

Hindus – Heiden – Sarazenen

Religionswissenschaftliche Anmerkungen zur Geschichte des interreligiösen Dialogs

Yan Suarsana

A. Einführung

Wagt man einen Blick in die Tiefen der Vergangenheit, so kommt man nicht umhin festzustellen, dass ernsthaftere Bemühungen um einen inhaltlichen Austausch zwischen solchen geistesgeschichtlichen Traditionen, die wir heute als Religionen bezeichnen würden, in vormoderner Zeit eher rar gesät sind.¹ Dies liegt gewiss zu einem Gutteil an dem Umstand, dass sich das Weltwissen der jeweiligen Zeitgenossen in der Regel auf das sie unmittelbar umgebende gesellschaftliche Umfeld beschränkte. Denn auch weitblickendere Geister hatten selten das Privileg, umfassendere Kenntnisse von der Welt jenseits ihres kontextuellen Sichtfeldes zu erlangen – einer Welt, die uns heute – dank des Vorhandenseins einer globalen medialen Infrastruktur – jederzeit zugänglich ist. Als weiterer (und gleichermaßen entscheidender) Punkt lässt sich jedoch anführen, dass ein ‚echter‘ interreligiöser Dialog im heutigen Sinne auch deswegen nicht möglich war, weil die Kategorien und Plausibilitätsmuster, die unser heutiges Konzept des theologischen Gesprächs zwischen den verschiedenen Religionen der Welt konstituieren, substantiell von der Globalität unserer (Denk-)Welt geprägt sind und sich daher von den Konzeptionierungen früherer Kontexte, die nicht als in diesem Sinne global oder globalisiert gelten können, fundamental unterscheiden. Während der heutige Dialog zwischen den verschiedenen (Welt-)Religionen also auf konzeptuellen Grundlagen geführt wird, die von allen Beteiligten gleichermaßen als zumindest anknüpfungsfähig empfunden werden, so lässt sich argumentieren, dass dies für frühere Zeiten eben nur zum Teil oder (je weiter man zurückgeht) auch gar nicht der Fall gewesen ist, weil die fehlende Basis eines gemeinsamen, globalen Diskurses eine Verständigung erschwert, wenn nicht gar unmöglich gemacht hat.

In diesem Sinne soll in dem vorliegenden Aufsatz die These aufgestellt werden, dass der interreligiöse Dialog – und mithin die Figur des Interreligiösen – im heutigen Sinne erst mit dem Aufkommen eines globalen, alle Regionen dieser Welt umfassenden, Diskurses um die Beschaffenheit ebendieser Welt möglich war,

¹ Vgl. ULRICH DEHN, *Annäherungen an Religion. Religionswissenschaftliche Erwägungen und interreligiöser Dialog*, Berlin 2014, 71f.

und zwar, nachdem zentrale Konzepte und Kategorien, die diesen Dialog heute strukturieren, eine globale Ausbreitung auch und gerade in jenen Kontexten erfahren haben, die heute als Religionen diesen Austausch maßgeblich tragen. Damit möchte ich das Konzept des Interreligiösen an die Forschungsdebatte um die Globalgeschichte der Religion anbinden, deren zentrale These darin besteht, dass sie den heutigen globalen Religionsbegriff als ein Produkt der kolonialen Epoche, also des (späten) 18. und 19. Jahrhunderts, begreift, welches die unterschiedlichen kulturellen Kontexte diesbezüglich einer uniformierenden konzeptuellen Umwälzung unterzog, sodass sie uns heute als vergleichbare Größen im Sinne verschiedener Weltreligionen erscheinen.²

Zu diesem Zweck soll zunächst ein Überblick über die Debatte um den globalen Religionsbegriff der Kolonialzeit geliefert werden. Anschließend sollen die Anfänge des interreligiösen Dialogs im heutigen Sinne in diesem Kontext verortet werden, und zwar in Gestalt des 1893 in Chicago abgehaltenen Weltparlaments der Religionen, das gewissermaßen als Bündelung der religionsbezogenen Debatten des langen 19. Jahrhunderts angesehen werden kann. Die Ergebnisse dieses Teils möchte ich zuletzt noch mit zwei Beispielen kontrastieren, die häufig als Vorläufer des heutigen interreligiösen Gesprächs angeführt werden, und zwar *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen* von Ramon Lull (1232–1316) sowie *Der Friede im Glauben* des Nikolaus von Kues (1401–1464). Anhand dieser beiden (spät-)mittelalterlichen Werke möchte ich die zuvor ausgebreitete These sozusagen einer kleinen Überprüfung unterziehen, um der Frage nachzugehen, ob (und ggf. inwiefern) diese Texte auch heute noch als fruchtbare Erkenntnisquelle für den interreligiösen Dialog dienen können.

B. Der globale Religionsbegriff der Kolonialzeit

Es kann als die Grundannahme einer kulturwissenschaftlich argumentierenden Globalgeschichte gelten, dass sie ihre Gegenstände nicht im Sinne historischer Ideen oder analytischer Kategorien in den Blick nimmt, sondern diese vielmehr ausschließlich als „historische Konstrukte, die vom jeweiligen Thema und Kontext abhängen“³, versteht. Entitäten historischer Diskurse, etwa Nation, Kultur oder

² Vgl. bspw. TOMOKO MASUZAWA, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago/London 2005; CHRISTOPHER A. BAYLY, *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914*, Frankfurt a.M./New York 2008, 400–450; MICHAEL BERGUNDER, Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, *ZfR* 19/1–2 (2011) 3–55; YAN SUARSANA, Postkoloniale Theorie und Religionsgeschichte. Implikationen eines konsequent-historischen Religionsverständnisses für Religionswissenschaft und Theologie, *ZMiss* 2–3 (2019) 188–209.

³ SEBASTIAN CONRAD/SHALINI RANDERIA, Geteilte Geschichten. Europa in einer postkolonialen Welt, in: Sebastian Conrad/Shalini Randeria/Regina Röhmlid (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M./New York 2013, 32–70, hier 40.

Religion, werden dabei nicht als vorgängig gegebene Größen angesehen, die den historischen Kontext gewissermaßen *von außen* strukturieren; vielmehr handelt es sich bei diesen Entitäten um Produkte historischer Aushandlungsprozesse, die ihrerseits auf den geschichtlichen Kontext zurückwirken. Ein Konzept wie Nation besitzt daher keine ahistorische Essenz, sondern ist stets das Ergebnis ganz konkreter, kontingenter historischer Debatten, die seinen Charakter beständig neu aushandeln. Als eine weitere konzeptuelle Basis der Globalgeschichte ist außerdem die Annahme zu werten, dass der europäische Imperialismus seit dem späten 18. Jahrhundert einen globalen historischen Diskurs initiiert hat, indem erstmals in der Weltgeschichte konzeptuelle Sichtweisen auf die äußere Wirklichkeit zunehmend auf einer weltweiten Bühne debattiert und ausgehandelt wurden. Diese spätestens mit dem 19. Jahrhundert einsetzende Verflechtung der Welt bildet „den Ausgangspunkt eines transnationalen Geschichtsbildes“⁴ und wird von Sebastian Conrad und Shalini Randeria als „komplexes Geflecht von ‚geteilten Geschichten‘ beschrieben“⁵.

„Der Begriff oszilliert zwischen den Konnotationen, die im Englischen als *shared* und *divided* wiedergegeben werden [...]. Einerseits kann man die Entstehung und Entwicklung der modernen Welt als ‚gemeinsame Geschichte‘ lesen, in der verschiedene Kulturen und Gesellschaften eine Reihe zentraler Erfahrungen teilten und durch ihre Interaktion und Interdependenz die moderne Welt gemeinsam konstituierten. Andererseits brachte die zunehmende Zirkulation von Gütern, Menschen und Ideen nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern zugleich Abgrenzungen hervor [...].“⁶

Die Abgrenzungsbewegungen markierten das Bedürfnis, sich in der eben erst entdeckten, globalisierten Welt neu zu verorten und das Eigene in Form von klar lokalisierbaren Identitäten gegen das Fremde, Fremdartige und Unbekannte abzustecken. Diese Dichotomie zeigt sich nicht allein in den politischen Auseinandersetzungen, etwa im Zuge der kolonialen Konflikte, sondern ist ebenso eingeschrieben in die zentralen weltanschaulichen oder wissenschaftlichen Kategorien, die der globale Diskurs des 19. Jahrhunderts entweder neu hervorgebracht oder aus älteren Konzepten abgeleitet hatte. Vor diesem Hintergrund ist plausibel, dass das koloniale Zeitalter als Beginn der modernen Globalisierung einen tiefgreifenden Wandel bezüglich der Art und Weise, wie Menschen in allen Kontexten der Welt auf die sie umgebende Wirklichkeit blicken, initiiert hat – ein Prozess, der die Grundlage für unser heutiges Weltwissen und die darin verankerten Identitäten gelegt hat.

Neben Begriffen wie Nation oder Kultur stellt das moderne Konzept der Religion einen geradezu prototypischen Ort dar, um die zunehmende Uniformierung – bei zeitgleicher Dichotomisierung – zentraler Kategorien des Denkens im 19. Jahrhundert zu illustrieren, deren Auswirkungen auf die einzelnen Kontexte

⁴ Ebd., 39.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

freilich oftmals äußerst handfester Natur waren. Der Ausdruck *religio*/Religion löste sich spätestens ab der Mitte des 17. Jahrhundert bei einzelnen Autoren der Frühaufklärung wie etwa John Locke (1632–1704) oder Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) allmählich (wenn auch nicht systematisch) von seinem im Sinne von Konfession verstandenen Gebrauch im 16. Jahrhundert.⁷ Systematischere Verwendung fand der Ausdruck schließlich in der Philosophie der Aufklärung und des Idealismus, etwa in Humes *Dialoge über natürliche Religion* (1779), Kants *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793/94) oder Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1832). Dieser zunächst auf einen engeren Kreis europäischer Gelehrter begrenzte Diskurs zeitigte seine Wirkung in der Folgezeit zum einen durch seine Aufnahme im kolonialen Kontext, etwa in Indien, was alsbald zu einer *Globalisierung* der Debatte führen sollte; zum anderen in der kritischen Auseinandersetzung durch Vertreter der Romantik, allen voran Friedrich Schleiermacher (1768–1834), der – in Abgrenzung zu der vor allem von Kant geprägten Idee der Vernunftreligion – einen *innerlichen* Religionsbegriff konzipierte, der ab der Mitte des 19. Jahrhunderts ebenfalls den globalen/kolonialen Diskurs erobern sollte. Diese Prozesse kulminierten zum dritten in dem allgemeinen Bewusstsein der *Historizität* von Religion in dem Sinne, dass die alte Unterscheidung zwischen *religio vera* und *falsa* zunehmend der Idee weichen musste, dass es an allen Orten der Welt Religionen gab, die sich durch ihren geschichtlichen, im jeweiligen Kontext gewachsenen Charakter in ihrem Erscheinungsbild unterschieden.

(1) In Indien war es zunächst der aus einer einflussreichen brahmanischen Familie stammende Rammohan Roy (1772–1833), der in der Rezeption von Gedanken gut der englischen Aufklärung und des Deismus sowie in Auseinandersetzung mit Missionaren der *Baptist Missionary Society* die „Vorstellung einer ursprünglichen, natürlichen Religion aufgenommen und ein eigenes Verständnis von Hinduismus entwickelt [hat], das sich als ausgesprochen einflussreich erweisen sollte“⁸: Der von Roy initiierte Diskurs über den Hinduismus als eine Weltreligion bzw. die Religion Indiens fand im Verlauf des 19. und frühen 20. Jahrhundert zumindest formell seine Entsprechung in verschiedenen Varianten in praktisch allen Kontexten der kolonialen Welt (einschließlich des europäischen)⁹ und sorgte dafür, dass sich eine weltweite Debatte um die Natur und den Stellenwert von Religion als einer Kategorie *sui generis* etablieren konnte, die im Prinzip bis heute anhält. In allen Regionen der Erde konstituierten sich Gruppierungen unterschiedlichster

⁷ Vgl. ERNST FEIL, *Religio*. Dritter Band. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert, Göttingen 2001, 410–471.

⁸ ANDREAS NEHRING, *Zwischen Monismus und Monotheismus. Hinduismus und indische Aneignungen des Religionsbegriffs. Ein poststrukturalistischer Versuch*, in: Christoph Schwöbel (Hg.), *Gott – Götter – Götzen*, Leipzig 2013, 792–821, hier 803.

⁹ Vgl. etwa MASUZAWA, *The Invention of World Religions* (s. Anm. 2), 107–308, die die Komplexität des Diskurses auch und besonders bezüglich der zunächst umstrittenen Etablierung des Islams als einer Weltreligion anschaulich nachzeichnet.

Couleur als Religionen und demonstrierten damit das oben ausgeführte Paradox der ‚geteilten Geschichte‘: Zum einen, weil die verschiedenen Kontexte durch ihre gemeinsame Konzeptionalisierung als Religion auf einer globalen Ebene vergleichbar und strukturell ähnlich wurden; zum anderen, weil die neue Kategorie – ebenso wie etwa die der Nation – zu einem zentralen Ort der Identitätsbildung avancierte, mit deren Hilfe sich die eine Religion, etwa der Hinduismus, von den anderen, etwa dem Christentum oder dem Islam, abgrenzen konnte.

(2) Neben der Globalisierung einer universalen Kategorie der Religion lässt sich ein zweiter Aspekt der ‚Verschiebung‘ von älteren europäischen Verwendungsweisen identifizieren. Dieser liegt wie gesagt in dem Widerspruch begründet, den der protestantische Theologe Schleiermacher am Ende des 18. Jahrhunderts gegen den Religionsbegriff der Aufklärungsphilosophie eingelegt hatte. In Abgrenzung zu Kant, der Religion letztlich als einen „Ableger“¹⁰ der menschlichen Moral verstanden hatte, suchte Schleiermacher in seinen *Reden* nun die „Eigenwürde der Religion“¹¹ zu bewahren, indem er sie als „ein wie der Metaphysik so auch der Moral gegenüber völlig selbstständiges anthropologisches Phänomen“¹² konzipierte:

„Denn was sind doch diese [metaphysischen und scholastischen] Lehrgebäude für sich betrachtet anders, als Kunstwerke des berechnenden Verstandes [...]; Warum betrachtet Ihr nicht das religiöse Leben selbst? Jene frommen Erhebungen des Gemüts vorzüglich, in welchen alle anderen Euch sonst bekannten Tätigkeiten zurückgedrängt oder fast aufgehoben sind, und die ganze Seele aufgelöst in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen und ihrer Gemeinschaft mit ihm? Denn in solchen Augenblicken offenbart sich ursprünglich und anschaulich die Gesinnung, welche zu verachten Ihr vorgebt.“¹³

„Dass [also] die Frömmigkeit aus dem Inneren jeder besseren Seele notwendig von selbst entspringt, dass ihr eine eigene Provinz im Gemüt angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht [...]; das ist es, was ich behaupte [...].“¹⁴

Seinen kaum zu unterschätzenden Einfluss entfaltete dieses subjektive, dem Verstand prinzipiell enthobene Konzept von Religion ab der Mitte des 19. Jahrhunderts, und zwar im Rahmen des sogenannten Materialismustreits.¹⁵ Dieser hatte sich an dem Anspruch verschiedener Vertreter der sich etablierenden Naturwissenschaften entzündet, nicht allein die äußerliche, materielle Welt mit den neuen Methoden erklären zu können. Vielmehr verkündeten prominente Wissenschaftler

¹⁰ ULRICH BARTH, *Aufgeklärter Protestantismus*. Tübingen 2004, 272.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. 1799 | 1806 | 182. Studienausgabe, hrsg. von Nikolaus Peter/Frank Bestebreurtje/Anna Büsching, Zürich 2012, 23. Ich zitiere hier aus der vor allem im 19. Jahrhundert breit rezipierten 3. Auflage.

¹⁴ Ebd., 30.

¹⁵ Vgl. MICHAEL BERGUNDER, „Religion“ and „Science“ within a Global Religious History, *Aries* 16 (2016) 86–141, hier 88–93.

wie der Zoologe und Geologe Carl Vogt (1817–1895), dass auch „alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelenthätigkeiten begreifen, nur Funktionen der Gehirnssubstanz sind; oder, um mich einigermaßen grob hier auszudrücken: daß die Gedanken in demselben Verhältniß etwa zu dem Gehirne stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren.“¹⁶ Demgegenüber hielt Vogt die Vorstellung von der Seele als „immaterielles, von dem Körper trennbares Princip“¹⁷ für einen „Trick der Theologen [...] die auf diese Weise versucht hätten, ihr Arbeitsfeld zu sichern.“¹⁸ Im akademischen Kontext reagierte man in der Folgezeit auf zweifache Weise auf diese Herausforderung.¹⁹ Zunächst (re-)konstituierte sich die Philosophie – und mit ihr schließlich die später als Geisteswissenschaften bezeichneten Disziplinen – entlang der Demarkationslinie, die 1866 von Friedrich Albert Lange (1828–1875), dem „Apostel des Kantischen Weltanschauung“²⁰, gegenüber ausufernden Ansprüchen des naturwissenschaftlichen Weltbilds geltend gemacht wurde:

„[E]in absolut festes, von uns unabhängiges und doch von uns erkanntes Dasein – eine solche Wirklichkeit giebt es nicht und kann es nicht geben, da sich der synthetische, schaffende Factor unserer Erkenntnis in der That bis in die ersten Sinneseindrücke und bis in die Elemente der Logik hinein erstreckt. Die Welt ist nicht nur *Vorstellung*, sondern auch unsre Vorstellung [...]“²¹

Und während „[a]lle Naturwissenschaft [...] analytisch [ist] und [...] beim Einzelnen [weilt]“²², so komme „die Aufgabe, Harmonie in den Erscheinungen zu schaffen und das gegebene Mannigfaltige zur Einheit zu binden, [...] nicht nur den synthetischen Faktoren der *Erfahrung* zu, sondern auch denen der [metaphysischen] *Speculation*.“²³ Doch

„[s]o weit auch die umgestaltende Wirkung [dieser] psychischen Synthesis bis in unsre elementarsten Vorstellungen von Dingen, von einem Objekt herabreicht, so haben wir doch die Ueberzeugung, dass diesen Vorstellungen und der aus ihnen erwachsenden Welt etwas zu Grunde liegt, das nicht aus uns selbst stammt. Diese Ueberzeugung stützt sich wesentlich darauf, dass wir zwischen den Dingen nicht nur einen *Zusammenhang* entdecken, der ja eben der Plan sein könnte, nach dem wir sie entworfen haben, sondern auch ein *Zusammenwirken*, welches unbekümmert um unser Denken seinen Weg

¹⁶ Zitiert nach: ANNETTE WITTKAU–HORGBY, *Materialismus. Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1998, 85.

¹⁷ Zitiert nach: ebd., 86.

¹⁸ Zitiert nach: ebd.

¹⁹ Vgl. BERGUNDER, „Religion“ and „Science“ (s. Anm. 15).

²⁰ HERMANN COHEN, *Biographisches Vorwort*, in: Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn/Leipzig 41887, V–XIII, hier VIII.

²¹ FRIEDRICH ALBERT LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn/Leipzig 41887, 822f.

²² Ebd., 826.

²³ Ebd., 823.

geht, und welches uns selbst ergreift und seinen Gesetzen unterwirft. [...] Wir haben [also] in den Naturgesetzen nicht nur Gesetze unsres Erkennens vor uns, sondern auch Zeugnisse eines Andern, einer Macht, die uns bald zwingt, bald sich von uns beherrschten lässt.“²⁴

In der Theologie (und den sich in diesen Debatten formierenden Religionswissenschaften) erfolgte die Abwehr naturwissenschaftlicher Ansprüche auf die Sphäre des Geistigen dadurch, dass der zu Beginn des 19. Jahrhunderts von Schleiermacher formulierte subjektive Religionsbegriff nun im Kontext der neukantianischen Grenzziehung positioniert wurde. Prägend wirkte hier auch der Diskurs der (protestantischen²⁵) liberalen Theologie, deren Vertreter den neuen, universalen Religionsbegriff umfassend in ihre Theorien integrierten. So konstatierte etwa Martin Rade (1857–1940) am Ende des Jahrhunderts:

„Die Naturwissenschaft [...] hält sich an das Einzelne der Erscheinungswelt. Davon geht sie aus. Auf die Summe der Beobachtungen baut sie ihre Erkenntnisse, davon abstrahiert sie ihre Gesetze. [...] Dagegen Religion hat ihre Tendenz aufs Ganze. [...] Kein Stäublein der geschaffenen Welt, daß sie nicht zu diesem Weltganzen in dienende Beziehung setzte. Keine Regung und Bewegung im Verlaufe der Zeiten, die der Glaube nicht in das nie ermüdende, nichts auslassende Regiment Gottes einordnete.“²⁶

Auf ähnlicher Basis beschrieb Ernst Troeltsch (1865–1923) den Ausweg aus der Bedrohung der Theologie durch die Naturwissenschaften:

„Wir müssen nur lernen, die Religion immer liebevoller, immer freier von doktrinären, rationalistischen und systematisierenden Voraussetzungen zu betrachten [...]. Dann enthüllt sich uns als tiefster Kern der religiösen Geschichte der Menschheit ein nicht weiter zu analysierendes Erlebnis, ein letztes Urphänomen, das ähnlich wie das sittliche Urteil und die künstlerische Anschauung eine einfache letzte Tatsache des Seelenlebens, von beiden aber ganz charakteristisch verschieden ist.“²⁷

Diese Grenzziehung zwischen innerlicher, subjektiver religiöser Erfahrung und rationalem Wissen fand parallel dazu auch in der frühen Religionswissenschaft, deren Wurzeln ja zum Teil selbst in der liberalen Theologie liegen, breite Anwendung – eine Prägung, die das Fach bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts charakterisieren sollte.²⁸ So verstand bereits Friedrich Max Müller (1823–1900), der

²⁴ LANGE, Geschichte (s. Anm. 21), 825.

²⁵ Die katholische Theologie reagierte erst zeitlich verzögert auf den globalen Diskurs der (innerlichen) Religion. Prominent ist hier bspw. Karl Rahner (1904–1984) zu nennen. Vgl. etwa KARL RAHNER, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Ulrich Dehn (Hg.), Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, Frankfurt a.M. 2008, 75–96.

²⁶ MARTIN RADE, Die Religion im modernen Geistesleben, Freiburg/Leipzig/Tübingen 1898, 24f.

²⁷ ERNST TROELTSCH, Christentum und Religionsgeschichte, in: ders., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften 2), Tübingen 1913, 328–363, hier 339.

²⁸ Exemplarisch erkennbar etwa bei Rudolf Otto (1869–1937) oder Mircea Eliade (1907–1986).

gemeinhin als Vater der Religionswissenschaft gilt, die ursprüngliche Gottesschau, die er bei den alten Indern verkörpert zu finden glaubte, nicht nur im Sinne einer bloßen Erkenntnis des „allumfassende[n] Aether[s], nein enger und wärmer, als wäre es, wie sie es nannten, der Aether im eigenen Herzen: vielleicht das ‚stille, sanfte Sausen‘, das einst Elia hörte“²⁹. Solche Tendenzen lassen sich auch bei anderen frühen Vertretern der Religionswissenschaft nachweisen, etwa bei Edward Burnett Tylor (1832–1917), der sein Konzept des Animismus als intuitives Grundprinzip menschlicher Erkenntnis gegen ein ausschließlich materialistisches Weltbild in Stellung brachte.³⁰

Indes war es der zunehmend engeren diskursiven Verflochtenheit der globalen, kolonialen Welt zu verdanken, dass diese Wiederentdeckung des schleiermacher'schen Konzepts nicht auf Europa beschränkt blieb; vielmehr sorgte der zum Teil intensive Austausch europäischer Wissenschaftler mit Vertretern verschiedener Religionsgemeinschaften in aller Welt dazu, dass beide Seiten sich den neuen Begriff in einem wechselseitigen Aushandlungsprozess aneigneten und damit das globale Konzept Religion nachhaltig prägten. Als prominentes Beispiel kann hier der bengalische Gelehrte Vivekānanda (1863–1902) gelten, der auch persönlich mit europäischen Orientalisten wie Müller oder Paul Deussen (1845–1919) befreundet war. In zahlreichen seiner Texte und Vorträge vertrat er die These, „dass Religion nicht auf äußeren Glaubensaussagen beruht, sondern vielmehr eine Sache der inneren Erfahrung“³¹ sei. So

„basiert die verstandesmäßige Argumentation [...] auf Fakten, die den Sinnen evident sind. Dagegen hat Religion nichts mit den Sinnen zu tun. [...] Wir müssen [daher] die Erkenntnis der Sinne überwinden. Alle großen Propheten und Seher beanspruchten, ‚Gott geschaut‘ zu haben – mit anderen Worten: sie hatten eine direkte Erfahrung. Es gibt keine Erkenntnis ohne [diese] Erfahrung, und [jeder] Mensch muss Gott in seiner eigenen Seele schauen.“³²

(3) Die Geschichtlichkeit der Religion, die freilich schon bei Hegel, spätestens aber mit der „Entdeckung der Religionsgeschichte“³³ durch die Etablierung des globalen Religionsdiskurses im Zuge des Kolonialismus ‚offensichtlich‘ geworden war, erhielt durch die Adaption des innerlichen Religionsbegriffs durch Vertreter

²⁹ FRIEDRICH MAX MÜLLER, Vorlesungen über den Ursprung der Religion. Mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens, Straßburg 1881, 357.

³⁰ Vgl. HANS GERHARD KIPPENBERG, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, 93.

³¹ „[...] that religion does not rest on external assertions of faith but is rather a matter of internal experience [...].“ BERGUNDER, „Religion“ and „Science“ (s. Anm. 15), 110.

³² „Intellectual reasoning is based on facts evident to the senses. Now religion has nothing to do with the senses. The agnostics say they cannot know God, and rightly, for they have exhausted the limits of their senses and yet get no further in knowledge of God. [...] [W]e have to go beyond the knowledge of the senses. All great prophets and seers claim to have ‚seen God‘, that is to say, they have had direct experience. There is no knowledge without experience, and man has to see God in his own soul.“ Zitiert nach: ebd., 111.

³³ KIPPENBERG, Die Entdeckung der Religionsgeschichte (s. Anm. 30).

der verschiedenen religiösen Kontexte insofern zusätzlich an Plausibilität, als die verschiedenen Religionen als historische Manifestationen des Religiösen, das in seiner letztgültigen Form gänzlich im menschlichen Individuum angesiedelt war, gedeutet werden konnte. Und umgekehrt diente die ‚Verinnerlichung‘ des Religionsbegriffs der christlichen Theologie auch dazu, der Herausforderung durch die historische Äquivalentsetzung des Christentums mit anderen Religionen Herr zu werden, die zuweilen als noch bedrohlicher für den Absolutheitsanspruch der christlichen Religion angesehen wurde als die Naturwissenschaften. Exemplarisch soll hier nochmals Ernst Troeltsch herangezogen werden, der diese diskursive Entwicklung in seinem Denken geradezu prototypisch illustriert. Dieser führte als Grund für die gegenwärtige ‚Zersetzung der kirchlichen Religion‘³⁴ zwei zentrale Ursachen an, und zwar in Gestalt der ‚mathematisch-mechanische[n] Naturwissenschaft und [der] kritisch vergleichende[n] Geschichtswissenschaft‘³⁵, die beide zu einer ‚ungeheure[n] Veränderung des Welt- und Geschichtsbildes‘³⁶ geführt hätten. Besonders letztere habe ‚den christlichen Glauben vor ganz neue Probleme gestellt, und die Entstehung einer vergleichenden Religionsgeschichte ist es, die ihn im Grund zutiefst erschüttert hat‘³⁷. Dabei habe die durch ‚konkrete, philologisch-historische Methoden‘³⁸ abgesicherte Historiographie ‚die anderen großen Religionen der alten Welt mit ihren analogen theologischen Lehren‘³⁹ dem Christentum beigeordnet und der christlichen Welt ‚eine unermeßliche ‚heidnische‘ Welt in den neu dem Verkehr erschlossenen und von vielbewundernten Reisebeschreibungen dargestellten Erdteilen‘⁴⁰ eröffnet. Die Auflösung der von Troeltsch konstatierten Krisis der christlichen Religion entwirft dieser nun in Form einer ‚doppelten Strategie‘: Zur Zurückweisung naturwissenschaftlicher Ansprüche rekurriert er dabei, wie im letzten Abschnitt gezeigt, auf das Modell der innerlichen Religiosität im Gegensatz zur Rationalität der Wissenschaft; diese Vorgehensweise kombiniert er damit, dass er die Absolutheit des Christentums gegenüber den neu ‚entdeckten‘ Religionen nicht dogmatisch, sondern unter Verweis auf die ‚echte Innerlichkeit‘ der christlichen Religion zu sichern bestrebt ist: Zwar

„bilden die Religionen eine im Ganzen aufsteigende Einheit und ist eine allgemeine Tendenz erkennbar, die auf die zunehmende Vergeistigung, Verinnerlichung, Versittlichung und Individualisierung [...] gerichtet ist. [...] Durch Ablösung von den Naturerscheinungen vergeistigt [diese Tendenz] die Gottheiten bis zum Untergang aller Einzelgötter in einem göttlichen Allwesen, in dem sie Formen seines Wirkens sind [...]. Nur eine Religion hat den Bann der Naturreligion völlig durchbrochen und

³⁴ TROELTSCH, Christentum und Religionsgeschichte (s. Anm. 27), 328.

³⁵ Ebd., 331.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 333.

³⁸ Ebd., 335.

³⁹ Ebd., 334.

⁴⁰ Ebd.

steht insofern einzigartig da [...]. Indem es nicht bloß vom Leid der Endlichkeit und dem Druck der Natur erlöst, sondern vor allem von dem Trotz und der Verzagttheit des menschlichen Herzens [...], ist es eine Erlösungsreligion höherer Ordnung [...]. Durch diesen prinzipiellen Bruch mit jeder Art von Naturreligion vollendet es allein unter allen Religionen die Tendenz auf Erlösung, wie es im Zusammenhang damit allein die Tendenz auf rein innerliche Allgemeingültigkeit vollendet hat.“⁴¹

An Troeltsch lässt sich das neue globale Religionskonzept des 19. Jahrhunderts also exemplarisch charakterisieren, das in der Folgezeit die konzeptuelle Basis für einen interreligiösen Dialog bilden sollte. Religion war, am Ende des 19. Jahrhunderts, als Kategorie *sui generis* in ihrem ureigensten Wesen eine *subjektive, allgemeinemenschliche Grunderfahrung* – im Gegensatz zur rationalen, empirischen und damit objektiven Erkenntnisweise der Wissenschaft; diese Erfahrung manifestierte sich, aufgrund ihres anthropologischen Charakters, historisch in allen Kontexten der Welt, wo sie durch kulturelle Differenzen ‚gebrochen‘ und damit in verschiedenen geschichtlichen Erscheinungsformen, den *Weltreligionen*, auftrat. Als Ergebnis dieser sich global etablierenden Sichtweise wurden verschiedene Denktraditionen in aller Welt als Religionen äquivalent gesetzt – ein Prozess, der erst die Idee eines mehr oder weniger gleichberechtigten Dialogs ‚auf Augenhöhe‘ plausibel machte: Erst ab diesem Zeitpunkt fanden sich in den *verschiedenen* Kontexten Gesprächspartner, die die *gemeinsame* Ansicht vertraten, dass die unterschiedlichen, von ihnen vertretenen Geistesströmungen letztlich als mehr oder weniger adäquate Verkörperungen des einen, allgemeinen Religiösen zu werten seien.

C. Der Beginn des interreligiösen Dialogs

Das im Rahmen der Weltausstellung 1893 in Chicago abgehaltene Weltparlament der Religionen kann gewissermaßen als die Bündelung jener Prozesse angesehen werden, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts zur Herausbildung des globalen Religionsbegriffs in seiner heutigen Form geführt haben. Dies wird bereits in den zehn Punkten deutlich, die sich das Organisationsteam um den Presbyterianer Henry Barrows (1847–1902) als Ziele der Veranstaltung gesetzt hatte. Das betrifft zum einen das Konzept von Religion als einer allgemeinen historischen Erscheinung der menschlichen Welt, deren verschiedene Manifestationen letztlich nur Verkörperungen einer einzigen, höheren Wahrheit darstellten:

- „1. Das erste Mal in der Geschichte die führenden Repräsentanten der großen historischen Religionen der Welt auf einer Konferenz zusammenzubringen.
2. Der Menschheit auf eindruckliche Weise zu demonstrieren, welche und wie viele wichtige Wahrheiten die verschiedenen Religionen gemeinsam vertreten und lehren.“⁴²

⁴¹ TROELTSCH, Christentum und Religionsgeschichte (s. Anm. 27), 353–355.

⁴² „1. To bring together in conference, for the first time in history, the leading representatives of the great Historic Religions of the world. 2. To show to men, in the most impressive way, what and how many important truths the various Religions hold and teach in common.“ Zitiert nach:

Dieses Anliegen war explizit auch als Machtdemonstration des Religiösen gegen die zeitgenössischen Gegner formuliert:

„5. Die unangreifbaren Grundlagen des Theismus darzulegen [...] und dadurch jene Kräfte zu bündeln und zu stärken, die sich gegen eine materialistische Philosophie des Universums stellen.“⁴³

Das so umrissene Programm war nicht nur mit der Idee verbunden, dass das sich daraus ergebende interreligiöse Gespräch der gegenseitigen Befruchtung dienen könne, um etwa „zu erforschen, welches Licht jede Religion den anderen Religionen der Welt bieten kann“⁴⁴ (Ziel 7); vielmehr folgte aus der Überzeugung, dass die verschiedenen Religionen letztlich nur historische Ausprägungen des Religiösen *an sich* seien, die Forderung, dass es zu entdecken gelte, „welches Licht die Religion auf die großen Probleme unserer Zeit wirft“⁴⁵ (Ziel 9), um schließlich die „Nationen der Erde in eine freundschaftlichere Gemeinschaft zu führen, in der Hoffnung, einen dauerhaften internationalen Frieden zu sichern“⁴⁶ (Ziel 10). Dieses hier erstmals in prägnanten Stichworten skizzierte moderne Ideal des interreligiösen Dialogs, dessen zentrale Funktion darin bestehe, die Wirkmächtigkeit von Religion als einer Größe *sui generis* in der Welt auszuloten und stark zu machen, kann also als das unmittelbare Produkt des globalen Religionsdiskurses des 19. Jahrhunderts angesehen werden. Die Globalität des Diskurses zeigt sich darüber hinaus in der Tatsache, dass die mit ähnlichem Duktus formulierten Einladungsschreiben⁴⁷ von den Veranstaltern in alle Welt verschickt worden waren, wo sie nicht nur im Sinne ihrer Urheber *verstanden*, sondern in zahllosen Fällen auch positiv beantwortet wurden – ein Beleg für den oben behaupteten Umstand, dass sich *Religion* im 19. Jahrhundert als eine weltweit verbreitete Verstehenskategorie etabliert hatte.

Einer, der zwar selbst gar nicht eingeladen war, sich in der Folgezeit jedoch als der profilierteste Redner auf dem Parlament etablieren sollte, war der bereits erwähnte Vivekānanda, der zusammen mit zwei Angehörigen des von Rammohan Roy gegründeten *Brahmo Samaj* als Vertreter des „Brahmanismus“ auftrat. In seinen charismatisch und ohne Manuskript gehaltenen Vorträgen zur interreligiösen Verständigung verkörperte und illustrierte der in Chicago als jugendlicher Freigeist

DOROTHEA LÜDDECKENS, *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Berlin/New York 2002, 175.

⁴³ „5. To indicate the impregnable foundations of Theism, [...] and thus to unite and strengthen the forces which are adverse to a materialistic philosophy of the universe.“ Zitiert nach: LÜDDECKENS, *Weltparlament* (s. Anm. 42).

⁴⁴ „7. To inquire what light each Religion has afforded, or may afford, to the other Religions of the world.“ Zitiert nach: ebd.

⁴⁵ „9. To discover, [...] what light Religion has to throw on the great problems of the present age [...]“ Zitiert nach: ebd.

⁴⁶ „10. To bring the nations of the earth into a more friendly fellowship, in the hope of securing permanent international peace.“ Zitiert nach: ebd.

⁴⁷ Vgl. ebd., 174.

gefeierte Bengale exemplarisch nicht nur das Programm der Konferenz, sondern ebenso die Globalität und den Stand der breiteren Debatten um den Religionsbegriff im ausgehenden 19. Jahrhundert. Dabei kombinierte er Modelle aus der indischen Rezeptionsgeschichte europäischer Philosophie in der Tradition Roys mit Konzepten, die von zeitgenössischen Gelehrten und (Religions-)Wissenschaftlern vor allem in Europa diskutiert wurden, indem er die monistische Philosophie des Advaita Vedānta etwa mit Ideen von Naturwissenschaft und Innerlichkeit zusammendachte, wie sie der globale Diskurs am Ende des 19. Jahrhunderts zu bieten hatte. In diesem Sinne griff er in seinem in Chicago vorgetragenen *Referat über den Hinduismus* die (neukantianische) These zweier „parallele[r] Existenzebenen“⁴⁸ auf, welche sich diametral gegenüberstehen und zugleich gegenseitig ergänzen: „die des Geistes, und die andere die der Materie“⁴⁹. Während sich die Naturwissenschaften mit den Gesetzen des Materiellen auseinandersetzen, seien die Veden (als die Offenbarung des Hinduismus) als der „angesammelte Schatz der geistigen Gesetze“⁵⁰ zu verstehen:

„Bin ich also nichts als eine Zusammensetzung von materiellen Substanzen? Die Vedas verkünden: ‚Nein.‘ Ich bin ein Geist, der in einem Körper wohnt. Ich bin nicht der Körper. Der Körper wird sterben, doch ich werde nicht sterben. [...] Die Seele ist [also] nicht von dem Zustand der Materie abhängig. In ihrem eigentlichen Wesen ist sie frei, ungebunden, heilig, rein und vollkommen.“⁵¹

Dieser Zweiteilung zwischen materiellem Körper und geistiger Seele werden nun – ganz im Duktus der Zeit – die Bereiche der Wissenschaft und der Religion äquivalent gesetzt. Denn

„[d]ie Naturwissenschaften haben mir bewiesen, daß die physikalische Individualität eine Täuschung ist, daß in Wirklichkeit mein Körper ein kleiner, sich ständig verändernder Körper in einem unendlichen Ozean der Materie ist. Und ‚Advaita‘ (‚Einheit‘) ist die notwendige Verbindung mit meinem Gegenpart, der Seele.“⁵²

Diese Zuordnung bedingt nun auch die zeitgemäße Abwehr materialistischer Ansprüche auf den Bereich der religiösen Erkenntnis, die Vivekānanda wie viele seiner Zeitgenossen ganz im Sinne der subjektiven, innerlichen Gottesschau versteht, die von anderen Weisen der Erkenntnis grundsätzlich verschieden sei:

„Hindus wollen sich nicht auf Worte und Theorien verlassen. Wenn es Existenzmöglichkeiten jenseits der gewöhnlichen sinnlichen Existenz gibt, möchten sie sie von Angesicht zu Angesicht erleben. [...] Den besten Beweis, den ein Hindu-Weiser darum von der Seele, von Gott gibt, ist [zu sagen]: ‚Ich habe die Seele geschaut. Ich habe Gott geschaut.“⁵³

⁴⁸ SVĀMĪ VIVEKĀNANDA, *Referat über den Hinduismus*, in: Svāmī Vivekānanda, *Wege des Yoga. Reden und Schriften*. Hrsg. von Martin Kämpchen, Frankfurt a.M. 2009, 14–29, hier 16.

⁴⁹ Ebd., 16f.

⁵⁰ Ebd., 15.

⁵¹ Ebd., 16–18.

⁵² Ebd., 23.

⁵³ Ebd. Siehe auch das Vivekānanda-Zitat im zweiten Kapitel.

Die These zweier abgetrennter Erkenntnisbereiche, von denen die religiöse Erkenntnis im Sinne Schleiermachers gebildet ist, wird eingebettet in das Narrativ einer universalen Religionsgeschichte, wie es auch im ersten Ziel des Weltparlaments zum Ausdruck kommt: „Drei Religionen gibt es heute in der Welt, die seit vorhistorischen Zeiten bestehen – den Hinduismus, den Zoroastrismus und das Judentum. Sie alle haben starke Erschütterungen erlebt und alle beweisen durch ihr Überleben ihre innere Stärke.“⁵⁴ Naturgemäß bestimmt der Inder das Verhältnis der verschiedenen Religionen untereinander etwas anders als jene religions-theologischen Modelle, die zur selben Zeit von christlichen Theologen vertreten wurden. Im Gegensatz etwa zu Ernst Troeltsch, der ja (wie oben dargestellt) im Christentum die vollkommenste Manifestation der universalen Religion verwirklicht sah, setzte Vivekānanda – wenig verwunderlich – seinerseits den Hinduismus an die erste Stelle seines inklusivistischen Modells. So habe „das Judentum [...] das Christentum nicht in sich aufzunehmen [vermocht] und wurde aus dem Land seiner Geburt von seiner alles erobernden Tochter vertrieben. Und eine Handvoll Parsen ist alles, was geblieben ist [...]“.⁵⁵ Ganz anders der Hinduismus: Dieser sei, nachdem er die erwähnten Erschütterungen überwunden habe, „in einer alles überflutenden Welle tausendmal kraftvoller“⁵⁶ zurückgekehrt, indem er die verschiedenen religiösen Gemeinschaften in Indien „sämtlich aufgesogen und integriert [habe] in den immensen Leib des Mutterglaubens“⁵⁷. Dementsprechend äußert sich Vivekānanda auch bezüglich des zukünftigen End- und Höhepunktes der universalen Fortschrittsgeschichte der Religionen. Dieser bestehe in einer „universale[n] Religion“⁵⁸, deren Sonne „auf die Anhänger von Krishna und Christus, auf Heilige wie Sünder scheinen“⁵⁹ solle und „nicht in Zeit und Raum vertreten sein“⁶⁰ dürfe. Zwar betont er eindringlich, dass „[d]iese Religion [...] nicht brahmanisch oder buddhistisch, christlich oder islamisch sein [werde], sondern die Summe von ihnen allen“⁶¹; nichtsdestotrotz schließt er seinen Vortrag mit der Überzeugung, dass der Stern dieser ewigen Religion „im Osten auf[ging], und [...] stetig gen Westen“⁶² gewandert sei. „Manchmal war er trüb, manchmal strahlend, bis er die Welt umrundet hatte. Nun geht er an demselben östlichen Horizont, am Ufer des Sanpo [gemeint ist der indische Fluss *Brahmaputra*], wieder auf, und zwar tausendmal strahlender als je zuvor.“⁶³

⁵⁴ VIVEKĀNANDA, Referat (s. Anm. 48), 14.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd., 28.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd., 29.

⁶³ Ebd.

D. Vorformen des Dialogs?

Obleich das zuletzt thematisierte Weltparlament der Religionen von 1893 in der neueren Forschung in der Regel als der Beginn des interreligiösen Dialogs gilt,⁶⁴ finden sich verschiedentlich Hinweise darauf, dass es auch in früheren Epochen bereits Phänomene gegeben haben könnte, die mit dem heutigen interreligiösen Dialog zumindest vergleichbar, wenn nicht gar als Vorläufer zu werten seien.⁶⁵ Dabei ist weniger an jene „literarische Formen des Religionsgesprächs“⁶⁶ gedacht, die im mittelalterlichen Spanien im Kontext der arabischen Eroberung entstanden sind, und die nach einschlägiger Meinung deutlich in der Tradition der dogmatischen Häresieabwehr stehen; denn auch wenn diese Texte formell als Dialoge konzipiert sind, dienen sie offensichtlich nicht der Verständigung (oder zumindest dem Austausch) zwischen verschiedenen Positionen, sondern lediglich apologetischen Zwecken.⁶⁷

Vielversprechender scheinen mir indes solche Texte zu sein, die in dem Anspruch verfasst sind, mithilfe des geschilderten (wenngleich fiktiven) Gesprächs eine Verständigung und letztlich Übereinkunft über Fragen bezüglich göttlicher Wahrheiten zu erreichen. In diesem Zusammenhang möchte ich exemplarisch zwei Werke thematisieren, die häufig als Beispiele für vormoderne/mittelalterliche Konzeptionen von interreligiösem Dialog genannt werden, und zwar *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen* des mallorquinischen Gelehrten Ramon Lull (1232–1316) sowie *Der Friede im Glauben* des deutschen Humanisten Nikolaus von Kues (1401–1464).

In seiner 1453 entstandenen Schrift nimmt letzterer die Eroberung Konstantinopels durch türkische Truppen und die „Verfolgung [...], die da wegen der Religionsverschiedenheiten im Ritus (ob diversum ritum religionum) so außerordentlich wüte“⁶⁸, zum Anlass für ein fiktives Gespräch zwischen „solchen Weisen [...], die aus eigener Erfahrung mit den Verschiedenheiten, wie sie zwischen den Religionen über den Erdkreis hin herrschen, vertraut sind“⁶⁹. Erklärtes Ziel dieses Gesprächs ist es, „eine irgendwie realisierbare Übereinstimmung“⁷⁰ zu finden und damit „im Religiösen ein[en] ewige[n] Friede auf angemessenen und ehrlichen Wegen“⁷¹ zu erreichen. Auch Ramon Lull lässt einen der Protagonisten seines bereits zwischen 1274 und 1276 verfassten Werkes zu Beginn den Seufzer ausstoßen:

⁶⁴ Vgl. etwa GRITZ KLINKHAMMER/HANS-LUDWIG FRESE/AYLA SATILMIS/TINA SEIBERT, Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie, Bremen 2011, 11–13; DEHN, Annäherungen an Religion (s. Anm. 1), 72.

⁶⁵ Vgl. etwa ebd., 71f.

⁶⁶ KLINKHAMMER/FRESE/SATILMIS/SEIBERT, Interreligiöse und interkulturelle Dialoge (s. Anm. 64), 10.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ NIKOLAUS VON KUES, *De pace fidei*. Der Friede im Glauben, Trier 2003, 7.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd.

„Ach Gott! Welch ein hohes Gut wäre es doch, wenn wir uns – alle Menschen dieser Welt – mit Hilfe der Wissenschaft [...] in einem einzigen Gesetz und einem einzigen Glauben zusammen finden könnten. [...] 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 einem einzigen Volk vereine [...]“⁷²

Indes erweist sich vor allem bei Lull recht bald, dass seine Ausführungen nur undeutliche Übereinstimmungen mit dem modernen Konzept des interreligiösen Dialogs aufweisen, wie es 1893 etwa in Chicago entworfen wurde: Die drei Weisen entsprechen den klassischen abrahamitischen ‚Häresien‘ der Christen, der Juden und der „Sarazenen“, während der Heide offenbar einen griechischen Philosophen repräsentiert, der sich für eine der drei „Glaubensweisen“ entscheiden soll. Dabei sollte das von Lull verwendete *fides*⁷³ hier m.E. nicht vorschnell mit dem heute verbreiteten (Selbst-)Verständnis von Judentum, Christentum und Islam als *Religion* gleichgesetzt werden. Denn an dieser Stelle dürfte – ganz ähnlich wie später noch bei Nikolaus von Kues – *fides* im Sinne eines zusammenhängenden Systems metaphysischer Lehren zu verstehen sein, welches das Ergebnis wissenschaftlicher Tätigkeit ist. Vor diesem Hintergrund ist hier auch nicht eine universale Eigenschaft oder Kategorie menschlicher Existenz bezeichnet, sondern bestimmte systematische Lehrgebäude in Rahmen einer *spezifischen* (nämlich abrahamitischen) Tradition,⁷⁴ weshalb der „Heide“, obgleich auch er zweifellos rational-wissenschaftlich gebildet ist, zunächst keinen „Glauben“ besitzt.⁷⁵ Dementsprechend geht es Lull auch nicht darum, eine allgemeine ‚religiöse‘ Sichtweise für die Verständigung der Völker fruchtbar zu machen; im Gegenteil: in seinen Augen handelt es sich bei dem Gespräch zwischen den drei Weisen um eine wissenschaftliche Disputation, die letztlich – ganz im Sinne eines philosophischen Gesprächs – mithilfe der menschlichen Vernunft und einer streng wissenschaftlichen Vorgehensweise die eine Wahrheit zum Vorschein bringen sollte: „Denn da wir mit Hilfe von Autoritätsbeweisen zu keiner Übereinstimmung gelangen können, sollten wir durch zwingende Vernunftgründe eine Übereinstimmung versuchen.“⁷⁶ Hier zeigt sich, dass sich Lulls Verständnis des (dem Leser seines Buchs

⁷² RAMON LULL, Das Buch vom Heiden und den drei Weisen, Stuttgart 1998, 16f.

⁷³ Lull verwendet *religio* nur im Sinne von ‚Orden‘ (*ordo*); *religiosus* bezeichnet als Attribut also einen Menschen, der „nicht durch zeitliche Güter an Gebet, Verehrung, Predigt etc. gehindert sein“ solle (ERNST FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986, 113).

⁷⁴ Eine solche Tendenz des Gebrauchs von *fides* lässt sich später auch bei Nikolaus von Kues feststellen, während *religio* auch über den jüdisch-christlichen Bereich hinaus verwendet wird. Vgl. ebd., 146.

⁷⁵ Ernst Feil hat herausgearbeitet, dass Lull *fides* auch in anderen Werken nicht für alle Gotteslehren als Bezeichnung verwendet; so spricht er zwar vom katholischen/allgemein christlichen Glauben, ebenso vom jüdischen und vom *Fides Mahometi* bzw. *Saracenorum*, nicht etwa aber vom Glauben der Tataren. Vgl. ebd., 112f.

⁷⁶ LULL, Das Buch vom Heiden und den drei Weisen (s. Anm. 72), 17.

vorenthaltenen⁷⁷) letzt- und allgemeingültigen Glaubens von dem im Jahre 1893 von Vivekānanda im Chicago artikulierten Konzept der „universalen Religion“ deutlich unterscheidet, weil bei letzterem die Erkenntnis der höchsten Wahrheit (wie im letzten Abschnitt gezeigt) keine Sache der *ratio*, sondern vielmehr der inneren Gottesschau ist.⁷⁸

Ein ähnlicher Befund ergibt sich auch bei dem Humanisten Nikolaus von Kues in seinem fast zwei Jahrhunderte nach Lull entstandenen Werk *De pace fidei*: So belegen die siebzehn (!) verschiedenen Gewährsleute für die religiöse Vielfalt der Welt, dass auch der Cusaner hier nicht einfach mit einem Religionsbegriff nach heutigen Verständnis operiert. Vielmehr konzeptioniert er *religio* (und für den jüdisch-christlichen Bereich vor allem *fides*)⁷⁹ – ähnlich wie Lull – zumeist⁸⁰ als dogmatisches Lehrgebäude zur Gottesverehrung, als ein System von Aussagen über den Bereich der göttlichen Wahrheit also, welches (gemäß dem Prinzip der klassischen Metaphysik) das Ergebnis rationaler, wissenschaftlicher Überlegungen ist. Dementsprechend sind die Protagonisten seines Werks auch nicht zuallererst als Christen oder Anhänger Mohammeds charakterisiert, sondern scheinen als Angehörige verschiedener Völker⁸¹ zumindest formell⁸² die in den jeweiligen Kontexten angeblich vorherrschenden Lehren zu vertreten, von denen etwa die christliche namentlich genannt wird, außerdem das jüdische und arabische Gesetz sowie die Philosophen, darüber hinaus noch „alle Weisen“ und solche, die mehrere Götter (*plures Deos*) oder Bilder verehren.

Zusammenfassend ergibt sich zunächst also folgendes: Auch wenn sich an der Oberfläche sicherlich gewisse Ähnlichkeiten zwischen den (spät-)mittelalterlichen Entwürfen und dem etwa auf dem Weltparlament vertretenen Verständnis des interreligiösen Dialogs finden lassen, fördert ein zweiter Blick auch deutliche Unterschiede zutage. Diese resultieren vor allem aus dem unterschiedlichen Verständnis von Religion, sofern hier (vor allem bei Ramon Lull) überhaupt von einem ähnlichen Konzept gesprochen werden kann; während diese in Chicago als ein eigener, vom Bereich des Nicht-Religiösen (etwa in Gestalt der streng rationalen [Natur-]Wissenschaften) deutlich abgrenzbarer Aspekt menschlicher Existenz konzipiert wird, der sich in allen Kontexten der Welt in konkreten historischen Größen manifestiert, so verstehen die beiden mittelalterlichen Denker unter *religio*

⁷⁷ Wie sich der „Heide“ am Ende entscheidet, wird nicht erzählt.

⁷⁸ Dieser Argumentation folgt (wie oben gezeigt) etwa auch Ernst Troeltsch, der die Höchstgeltung des Christentums damit begründet, dass dieses die Innerlichkeit in ihrer Allgemeingültigkeit verkörpere. Vgl. auch SUARSANA, Postkoloniale Theorie und Religionsgeschichte (s. Anm. 2), 204.

⁷⁹ Vgl. FEIL, *Religio* (s. Anm. 73), 146.

⁸⁰ Die Verwendung von *religio* erfolgt keineswegs einheitlich und wechselt sich etwa auch mit *fides* und *sectae* ab. Eine detaillierte Analyse liefert ebd., 138–148.

⁸¹ Anggeführt sind Griechen, Italer, Araber, Inder, Chaldäer, Juden, Skythen, Gallier, Perser, Syrer, Spanier, Türken, Deutsche, Tataren, Armenier, Böhmen, Engländer.

⁸² Inhaltlich bestätigen alle Sprecher die Wahrheit der christlichen Dogmen, vor allem der Trinität und Christologie.

bzw. *fides* ein (prinzipiell ahistorisches, streng rationales) Lehrsystem zur richtigen Gottesverehrung, welches das Ergebnis wissenschaftlicher Debatten bildet. Religion bzw. Glauben verkörpert hier also keine eigene Art der (innerlichen) Erkenntnis, die (durch ihren ‚anderen‘ Blick auf die Probleme der Welt) Frieden unter den Völkern ermöglichen könnte; Frieden wird in den älteren Texten vielmehr ausschließlich dadurch ermöglicht, dass die ‚Schismen‘ der Menschheit aufgrund der verschiedenen Häresien durch eine Art philosophisches Gespräch überwunden werden, und zwar, indem mit Hilfe einer rationalen Disputation der *einen*, weil einzig logischen, Lehre zum Durchbruch verholfen wird.

Ergänzend zu diesen Ausführungen seien noch zwei weitere Unterschiede genannt, die jedoch vermutlich in erster Linie den verschiedenen zeithistorischen Kontexten zu verdanken sind. Zum einen handelt es sich bei den älteren Entwürfen wie gesagt gar nicht um ‚echte‘ Dialoge, sondern um Beispiele einer literarischen Gattung des philosophischen Gesprächs; dieser Umstand weist aber auch darauf hin, dass die Konzeptionen der beiden Autoren (allen voran ihr Verständnis von *fides* oder *religio*) in den meisten von ihnen imaginierten ‚religiösen‘ Kontexten gar nicht anknüpfungsfähig gewesen sein dürften – zumal tatsächliche Religionsgespräche selbst zwischen Christen und Muslimen aus dem andalusischen Kontext nicht wirklich überliefert sind⁸³. Auch hier offenbart sich eine deutliche Diskrepanz zwischen dem mittelalterlichen (vermutlich nur im engeren Kontext der Autoren plausiblen) Gespräch und dem tatsächlich auf einer globalen Ebene anknüpfungsfähigen und durchgeführten interreligiösen Dialog des späten 19. Jahrhunderts. Zum anderen ist klar, dass zwar die vor allem von Ramon Lull vorgenommene Unterscheidung zwischen dem Glauben der Christen, der Juden und der „Sarazenen“ zumindest strukturell der heutigen Einteilung in Christentum, Judentum und Islam entspricht, dass aber *alle anderen*, etwa auch bei Nikolaus von Kues bezeugten, Kategorien wenig bis nichts mit den historischen Größen gemeinsam haben, die uns heute als (Welt-)Religionen begegnen. Dies ist sicherlich auch nicht weiter verwunderlich, da die religionswissenschaftliche Debatte der letzten Jahre zunehmend zu der Annahme tendiert, dass einige, wenn nicht sogar alle, der heute bekannten religiösen Traditionen (allen voran der Hinduismus, aber auch etwa der Buddhismus) sich als Religionen *im heutigen Sinne* erst im Verlauf des globalen Religionsdiskurses der Kolonialzeit konstituiert haben⁸⁴ – ein Umstand, der deutlich macht, dass erst mit dem Weltparlament der Religionen im Jahre 1893 ein interreligiöser Dialog im modernen Sinne überhaupt nur möglich sein *konnte*.

⁸³ Vgl. KLINKHAMMER/FRESE/SATILMIS/SEIBERT, Interreligiöse und interkulturelle Dialoge (s. Anm 64), 10.

⁸⁴ Vgl. SUARSANA, Postkoloniale Theorie und Religionsgeschichte (s. Am. 2), 195–201.

E. Fazit

Letztlich ist die Beantwortung der Frage, ob es sich bei den Gesprächsentwürfen Ramon Lulls und Nikolaus von Kues' nun um ‚echte‘ Vorläufer des modernen interreligiösen Dialogs handelt oder nicht, eine graduelle Entscheidung. Gewiss kann man nicht soweit gehen zu behaupten, dass der moderne Religionsbegriff *rein gar nichts* mit dem Konzept von *religio* bzw. *fides* gemeinsam hätte, wie es sich in ähnlicher Form in beiden Texten findet; auf der anderen Seite sind aber die deutlichen Unterschiede – nicht nur bezüglich des Religionskonzepts, sondern vor allem auch in Bezug auf die konkreten *inhaltlichen* Ausprägungen des Dialogs – nicht von der Hand zu weisen (von der Tatsache des Fehlens direkter historischer Verbindungen zwischen den verschiedenen Dialogsituationen ganz zu schweigen). Wie man diese Unterschiede auch bewerten mag, so kann doch festgestellt werden, dass die weltweit geführten Debatten um den Religionsbegriff im Kontext des Kolonialismus im 19. Jahrhundert zu einer substantiellen *Verschiebung* dessen geführt haben, was die angeführten Denker des Mittelalters bzw. der frühen Neuzeit mit *fides*, aber durchaus auch mit *religio* bezeichnet haben.

Wenn diese Schlussfolgerung richtig ist, dann kann sicherlich nur zur Vorsicht gemahnt werden bei dem Versuch, aus den älteren ‚Vorläufern‘ konkrete *Lehren* für das heutige interreligiöse Gespräch zu ziehen. Denn auch wenn vor allem Ramon Lull zweifellos als ein besonders toleranter Denker in Bezug auf den ‚sarazenischen‘ Glauben seiner Zeit angesehen werden kann, so scheinen mir nicht nur die *Grundlagen* für seine Toleranz, die eher einem wissenschaftlichen Ethos geschuldet sein dürfte, sondern auch das *Ziel* seines Dialogs von den Voraussetzungen und Absichten des heutigen Verständnisses recht verschieden zu sein. Auf der anderen Seite ermöglicht der Blick in die beiden Texte des 13. und 15. Jahrhunderts m.E. durchaus eine Erweiterung der Perspektive auf das heutige interreligiöse Gespräch. Denn sie demonstrieren, dass sich das Nachdenken und Reden über Gott nicht zwangsläufig im Kontext jener Kategorie ereignen muss, die wir heute als Religion bezeichnen. Vielmehr weisen diese Texte darauf hin, dass Fortschritt im Dialog an manchen Stellen auch dadurch bewirkt werden kann, dass Kategorien, in denen wir üblicherweise denken und sprechen, hinterfragt, historisiert oder dekonstruiert werden können, um neue Räume des (gemeinsamen) Theologisierens und der metaphysischen Spekulation zu öffnen. Auf diese Weise können die beiden Denker sicherlich auch heute noch einen wichtigen Beitrag zur interreligiösen Verständigung leisten.