nicht vorhandenen Wohlwollen der Autoren gegenüber den anderen religiösen Traditionen das säkulare Anliegen eine vollgültige Legitimation und Plausibilität der Unternehmungen begründete und Ramon Lull und den Cusaner geradezu dazu nötigte, auch den von ihnen aus unterschiedlichen Gründen missbilligten Islam ohne polemische Leidenschaft in den Dialog einzubeziehen.

Insofern ist der interreligiöse Dialog Bestandteil der Säkularität, also eines gesellschaftlichen Miteinanders jenseits von Säkularisierung als Prozess und jenseits von Säkularismus, er lebt von ihr und arbeitet ihr kritisch zu, ohne völlig in ihr aufzugehen und ohne dass darüber der Dialog des Religiösen und die Verständigung über religiöse Identitäten ihre Wertigkeit verlören oder gar untergingen.

Zusammenfassung

Vom Mittelalter bis in die Gegenwart hinein hat es zahlreiche Inszenierungen des interreligiösen Dialogs gegeben: Werke von Peter Abaelard, Ramon Lull, Nicolaus von Cues, die Projekte des indischen Großmoghuls Akbar, die preußische Union von Friedrich Wilhelm III., das Projekt Weltethos Hans Küngs u. a. Diese Projekte galten je auf unterschiedliche Weise der Gestaltung der Säkularität und dem Ziel von Frieden, Integration und Verständigung, auch wenn ihre Initiatoren im Einzelnen möglicherweise Vorurteile und innere Barrieren zu überwinden hatten. Sie zeigen auch, dass interreligiöser Dialog ein Topos der Inszenierung, der gut gemeinten Interpretation und der wohlwollenden Konstruktion ist, um Gutes bewirken zu können.

Abstract

From medieval times up to the present there have been numerous stagings of interreligious dialogue: works by Peter Abelard, Raymond Lull, Nicholas of Cusa, the projects of the Indian Great Mughal Akbar, the Prussian Union of Frederick William III, the global ethics project of Hans Küng and others. These projects, each in its own way, pertained to the shaping of secularity and to the goals of peace, integration and understanding, even if their initiators might have had to overcome biases and inner obstacles in particular cases. They also show that interreligious dialogue is a topos of staging, of well-meant interpretation and of benevolent construction in order to be able to do good.

26 Vgl. hierzu insbesondere den einleitenden Teil des Aufsatzes von Richard SCHRÖDER, *Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs*, in: v. BRAUN / GRÄB / ZACHHUBER, *Säkularisierung* (wie Anm. 20), 61-73.