

# **Interreligiöse Dialoge – ein Weg zu Frieden und Verständigung**

INGEBORG GABRIEL

Was ist es, wenn nicht ein Wunder, dass im Atem des Drachen  
so viel weißer Jasmin, so manche rote Rose aufgeblüht ist  
(Schafi'i-Kadkani, persischer Dichter)

## **Zur Einleitung: Die Welt zwischen technisch-globaler Einheit und religiöser Vielfalt**

Als im Juli 1969 der erste Mensch den Mond betrat und die ersten Satellitenbilder aus dem All gesendet wurden, war ich mit 3.000 Jugendlichen aus der ganzen Welt in Washington. Wir nahmen am Austauschprogramm des American Field Service (AFS) teil, das als Programm zur Friedensförderung nach dem Ersten Weltkrieg von jungen Amerikanern gegründet worden war, die die Schrecken des Krieges als Sanitäter miterlebt hatten. Die Bilder aus dem All, die damals um die Welt gingen, zeigten den Planeten von außen in seiner ganzen Fragilität. Sie waren und bleiben für mich, wie das Treffen selbst, der symbolische Ausdruck der Welteinheit und der Erde als menschliche Schicksalsgemeinschaft.

Seither haben sich die Perspektiven vielfach verändert. Die technisch-ökonomische Globalisierung hat durch neue Kommunikationsmittel rasante Fortschritte gemacht. Die damalige Faszination ist jedoch zugleich der Einsicht gewichen, dass es gewaltige Anstrengungen brauchen wird, um den Frieden zwischen den Völkern, Kulturen und

Religionen zu schaffen. Die globale Verbreitung westlicher Werte, Ideen und Lebensstile schreitet zwar voran, aber viel zu selten begegnen sich Angehörige verschiedener Kulturen und Religionen als gleichwertige Partner. Der einseitige Wertetransfer als die ideale Dimension der Globalisierung wird von den Anderen mehr als konfliktfördernder Kulturimperialismus denn als Beitrag zum Frieden gesehen. Die ökonomische, politische und individuelle Freiheitskultur des Westens gerät in außerwestlichen Gesellschaften in Widerspruch zu den traditionellen, meist religiös fundierten Werten, Lebens- und Rechtsformen. Es stehen einander so säkularisierende und entsäkularisierende Tendenzen gegenüber.<sup>1</sup> Die unerfüllten materiellen Erwartungen jener, die vom Wohlstand ausgeschlossen sind, fördern die politische Radikalisierung, und die Enttäuschung über die falschen Verheißungen ruft nach einer Rückkehr zu den eigenen religiösen Werten.

Die Fragmentierung der Welt als Gegentrend zur Globalisierung ist spätestens mit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 ins allgemeine Bewusstsein getreten. Die Diskussion um die Thesen des amerikanischen Politologen S. Huntington vom drohenden *Clash of Civilizations*<sup>2</sup> zeigten bereits in den 1990er-Jahren, dass der Friede zwischen den Anhängern verschiedener Religionen eine der wichtigsten Herausforderungen des 21. Jahrhunderts sein wird. Denn auch wenn religiöse und kulturelle Identitäten nicht der einzige und meist auch nicht der eigentliche Grund von Konflikten sind, so werden sie doch durch religiöse Unterschiede erheblich verschärft. Dies gilt für die Balkankriege ebenso wie für die Konflikte zwischen Israelis und Palästinensern, zwischen der buddhistischen Regierung von Sri Lanka und den hinduistischen Tamil Tigers, zwischen orthodoxen Russen und muslimischen Tschetschenen. In diesen und vielen anderen Bürgerkriegen spielen religiöse Motive (zusammen mit nationalen) eine unheilvolle Rolle.<sup>3</sup> Der islamische Terror und der „Krieg gegen

---

<sup>1</sup> Berger 1999.

<sup>2</sup> Huntington 1993.

<sup>3</sup> Berger 1997.

den Terror“ haben seit 2001 zu tiefen Polarisierungen zwischen dem Westen und der islamischen Welt geführt, die weit in die Bevölkerung hineinreichen und das Klima zunehmend vergiften. Diese Welt zwischen Globalisierung und Fragmentierung, Säkularisierung und Entsäkularisierung bildet den Kontext für die interreligiösen Dialoge der Gegenwart.

Um die religiösen Motive als Ursache von Konflikten zu entschärfen, sind in den letzten Jahren eine Reihe von Dialoginitiativen entstanden. Ihr Ziel ist es, die Vertreter verschiedener Kulturen und Religionen miteinander ins Gespräch zu bringen. So wurde im Jahre 2000 vom damaligen iranischen Präsidenten Mohammed Khatami ein „Dialog der Zivilisationen“ initiiert. Die UNO erklärte daraufhin das Jahr 2001 zum „Jahr des Dialogs zwischen den Zivilisationen“.<sup>4</sup> Im Jahre 2005 lancierte UNO-Generalsekretär Kofi Annan das Projekt einer „Allianz der Zivilisationen“, an dem einflussreiche Persönlichkeiten aus den jeweiligen Religionen und Kulturen beteiligt sind.<sup>5</sup> Ein eigens dafür geschaffenes Zentrum in New York soll die bereits vorhandenen wissenschaftlichen und praktischen Initiativen, die sich gegen Extremismus und religiöse Vorurteile für Verständigung und Frieden einsetzen, koordinieren.

Die interreligiösen Dialoge werden meist von den Religionsgemeinschaften selbst organisiert, um die Kenntnis der jeweils anderen Religionen zu vertiefen und Brücken zwischen den religiösen Traditionen zu schlagen.<sup>6</sup> Es geht dabei um drei große Bereiche: die Glaubensinhalte selbst, die spirituellen und mystischen Traditionen und die moralischen Lebensordnungen und Normen. Da das Thema dieses Beitrags „interreligiöse Dialoge und Friede“ ist, konzentrieren sich meine Überlegungen im Folgenden auf den dritten Bereich. Hier geht es darum, gemeinsame Positionen zu drängenden politischen und ökonomi-

---

<sup>4</sup> [www.unesco.org/dialogue2001/en/khatami.htm](http://www.unesco.org/dialogue2001/en/khatami.htm)

<sup>5</sup> [www.anaoc.org](http://www.anaoc.org)

<sup>6</sup> Eine Ausnahme bildet die UNESCO, die sich die Förderung des interreligiösen Dialogs zum Anliegen gemacht hat, vgl. [www.unesco.org/culture](http://www.unesco.org/culture)

schen Fragen zu finden. Wie können Religionen zur Verminderung von Gewalt und Intoleranz beitragen? Wie steht es um die Anerkennung der Menschenrechte, einschließlich der sozialen Rechte, und damit um ihren Beitrag zur Beseitigung der skandalösen globalen Armutsprobleme?<sup>7</sup> Da Glaubensinhalte, Spiritualität und Ethik in den Religionen eng miteinander verwoben sind, tangieren moralische Fragen immer auch die beiden anderen Dimensionen.

Welchen Beitrag zum Frieden können nun interreligiöse Dialoge – so die Frage – in einer ökonomisch und geistig fragmentierten Welt leisten? Wo liegen ihre Grenzen? Und welches sind die Voraussetzungen, damit sie langfristig konfliktpräventiv wirken? Diese Fragen sind politisch höchst brisant. Sie betreffen aber auch die Religionen selbst, die sich in einer globalisierten Welt als friedensfördernd und gewaltmindernd bewähren müssen, um – jedenfalls auf lange Sicht – glaubwürdig zu bleiben.

Der folgende Beitrag gliedert sich in drei Teile: Im ersten geht es um die Unterscheidung von funktionalen (sozialen, politischen und wirtschaftlichen) und theologisch-ethischen Zugängen zum Phänomen der Religion als Grundlage interreligiöser Dialoge. Der zweite Teil befasst sich mit den verschiedenen Arten des interreligiösen Dialogs und seinen personalen Voraussetzungen. Im dritten Teil soll dann der Beitrag, den interreligiöse Dialoge zum Frieden in der heutigen Welt leisten können, vor diesem Hintergrund zusammenfassend behandelt werden.

---

<sup>7</sup> Die politische Brisanz der Frage eines friedlichen Zusammenlebens und die Verbindung von politischem und akademischem Diskurs zeigt die Islamkonferenz, die auf Einladung Österreichs unter dem Titel „Islam in a pluralistic world“ vom 14.-16. 11. 2005 in Wien stattfand. Diese Initiative steht in der Tradition der internationalen Dialogkonferenzen mit dem Islam in Wien von 1993 und 1997, vgl. Bsteh 1994b, weiters Bsteh/Mahmood 2003, 2004.

## Funktionale und theologisch-ethische Zugänge zur Religion

Der indische Ökonom und Nobelpreisträger Amartya Sen stellt in der Einleitung seines Buches *Development as Freedom* seinen ökonomischen Theorien folgende Geschichte aus dem *Brihadaranyaka Upanishad* aus dem 8. Jahrhundert vor Chr. voran: Ein Ehepaar unterhält sich, wie sie am besten reich werden könnten. Nach einigen Überlegungen fragt die Frau den Mann: „Und was bringt Reichtum für die Unsterblichkeit?“ „Besitz kann uns helfen, das Leben reicher Leute zu führen“, antwortet der Mann, „aber er hilft uns nicht, die Unsterblichkeit zu erlangen.“ Darauf die Frau: „Was soll ich mit etwas, was mir nicht zur Unsterblichkeit verhilft?“<sup>8</sup> Dieser ebenso ungewöhnliche wie tiefsinnige Vorspann zu einer ökonomischen Publikation zeigt den Unterschied zwischen einer ökonomisch-funktionalen und einer Binnensicht von Religion. Diese Unterscheidung bildet eine wichtige Voraussetzung für interreligiöse Dialoge und ist daher etwas näher in den Blick zu nehmen.

Die Frage nach der Funktion von Religion für die Gesellschaft, für die Ökonomie oder Entwicklung unterscheidet sich insofern von der Binnenperspektive der Religionen selbst, als erstere sie als Mittel zur Verwirklichung außerreligiöser Ziele sieht. Die Religionen hingegen beurteilen ihrerseits die Wirtschaft, die Politik und das Soziale aus ihrer eigenen Perspektive des Glaubens und der Ethik. Es ergeben sich somit zwei grundsätzlich verschiedene Zugänge.<sup>9</sup> Wenn ein (Entwicklungs-)Ökonom mit einem indischen Asketen spricht, dessen oberstes Ziel es ist, sich dem Göttlichen zu nähern und der dafür seine materiellen Bedürfnisse auf ein absolutes Minimum beschränkt, wird er schwerlich eine gemeinsame Basis finden. Ähnliches gilt, wenn die Gesprächsteilnehmer eine grundsätzlich andere Haltung zur Religion einnehmen.

<sup>8</sup> Sen 1999, 13 f.

<sup>9</sup> Der Begriff der Religion ist selbst bereits das Resultat einer Außenwahrnehmung, die sehr verschiedene Phänomene unter einem Oberbegriff subsumiert. Vgl. dazu Schlette 1963; zur gegenwärtigen Debatte vgl. Hervieu-Leger 2000.

Sowohl die Religions- als auch die Entwicklungssoziologie hat eine funktionale Sicht von Religion. Diese wird darauf hin beurteilt, ob und auf welche Weise sie durch moralische Wertvermittlung den gesellschaftlichen Zusammenhalt fördert (Durkheim), bzw. Religion wird als *ein* wichtiger Faktor für die Entstehung von sozialen und wirtschaftlichen Systemen gesehen, die diese in ihrer partikulären Eigenart prägen (M. Weber). Nach Max Weber haben bekanntlich spezifisch religiöse Einstellungen eine wichtige Rolle bei der Entstehung des westlichen Rationalismus als Grundlage des modernen Kapitalismus gespielt, die sich im Protestantismus (genauer im Calvinismus) herausgebildet haben. Im Anschluss daran untersuchte Weber in seiner „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ andere Religionen im Hinblick auf ihren Einfluss auf die jeweiligen Wirtschaftsformen.<sup>10</sup> Die Leitfrage ist somit jene nach dem entwicklungsfördernden oder -behindernden Effekt von Religionen, nach ihrer Ökonomieverträglichkeit. Die ökonomische Entwicklung stellt das Ziel dar, an dem die religiösen Regeln und Werte gemessen werden. Max Weber war sich darüber im Klaren, dass soziologische Analysen kausale Zusammenhänge aufzeigen. Ihre Aufgabe ist es nicht, normative Urteile zu fällen. Dies ist in der Folge nicht immer beachtet worden.

Die soziologische Außenperspektive mit ihrer Grundfrage: Was leistet Religion für die Gesellschaft?<sup>11</sup> und die religiöse Binnensicht sind nicht spannungsfrei vermittelbar, da sie verschiedene Ziele haben und aus verschiedenen Diskursen stammen. Dies bedeutet nicht, dass die Frage nach der Nützlichkeit von Religion in sich illegitim ist. Im Christentum gilt sie sogar als Unterscheidungskriterium, wenn es heißt: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ (Matthäusevangelium 7, 16 ff.). Diese Früchte aber sind Einstellungen wie Liebe, Güte und Friedfertigkeit, also allesamt friedensfördernde Haltungen.

---

<sup>10</sup> Weber 1988.

<sup>11</sup> Als problematisch erweist sich so eine Ausweitung des Religionsbegriffs auf funktionale Äquivalente von Religion (im Anschluss an Luckmann 1970). Dies gilt für die Vorliebe für Fußball, das Fernsehen oder Popstars, aber auch für andere Werte wie Entwicklung oder Fortschritt.

Der Unterschied zu einer funktionalen Betrachtungsweise liegt jedoch darin, dass Religion nicht um dieses Nutzens willen da ist. Otfried Höffe hat von einem „hedonistischen Paradoxon“ gesprochen: Glück kann nicht direkt angestrebt werden, sondern ist Zugabe zu einem sinnvollen Leben.<sup>12</sup> Analog kann von einem „religiösen Paradoxon“ gesprochen werden. Religionen können gesellschaftlich nützlich sein, da sie moralische Normen wie Nächstenliebe, Gerechtigkeit, Fürsorge für Schwächere und Vergebung fördern. Ihr eigentliches Ziel ist jedoch die Anerkennung Gottes oder des Göttlichen. Sie geben Antworten auf zentrale Fragen des Daseins. Wer ist der Mensch? Woher kommt er? Wozu ist er auf der Welt, wozu stirbt er und wie verhält er oder sie sich gerecht und gut? Diese ethischen Fragen beziehen sich auf eine Lebensführung entsprechend den jeweiligen religiösen Überzeugungen. Das griechische Wort *ethos* bedeutet dabei ursprünglich so viel wie Weidegrund oder Wohnort. Im übertragenen Sinn bezeichnet es die an einem Ort praktizierten Gewohnheiten. Ähnlich geht das Wort Sitte auf die indogermanische Wurzel *suedh* zurück, das Heimstätte und Lebensordnung meint. Das Ethos stellt einen integralen Teil der religiösen Traditionen dar. Wie man sich als Jude, Christ, Muslim, Hindu oder Buddhist verhalten soll, ist durch diese Traditionen (im Plural!) vorgeprägt. Es gibt zwar regionale Variationen, und die ethischen Regeln, Normen und Werte wandeln sich in der Zeit. Dennoch besteht auch ein hohes Maß an Kontinuität. Das religiös fundierte moralische Wissen bestimmt den Umgang mit sich selbst, den Anderen und der Welt.<sup>13</sup> Es bildet die Grundlage der religiösen und moralischen Identität, durch die der Einzelne sich als „eine für ihre Taten verantwortliche Person“ begreift.<sup>14</sup> Die religiösen Normen vermitteln Würde und Sicherheit, indem sie die Ver-

---

<sup>12</sup> Höffe 1979, 159.

<sup>13</sup> Dies gilt selbst für jene, die durch diese Normen benachteiligt werden (z. B. Frauen) und ist ein Grund für die hohe Resistenz gegenüber Veränderungen.

<sup>14</sup> Ricoeur 1996, 185.

pflichtungen und Rechte innerhalb der Gemeinschaft festlegen. Von daher wird verständlich, dass das Eindringen neuer moralischer Vorstellungen zu tief greifenden Unsicherheiten und innergesellschaftlichen Spannungen führt. Der moralische Orientierungsverlust wird als Identitätsgefährdend erfahren und kann zu Gewalt oder Resignation führen.

Die Übereinstimmungen zwischen den Religionen im ethischen Bereich sind um vieles größer als dies im eigentlichen Glaubensbereich, den Aussagen über Gott oder das Göttliche, aber auch im Kult der Fall ist. Mord, Diebstahl, Ehebruch, Betrug und andere Verhaltensweisen, die andere schädigen und den gesellschaftlichen Frieden stören, sind in allen Religionen verboten. Die Unterschiede bestehen vor allem hinsichtlich der Reichweite: Gegenüber wem und unter welchen Umständen ist es verboten, andere zu töten? Ist der Ehebruch von Frauen und Männern gleich schwer zu verurteilen? Ist Betrug und Täuschung gegenüber den Mitgliedern einer anderen Gruppe erlaubt? Ebenso sind in allen Religionen Freundlichkeit, Verträglichkeit und Versöhnungsbereitschaft, Verlässlichkeit und Entgegenkommen als positive Werte anerkannt, wohingegen Neid und Streitsucht allgemein abgelehnt werden. Diese weitgehende Übereinstimmung in den moralischen Werten, Normen und Vorbildern hat offenbar mit dem Wesen des Menschen und der Gesellschaft selbst zu tun. Was den Frieden fördert, ist überall gleich. Doch trotz dieses Fundus an universalen moralischen Grundeinstellungen sind die konkreten Normen und moralischen Leitbilder weder monolithisch noch starr und unwandelbar. Sie werden im Verlauf der Zeit durch äußere Einflüsse und neue Fragen verändert, die neue Interpretationen verlangen, um die überlieferten moralischen Vorstellungen den Zeiterfordernissen und Erkenntnisfortschritten anzupassen.<sup>15</sup> Diese Wandelbarkeit und Flexibilität moralischer Traditionen ist die Voraussetzung dafür, dass interreligiöse Dialoge in ethischen Fragen mehr sein können als ein Informationsaustausch. Denn nur weil moralische

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu Walzer 1996; Gabriel 2003.

Traditionen interpretierbar sind, können neue Ideen und Vorstellungen in sie aufgenommen und übernommen werden. Dies ist jedoch ein komplexer Vorgang. Er bedarf intensiver intellektueller Bemühungen, um das Neue mit dem Alten zu vermitteln und neue Normen in das tradierte religiöse Denken zu integrieren. Angesichts der durch die Globalisierung hochgradig akzelerierten Kulturbegegnungen und Wandlungsprozesse ebenso wie des Transfers westlicher Ideen braucht es daher ebenso starke Bemühungen, um diese Neuerungen moralisch, und d.h. menschlich, zu bewältigen und sie mit den je eigenen religiösen Normen und Vorstellungen zu vermitteln bzw. einer Kritik zu unterziehen.

Vor dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Überlegungen sollen nun die Thesen von Samuel Huntington und Hans Küng als paradigmatische Positionen skizziert und bewertet werden. Huntington geht bekanntlich davon aus, dass die künftige Weltpolitik durch kulturelle Identitätskonflikte bestimmt sein wird, die durch die Revitalisierung der Religionen verstärkt werden. Die Konfrontation zwischen den säkularen Ideologien (Marxismus, Faschismus, Nationalismus und Nationalsozialismus) ist durch jene zwischen den (acht) Weltzivilisationen abgelöst worden. Huntington belegt dies mit einer Vielzahl historischer Beispiele und leitet daraus ein globales Konfliktszenarium für das 21. Jahrhundert ab. Kulturelle und religiöse Identitäten sind Kompromissen nicht zugänglich, da es zwischen ihnen keine vermittelnden Positionen geben kann. In seinem Buch von 1996 modifiziert Huntington die Thesen seines Artikels, die definitiv kulturdeterministisch waren, indem er die Grundannahmen Michael Walzers übernimmt.<sup>16</sup> Brückenschläge zwischen den *cultural communities* sind zwar möglich. Sie können jedoch Kulturkonflikte letztlich nicht entschärfen, weil sie marginal bleiben. Interessanterweise rückt Huntington im Hinblick auf die westliche Kultur von seinem Kulturrelativismus nicht ab: Das „Konzept einer universalen Kultur“ reprä-

---

<sup>16</sup> Huntington <sup>7</sup>1998. Er greift dafür auf den sozialphilosophischen Ansatz von Michael Walzer 1996 zurück.

sentiert als Produkt des westlichen Kulturkreises westliche Interessen und wird daher nur so lange Bestand haben, als die westliche Vorherrschaft besteht. „Westliche Werte und Institutionen haben Menschen anderer Kulturen angesprochen, weil sie als Quelle westlicher Macht und westlichen Wohlstands angesehen wurden.“<sup>17</sup> Wenn diese Macht nicht mehr besteht – und dies ist zunehmend der Fall – dann verlieren auch diese Werte an Attraktivität. Die Folge ist notwendig eine Rückkehr zu den eigenen kulturellen und religiösen Traditionen. Religionen sind in diesem Weltbild identitätsstiftend nach innen und konfliktfördernd nach außen. Einen *overlapping consensus*<sup>18</sup> kann es zwischen ihnen *per definitionem* nicht geben.

Das „Projekt Weltethos“ des katholischen Theologen Hans Küng geht von einer ähnlichen Diagnose aus, kommt aber zu gänzlich anderen Schlussfolgerungen. Dies hat mit anderen anthropologischen Prämissen zu tun. Die friedlichen Beziehungen zwischen Religionen und Kulturen als Voraussetzung für den Weltfrieden sind möglich, weil Religionen analoge Werte vertreten. Sein Credo lautet: „Kein Friede unter den Nationen ohne Religionsfrieden. Kein Religionsfrieden ohne Dialog zwischen den Religionen. Kein Religionsdialog ohne Grundlagenforschung in den Religionen.“<sup>19</sup> Die gegenwärtige Weltsituation ruft demnach nach einer Intensivierung des Dialogs und der religiösen Forschung, die die Gemeinsamkeit zwischen den religiös-ethischen Traditionen und die möglichen Interpretationen und Reinterpretationen dieser Traditionen ans Licht bringt. Diese Thesen liegen der Erklärung des Parlaments der Weltreligionen zugrunde, das in Chicago 1993 tagte und an dem Vertreter aus 200 Glaubensgemeinschaften teilnahmen.<sup>20</sup> Auf diesem Dokument basiert auch die Erklärung der Menschenpflichten des Interaction Council von 1996, die als Ergänzung zur Menschenrechtserklärung

---

<sup>17</sup> Huntington <sup>7</sup>1998, 138.

<sup>18</sup> Zum Begriff des *overlapping consensus* vgl. Rawls 1998, 219 ff.

<sup>19</sup> Küng <sup>5</sup>1993, vgl. dazu die Beiträge in Bader 2005.

<sup>20</sup> Es folgten weitere Treffen, zuletzt in Barcelona 2004.

von 1948 konzipiert ist.<sup>21</sup> Das Ziel dieses umfassenden Programms, das in der „Stiftung Weltethos“ öffentlichkeitswirksam vorangetrieben wird,<sup>22</sup> ist demnach die Besinnung der Religionen auf die ihnen gemeinsamen moralischen Prinzipien, deren „Ziel und Kriterium der Mensch“ ist. Küng geht so im Gegensatz zu Huntington davon aus, dass die Wertmaßstäbe in den Religionen im Wesentlichen die gleichen sind. Sie wurzeln in der Goldenen Regel, die in ihrer positiven Formulierung lautet: „Was du willst, dass man dir tut, das tue auch für die anderen“, bzw. in der negativen Form „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg’ auch keinem anderen zu.“ Dieses ethische Grundpostulat wird in vier „unverrückbaren Weisungen“ entfaltet:

- Die Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben als positive Ausformung des allen Kulturen und Religionen gemeinsamen Verbots: Du sollst nicht töten!
- Die Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung als Umformung des Gebots: Du sollst nicht stehlen!
- Die Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit, wonach es die Aufgabe aller Menschen ist, nach der Wahrheit zu suchen.
- Die Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und Partnerschaft von Mann und Frau als moderne Ausformung der Weisung der „großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit“: Du sollst nicht Unzucht treiben! oder positiv: Achtet und liebet einander!

Diese vier ethischen Grundsätze sind in allen Lebensbereichen als eine Art „Grammatik des Humanen“ anzuwenden.<sup>23</sup>

Nun gibt es in allen Religionen grundlegende moralische Normen, die sich auf den Umgang mit dem Leben und dem Eigentum,

---

<sup>21</sup> Küng/Kuschel 1993.

<sup>22</sup> [www.weltethos.org](http://www.weltethos.org)

<sup>23</sup> Vgl. Küng/Kuschel 1998.

die Wahrheit und die Geschlechterbeziehung beziehen. Sie sind allerdings nicht so konfliktfrei vermittelbar, wie dies die vier Punkte des Küng'schen Weltethos nahe legen. So stehen offenbar die „Kultur der Gewaltlosigkeit“ und Wahrhaftigkeit sowie Toleranz in allen Religionen in einem Spannungsverhältnis zueinander. Die Frage, wie sich der je eigene religiöse Wahrheitsanspruch und die geforderte Toleranz gegenüber den Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen auf einen Nenner bringen lassen, bedarf einer grundsätzlichen Klärung.<sup>24</sup> Das lange Ringen um die Religions-, Gewissens- und Meinungsfreiheit in der europäischen Geschichte zeigt, dass hier ein neuralgischer Punkt im religiösen Selbstverständnis liegt, den es offen zu benennen gilt. Gerade hier können interreligiöse Dialoge einen wichtigen Beitrag zur Vermittlung und damit zum Frieden leisten. In ähnlicher Weise lässt sich die Forderung nach partnerschaftlichen Beziehungen von Mann und Frau als ethische Norm aus den religiösen Traditionen nur durch tief greifende hermeneutische Interpretationen gewinnen, die durchaus möglich sind, aber angesichts langer und machtvoller patriarchaler Traditionen einen schweren Stand haben. Der vorausgesetzte „Minimalkonsens“ stellt so bei näherem Hinsehen einen geforderten „Maximalkonsens“ dar, der den langen Anweg der westlichen Tradition bereits zugrunde legt. Die vom „Projekt Weltethos“ aufgeworfenen Fragen eignen sich jedoch als Programm für weitere interreligiöse Dialoge. Sie sollten allerdings nicht als „unverrückbare Weisungen“ oder bereits feststehende Postulate gesehen werden, sondern als Ausgangspunkte und Anfragen, um moralische Gemeinsamkeiten, aber auch Differenzen zu benennen. Wie Küng überzeugend zeigt, sind religiöse und moralische Identitäten jedoch grundsätzlich vermittelbar. Eine Schwachstelle des Ansatzes besteht darin, dass er weitgehend individualethisch argumentiert, d.h. von den Handlungen und Haltungen Einzelner ausgeht. Die Menschenrechte als völkerrechtlich weltweit anerkannte Grundregeln und das damit verbundene Hochethos sowie die sie vermittelnden

---

<sup>24</sup> Bsteh/Mahmood 2004.

Institutionen bleiben ausgeklammert. Doch gerade hier gibt es bereits Ansätze eines globalen Ethos, das jedoch nicht religiös fundiert ist. Die Aktivitäten und Bemühungen einer internationalen Zivilgesellschaft um Verständigung und Frieden haben darin ihre Grundlage, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt „bei aller Uneinheitlichkeit des Menschenrechtsverständnisses und allen Mängeln in der Durchsetzung erheblich konkreter ist“ als die Übereinstimmung in den moralischen Regeln zwischen den Religionen.<sup>25</sup> Die christlichen Kirchen engagieren sich gerade auf dieser Basis weltweit, aber auch national für ein humanes Ethos.<sup>26</sup> Diese Frage des Zueinander von säkularem, menschenrechtlich fundiertem Weltethos und den Ethoi der Religionen wird im nächsten Punkt noch zu behandeln sein.

### Interreligiöser Dialog als Friedensdialog: Voraussetzungen und Ziele

Jeder Dialog geht von der anthropologischen Grundtatsache aus, dass Menschen miteinander leben und sprechen und sich auf diese Weise sozial und intellektuell entwickeln. Die ersten Texte der europäischen Ethik sind die platonischen Dialoge. Sie zeigen die kreative Funktion des Dialogs: Durch das Wort und durch die Vernunft (griechisch *dialogou*) soll das Gute und Wahre besser erkannt werden. Vor allem die monotheistischen Religionen sind als Buchreligionen zugleich Wortreligionen und teilen den Glauben an die schöpferische Macht des Wortes. „Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen, das ganze All durch den Hauch seines Mundes“ heißt es im Psalm (Ps 33,6). Der Erschaffung der Welt durch das Wort, *dia logou*, entspricht im Neuen Testament die neue Schöpfung in Jesus Christus als dem Wort Gottes (Johannesevangelium 1,3). Das Vertrauen in das Wort und der sorgsame Umgang mit ihm sind ein gemeinsames Erbe der Religionen ebenso wie der Philosophie und Ethik. Sie stehen in dia-

---

<sup>25</sup> Hilpert 2001, 327.

<sup>26</sup> Zur Geschichte vgl. Hilpert 2001.

metralem Gegensatz zum Vertrauen auf Waffen und Gewalt. Die Bereitschaft zum Dialog ist somit Ausdruck des Glaubens an die Fähigkeit des Anderen zur Einsicht und zum Guten und stellt damit bereits in sich eine Form des Widerstandes gegen militärische Machtpolitik und Terror dar. Dieser Dialog, dessen Medium das Wort als Mittel wechselseitiger Verständigung bildet, bedarf der Einübung in das Hören und der Bereitschaft zur gemeinsamen Wahrheitssuche.

Interreligiöse Dialoge finden freilich nicht erst und nur dort statt, wo intellektuell um eine gemeinsame Basis gerungen wird. Durch die multireligiöse Durchmischung aller Gesellschaften unter Globalisierungsbedingungen leben Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften zunehmend neben- und miteinander.<sup>27</sup> Die kulturellen Differenzen können hier zur Quelle von Konflikten ebenso wie gegenseitiger Wertschätzung werden. Vor einiger Zeit fand sich folgende Glosse in einer österreichischen Tageszeitung: Eine alte Frau, die Angst vor Ausländern hatte, brach auf der Straße zusammen. Keiner der Passanten kümmerte sich um sie, bis eine türkische Familie sie aufhob, betreute, ihr (in einer ihr unverständlichen Sprache) gut zuredete und die Rettung holte. Hier fand ein nichtverbaler Dialog des Lebens statt, der eine fundamentale Änderung der Einstellung bewirkte. Ein anderes Beispiel: Die Wertschätzung Österreichs bei bosnischen Muslimen gründet vielfach darin, dass in der österreichisch-ungarischen Monarchie auf die muslimischen Glaubenspraktiken (vor allem in der Armee) Rücksicht genommen wurde. Wie die Beispiele zeigen, ist dieser „Dialog des Lebens“ fundamental für den Frieden zwischen den Religionen. Jeder Einzelne ist zudem dafür verantwortlich und kann durch sein Verhalten verändernd wirken. Nach dem Diktum *verba docent, exempla trahunt* (Worte belehren, Beispiele inspirieren) kann und soll jeder als Repräsentant seiner eigenen Religi-

---

<sup>27</sup> Das Dokument „Dialog und Verkündigung“ (1991) unterscheidet vier Arten des Dialoges: den Dialog des Lebens, des Handelns, des theologischen Austausches und der religiösen Erfahrung: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1991, Nr. 42.

on und Kultur zu Frieden und Verständigung beitragen. Dies geschieht auf verschiedene, oft sehr kreative Weise (z.B. das Erstellen gemeinsamer Kochbücher im Gemeindebau). Aber auch auf internationaler Ebene bilden Wertschätzung und Toleranz die Grundlage für das Gespräch. „Jeder wahre Dialog lebt davon, dass die Dialogpartner nicht nur etwas in das Gespräch einbringen, sondern sich selber, dass es nicht nur um Sachfragen geht, sondern darüber hinaus auch um einen personalen Austausch, um ein Sich-füreinander-Öffnen und ein Miteinander-Kommunizieren; dass der eine in letzter Konsequenz der, der er ist, nicht sein will ohne den anderen.“<sup>28</sup>

In interkulturellen und interreligiösen Begegnungen, egal wo sie stattfinden, treffen Menschen einander nicht nur als Individuen, sondern zugleich als Mitglieder einer Religionsgemeinschaft und Kultur, die sie für die Anderen repräsentieren, ob sie dies wollen oder nicht, im Guten wie im Schlechten. Dies verlangt vor allem auch einen konstruktiven Umgang mit den historisch übermittelten Vorurteilen und Feindbildern. Die Achtung oder Missachtung, die jeder Einzelne dem Angehörigen einer anderen Kultur oder Religion erweist, kann so je nachdem friedens- oder konfliktfördernd wirken.

### *Offene versus geschlossene religiöse Identitäten*

„Ein Dialog ist nur möglich zwischen Menschen, die sie selbst bleiben und die die Wahrheit sagen.“ Dieses Wort von Albert Camus zeigt, dass sich Dialoge immer in einem doppelten Spannungsfeld vollziehen. Sie setzen eine eigene Identität und damit intellektuelle Redlichkeit und Authentizität ebenso voraus wie die Bereitschaft, diese Identität auf den Anderen hin zu öffnen. Im interreligiösen Dialog bekennen sich die Teilnehmer zu einer bestimmten Religion, deren Inhalte und Traditionen sie der Diskussion auszusetzen bereit und fähig sind. Interreligiöse Dialoge sind unmöglich zwischen Menschen, die meinen, die ganze Wahrheit zu besitzen. Dies würde sie zudem

---

<sup>28</sup> Bsteh/Miradamadi 1997, 24.

per definitionem überflüssig machen. Wenn Religionsvertreter mit dem eigenen heiligen Buch in der Hand kommen, einen Abschnitt vorlesen – und wieder gehen, dann ist dies offenbar kein Dialog.

Aber religiöser Synkretismus macht einen Dialog ebenso unmöglich wie Dogmenpositivismus und fundamentalistische Buchstaben-treue. Interreligiöse Dialoge verlangen so eine offene Identität, d.h. die Fähigkeit zum kreativen Umgang mit den je eigenen religiösen Traditionen. Wie ein muslimischer Gesprächspartner einmal sagte: Wir müssen so lange an das Tor unserer Traditionen klopfen, bis es aufspringt. Traditionen existieren immer im Plural, und ihre Interpretation und Reinterpretation kann jene Elemente heben, die als gemeinsame Basis für Verständigung und Frieden dienen. Konflikte entstehen dort, wo verengte religiöse oder moralische Sichtweisen, die sich einer Öffnung widersetzen, aneinander geraten.

### *Die Achtung vor dem Anderssein des Anderen*

Interreligiöse Dialoge basieren darauf, dass die Differenz im Bewusstsein des Gemeinsamen und das Gemeinsame im Bewusstsein der Differenz anerkannt werden.<sup>29</sup> Den Ausgang bildet die Erfahrung einer Differenz. Gerade weil der Andere anders ist, weil er sich zu einer anderen Religion bekennt, ist der Dialog sinnvoll. Ihn als Person anzuerkennen bedeutet, sich auf dieses Anderssein einzulassen. Zugleich verbindet das gemeinsame Menschsein; christlich gesprochen, die allen Menschen gemeinsame Gottesebenbildlichkeit. Der andere ist des Respektes würdig, „denn er ist wie Du“. Dies ist nicht abstrakt zu verstehen, sondern beginnt bei Gemeinsamkeiten wie der Vernunft und Sprache als Grundlage für die Verständigung, wie der inneren Ausrichtung auf menschliche Ziele und vielem anderen mehr. Zum interreligiösen Dialog gehört zudem, dass sich Menschen als Angehörige verschiedener Religionen begegnen. Sie gehen davon aus, dass es zwischen ihren Traditionen Gemeinsamkeiten, aber auch Dif-

---

<sup>29</sup> Gabriel 1988.

ferenzen gibt, die es zu erkennen und freizulegen gilt. Der Dialog geht so davon aus, dass Verschiedenheiten potenziell fruchtbar sind. Der Aufbau einer Dialogkultur erfordert deshalb sowohl gute Kenntnisse der eigenen Traditionen als auch ein wenigstens fragmentarisches Wissen um jene der Anderen. Doch das Wissen allein reicht nicht aus. Er braucht zudem die persönliche Wertschätzung. Dafür ist die Kontinuität in den Begegnungen eine wichtige Voraussetzung. Ein beeindruckendes Beispiel dafür stellen die vom Religions-theologischen Institut in St. Gabriel seit den 1980er-Jahren veranstalteten interreligiösen Dialoge mit dem Islam, dem Hinduismus und dem Buddhismus dar.<sup>30</sup> Den ersten Schritt bildete eine fundierte Auseinandersetzung mit Themen der Theologie und Anthropologie in den verschiedenen Religionen. In einem zweiten Schritt wurde dann ein christlich-muslimischer Dialog über ethische Fragen der Gegenwart, wie Friede, Gerechtigkeit, Gewalt und Toleranz, begonnen. Es war dabei äußerst wichtig, dass sich die Dialogteilnehmer über eine längere Zeit hin immer wieder trafen und auch persönlich kennen lernten. So wurde ein besseres Verständnis für die Positionen, Ansichten und Anliegen der Anderen möglich. Die wiederholten Begegnungen führten aber auch zu einem wechselseitigen Vertrauen, das die Gesprächsbasis stärkte. Viele der Einsichten dieses Artikels wurden aus diesen Dialogen gewonnen, an denen ich seit 1996 teilnehmen konnte.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. Bsteh 1994a/b, 1996, 1997, 2000, 2001.

<sup>31</sup> Es handelt sich um zwei verschiedene Dialoginitiativen: Die Beiträge zu den iranisch-österreichischen Dialogen wurden bisher in drei Bänden veröffentlicht, vgl. Bsteh/Mirdamadi 1997; 2001 und Bsteh/Akrami/Mirdamadi 2005. Daneben gibt es seit dem Jahr 2000 den *Vienna Christian-Muslim Round Table*, dessen Konferenzen sich Gerechtigkeits- und Friedensfragen widmen; vgl. Bsteh/Mahmood 2003, 2004. Alle Bände wurden in mehrere, auch außereuropäische Sprachen übersetzt.

*Dialog und universaler Wahrheitsanspruch*

Das wohl dornigste Problem in Dialogen, vor allem aber in interreligiösen Dialogen, ist das des Wahrheitsanspruchs. Macht ein derartiger Anspruch – so die Grundfrage – nicht jede Art von Gespräch unmöglich, das mehr sein will als ein bloßer Informationsaustausch? Da aber alle Weltreligionen einen universalen Sendungsanspruch vertreten, bedeutet dies nicht per se, dass sie dialog- und damit auch friedensunfähig sind? Widerspricht ihr Wahrheitsanspruch nicht der Verpflichtung zur Toleranz? Nun begegnen in (interreligiösen) Dialogen einander Menschen mit unterschiedlichen, teils auch kulturell geprägten, religiösen Überzeugungen, die sie offenbar für wahr halten. Wäre dies nicht so, dann müssten sie sie redlicherweise ändern.<sup>32</sup> Solange sie dies nicht tun, vertreten sie einen Wahrheitsanspruch. Diese verschiedenen Wahrheiten der Dialogpartner treffen im Gespräch aufeinander. Dies ist übrigens kein Spezifikum religiöser Dialoge, sondern gilt ebenso für Dialoge über säkulare Grundwerte wie Menschenrechte und Demokratie. Um ein Beispiel zu nennen: Ein Gespräch über Menschenrechte (oder konkreter über Folter) wird enttäuschend enden, wenn der eine Gesprächspartner sagt: „Interessant, dass Sie das so sehen!“, sich aber mit der Frage: „Folter ja oder nein!“, also mit dem normativen Wahrheitsanspruch, nicht auseinanderzusetzen bereit ist. Gleiches gilt für interreligiöse Dialoge. Gegenargumente sind erlaubt, wenn sie achtungsvoll vorgebracht werden, nicht aber Gleichgültigkeit. Ein ethischer Relativismus, auch wenn er aus Gründen der Toleranz vertreten wird, blockiert den Dialog ebenso wie der fundamentalistische (Irr)Glaube, im Besitz der

---

<sup>32</sup> Selbst ein moralischer oder religiöser Relativismus, d. h. eine Position, die alle ethischen Einstellungen und religiösen Überzeugungen für gleich gut und wertvoll hält, kann die Wahrheitsfrage nicht umgehen. Denn die Überzeugtheit von der Relativität aller Überzeugungen stellt selbst eine Überzeugung dar. Abgesehen davon gibt es für Menschen im Allgemeinen Grenzen des Tolerierbaren im ethischen und religiösen Bereich.

vollen Wahrheit zu sein. Beide erzeugen notwendig Irritationen und werden dem spezifischen Charakter ethischer und interreligiöser Kommunikation nicht gerecht.

Die Frage ist somit nicht, ob es Wahrheitsansprüche geben soll, sondern mit welchen Mitteln sie durchgesetzt werden. Das Extrembeispiel wäre die Verbreitung der eigenen Überzeugungen mit Gewalt. Die einzige der Würde des Menschen entsprechende Form ist jedoch jene, die seine physische, psychische und kulturelle Integrität, und d.h. seine Freiheit, möglichst umfassend respektiert.<sup>33</sup> Es ist zudem wichtig, zwischen Wahrheits- und Absolutheitsansprüchen zu unterscheiden. Wahrheitsansprüche sind immer kontingent, d.h. sie sind (innerweltlich) nie voll einlösbar. Anders gesagt: Niemand besitzt die ganze Wahrheit. Das Absolute ist unter den Bedingungen menschlicher Existenz weder gegeben noch verwirklicht. Wäre dies anders, dann wären Dialog und Gespräch tatsächlich unnötig und überflüssig, da die eigene Position nicht ergänzungsbedürftig wäre. Hier liegt der wesentliche Unterschied zu den Vertretern fundamentalistischer Positionen, die deshalb dialogunfähig sind, weil sie meinen, die ganze und volle Wahrheit zu besitzen. Die Voraussetzung für Dialoge – und dies gilt besonders auch für interreligiöse Dialoge – sind demnach klare eigene Überzeugungen ebenso wie das Wissen um ihre Unvollkommenheit, Ergänzungsbedürftigkeit und -fähigkeit, das es notwendig macht, nach neuen Einsichten zu suchen. Die Wahrheitsfrage treibt Dialoge voran, insofern sie notwendig zur Kritik an anerkannten Werten, Normen und Vorbildern – den eigenen und jenen der Anderen – führt und diese auf ihre humane Qualität hin abklopft. Diese Kritik wird heute nicht nur von anderen Religionen, sondern auch von den säkularen Traditionen der Aufklärung an diese herangetragen.

---

<sup>33</sup> Religiöse Bekehrungen sind selbstverständlich kein Ziel interreligiöser Dialoge. Da die Wahl der Religion jedoch eine Freiheitsentscheidung des Einzelnen darstellt, muss sie von den Religionsgemeinschaften und dem Staat als Ausdruck der Religionsfreiheit anerkannt werden.

*Die säkulare Moderne als (unsichtbarer) Partner  
interreligiöser Dialoge*

Im gegenwärtigen Weltkontext sind interreligiöse Dialoge immer auch auf ein säkulares Weltethos bezogen, das so gleichsam als unsichtbarer Dritter in ihnen gegenwärtig ist.<sup>34</sup> Denn durch die Globalisierungsprozesse werden säkulare, vor allem politische Ideen, Normen und Werte (Emanzipation, ökonomischer Liberalismus, Menschenrechte, Demokratie und andere) weltweit verbreitet. Sie koexistieren in den Gesellschaften mit religiös geprägten traditionellen Ethiken, was zu massiven Spannungen führt.<sup>35</sup> Es gibt so in Ansätzen tatsächlich ein säkulares Weltethos, mit dem sich die Religionen auseinandersetzen müssen. Seine Verbreitung wird durch die globale Angleichung der materiellen und sozialen Lebensbedingungen ebenso begünstigt wie durch den universalen Wunsch nach einem menschenwürdigen Leben. Durch die Globalisierung lernen Menschen teils menschenwürdigere Alternativen zu traditionellen Lebensformen kennen. So sind Frauen in allen kulturellen und religiösen Wertsystemen gegenüber Männern diskriminiert. Säkulare Normen, Werte und Vorbilder, die ihnen mehr persönliche Freiheit und Unabhängigkeit von patriarchaler Willkür verheißen, sind daher für Frauen anziehend. Gleiches gilt für die Menschenrechte im Allgemeinen. Schutz vor staatlicher Willkür ist überall dort erstrebenswert, wo Menschen durch den Staat unterdrückt oder bedroht werden. Das säkulare Ethos mit seinem Universalitätsanspruch gründet in den „großen Erzählungen“ der Aufklärung seit dem 17./18. Jahrhundert. Der Kernpunkt der Kritik an den Religionen, in diesem Falle konkret an den christlichen Konfessionen, war, dass sie das Recht auf die Freiheit des Gewissens und die freie Wahl der Religion (Religionsfreiheit) nicht achteten und den gesellschaftlichen Frieden nicht mehr gewährleisten konnten. Das Ziel der Aufklärer war unter anderem, eine huma-

---

<sup>34</sup> Gabriel 1993, 2002, 2003.

<sup>35</sup> Interessant in diesem Zusammenhang Khadra 2004.

ne Rechtskultur zu schaffen, die für alle Menschen unabhängig von Religion, Geschlecht und Rasse die gleichen Rechte garantiert– *etsi Deus non daretur* (als ob es keinen Gott gäbe).<sup>36</sup> Die Traditionen der Aufklärung knüpften dabei zwar an jüdisch-christliches Gedankengut an. Sie haben jedoch aus sich heraus zugleich ein eigenständiges, außerordentlich wirkmächtiges Ethos und Institutionen entwickelt, „neue und bemerkenswerte Konstruktionen, (...) die Bewunderung abverlangen“.<sup>37</sup> Seine Normen, Werte und Vorbilder orientieren sich am Kriterium der Humanität (bzw. der Verminderung von Leiden). Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat in seiner breit angelegten Studie zur Genese der neuzeitlichen Identität gezeigt, dass die Sensibilität für Leiden, das eigene und das fremde, die Grundlage dieses säkularen Ethos bildet.

„Unter den als moralische anerkannten Forderungen betreffen die vielleicht dringendsten und überzeugendsten die Achtung vor dem Leben, der Integrität und dem Wohlergehen – ja, dem Gedeihen – der anderen.“<sup>38</sup>

Diese Achtung gründet im „Anspruch menschlichen Leids“.<sup>39</sup> Die menschliche Entfaltung in Freiheit und – als Kehrseite – die Verminderung des Leidens bilden das Grundanliegen und Letztkriterium der säkularen europäischen Ethik. Dies gilt – von Infragestellungen vor allem in der Tradition Nietzsches abgesehen – für alle ethischen Strömungen der Gegenwart, so sehr sie sich sonst unterscheiden mögen. Es liegt der Diskursethik von Jürgen Habermas ebenso zugrunde<sup>40</sup> wie

---

<sup>36</sup> So die berühmte Formel von Hugo Grotius in seinem völkerrechtlichen Werk *De iure belli ac pacis*, 1625.

<sup>37</sup> Taylor 2003, 62.

<sup>38</sup> Taylor 1994, 17.

<sup>39</sup> Taylor 1994, 24.

<sup>40</sup> „Moralische Institutionen sagen uns, wie wir uns gemeinsam verhalten sollen, *um durch Schonung und Rücksichtnahme der extremen Verletzbarkeit von Personen entgegenzuwirken*.“ (Hervorhebung von mir), Habermas 1991, 223.

den ethischen Entwürfen von Richard Rorty<sup>41</sup> und Michael Walzer.<sup>42</sup>

Es stellt sich von daher die Frage, ob die religiösen Ethiken diesem ethischen Letztkriterium der Aufklärung zustimmen können. Der katholische Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz hat sie emphatisch bejaht. Die Frage nach dem Leiden sei die gemeinsame Grundfrage aller religiösen Traditionen. Die unbedingte „Anerkennung der Autorität der Leidenden“ kann so die Grundlage eines globalen Ethos bilden, dem alle religiösen Traditionen zustimmen können. „Gerade hier sehe ich die Chance und die Aufgabe einer *Koalition der Religionen* heute: Nicht unmittelbar im Miteinander und Zueinander im direkten Religionsvergleich, sondern in der Praxis gemeinsamer Weltverantwortung, im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen ungerechten Leidens in der Welt (...) die auf eine neue Weise das in den Religionen der Menschheit akkumulierte Leidensgedächtnis (...) für eine (...) gewissenhafte Weltpolitik (benötigt).“<sup>43</sup> Denn: „Fremdes Leid wahrzunehmen ist die unerlässliche Bedingung aller universalen moralischen Ansprüche.“ Die von Metz geforderte „Ökumene der Compassion“<sup>44</sup> setzt bei der Achtung vor dem Leiden der Anderen an. Dies schließt die Achtung vor jedem Menschen als Menschen ein. Freilich stellt sich – wie auch bei den inhaltlichen Konkretisierungen von Hans Küng – die Frage, ob ein derartiges Kriterium nicht eine unzulässige Vereinnahmung und Ver-

---

<sup>41</sup> „Der Selbstzweifel scheint mir das Charakteristikum der Epoche, in der zum erstenmal Menschen in großer Zahl fähig sind, zwei Fragen voneinander zu trennen: die Frage ‚Glaubst und wünschst du, was ich glaube und wünschste?‘ und die Frage ‚Leidest Du?‘“, Rorty 1997, 320.

<sup>42</sup> „Gleichzeitig können die Mitglieder all der verschiedenen Gesellschaften, eben weil sie Menschen sind, die verschiedenen Sitten der jeweils anderen anerkennen, wechselseitig auf Hilferufe der anderen reagieren, voneinander lernen (...) Warum sollte dies unzureichend sein?“, Walzer 1996, 22.

<sup>43</sup> Metz 1997.

<sup>44</sup> Metz 2002, 138.

einheitlichung der ethisch-religiösen Traditionen darstellt. Doch anders als bei den Konkretisierungen von Küng ist der Metz'sche Grundsatz tatsächlich mit allen religiösen Anschauungen verträglich. Denn eine prinzipielle Rechtfertigung von Unmenschlichkeit lässt sich in keiner religiösen Tradition belegen. Dies wäre in sich widersprüchlich. In interreligiösen Dialogen, in denen es um ethische Themen geht, muss daher die Frage nach dem, was menschlich vertretbar ist und was nicht, die Grundlage für weitere inhaltliche Auseinandersetzungen bilden. Mit diesem sehr allgemeinen Kriterium wird in jedem Fall ein rein positivistischer Ansatz abgewehrt, wonach das Gute das ist, was Gott geboten hat und weil er es geboten hat. Ein Gott jedoch, der prinzipiell Unmenschliches gebietet, wäre kein Gott, sondern ein Dämon. Die göttlichen Gebote jeder Religion können daher legitimerweise darauf hin befragt werden, ob sie gut, lebens- und gemeinschaftsfördernd sind, ob sie Leid mindern und ob sie dies für alle Menschen tun. Das Gute in der konkreten Situation ist damit freilich noch nicht bestimmt, ja die Diskussion fängt hier erst an, wie ja auch die ethischen Diskurse in unseren Gesellschaften zeigen. Dabei ist es im Allgemeinen leichter, Handlungen und Praktiken als menschenverachtend zu verurteilen als gemeinsame positive Werte zu benennen. Andererseits wird sich – dies sei abschließend vermerkt – das säkulare, durch die europäische Aufklärung geprägte Weltethos auch der Kritik der Religionen stellen müssen, die aus ihrem Wertfundus neue und wertvolle Erkenntnisse beitragen.

### *Katholische Kirche und interreligiöser Dialog*

Die katholische Kirche hat sich im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65) im Konzilsdokument „Erklärung über die nicht-christlichen Religionen“ (nach den beiden ersten Wörtern des lateinischen Textes *Nostra aetate*) auf den interreligiösen Dialog verpflichtet.<sup>45</sup> Der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog (bis 1984 Päpstlicher

---

<sup>45</sup> Siebenrock 2005.

Rat für die Nicht-Christen) ist als Institution der Weltkirche dafür zuständig. Der ursprüngliche Plan war, das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum zu klären. Da dies aber auf den entschiedenen Widerstand der arabischen Staaten stieß, die darin eine einseitige Anerkennung Israels sahen, wurde der Text in der Folge auf die anderen Weltreligionen ausgedehnt. Dies erweist sich rückblickend als eine weitsichtige Entscheidung, da die Frage der interreligiösen Zusammenarbeit und des Dialogs so zu einer Zeit kirchenoffiziell behandelt wurde, als sie in ihrer Bedeutung zwar vielleicht vorhersehbar war, aber noch nicht auf der Tagesordnung stand. In *Nostra aetate* wird der Wahrheitsgehalt anderer Religionen explizit anerkannt und die Suche nach Gemeinsamkeit sowie die Förderung guter Beziehungen gefordert.

„In unserer Zeit, da sich die Menschheit von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern wachsen, erwägt die Kirche mit umso größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern, fasst sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt.“ (*Nostra aetate* 1)

Berührungspunkte bestehen sowohl im Blick auf die existenziellen Fragen nach Sinn und Ziel des Lebens sowie auf die religiöse Praxis wie Gebet und Fasten und die moralischen Normen, die ein gutes Leben ermöglichen sollen und deren Beobachtung in allen Religionen für die Beziehung zu Gott bzw. zum Göttlichen bedeutsam ist. Hinsichtlich dieser Grundnormen besteht weitgehend Übereinstimmung: Wahrhaftigkeit, Freundlichkeit, Güte, Achtung vor dem Nächsten, Hilfe in der Not und viele andere mehr gelten allen Religionen als Gebote. Deshalb sollen die katholischen Christen „durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen (...) die geistlichen und sittlichen Güter und auch die soziokulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern“ und gemeinsam „die Werte des Friedens, der Freiheit, der sozialen Gerechtigkeit“ vertreten. (*Nostra aetate* 2 f.)

Es geht somit nicht nur um die grundsätzliche Anerkennung, sondern darüber hinaus um Beziehungen, die zu wechselseitiger Bereicherung und Förderung führen.<sup>46</sup> Die Religionen beeinflussen sich im globalen Kontext wechselseitig. Um zwei Beispiele zu nennen: Die Strategie der Gewaltfreiheit, wie sie Gandhi entwickelte, verbindet alte hinduistische Traditionen mit jenen der Bergpredigt Jesu. Das westliche Mönchtum wiederum hat wesentliche Impulse aus der meditativen Praxis des Buddhismus empfangen.<sup>47</sup> Damit die Religionen zur gegenseitigen Verständigung und zum Frieden beitragen können, müssen sie selbst einen versöhnten Umgang mit der Vergangenheit lernen. Papst Johannes Paul II. sprach von einer „Reinigung des Gedächtnisses“. Respekt für den Glauben des Anderen, das Bemühen um die Kenntnis anderer Religionen und die Zusammenarbeit mit den Angehörigen anderer Religionen für Gerechtigkeit und Frieden – dieses umfassende Programm von *Nostra aetate* hat seinen Niederschlag in einer Vielzahl von Initiativen in der katholischen Kirche gefunden. Ein analogieloses neues Ereignis war die Einberufung des Weltgebetstreffens durch Johannes Paul II. nach Assisi (1986), auf das weitere Treffen 1993 und 2002 im Zuge der Balkankriege und als Antwort auf die Anschläge vom 11. September 2001 folgten. Denn die gemeinsamen Aktivitäten und intellektuellen Bemühungen haben ihren spirituellen Grund in der Anerkennung Gottes oder des Göttlichen als einer Wahrheit, die den Menschen übersteigt und der er sich verpflichtet weiß.

### Was interreligiöse Dialoge für den Frieden leisten können

Die Wiederkehr der Religion als politischer Faktor und mobilisierende Ideologie zur Legitimierung politischer Ansprüche<sup>48</sup> im globalen

---

<sup>46</sup> Gabriel 1993.

<sup>47</sup> Vgl. z.B. Enomiya-Lassalle 1995.

<sup>48</sup> Ideologie bezeichnet hier eine Weltanschauung oder Heilslehre, die polarisiert und ihre Ziele gegen äußere Feinde auch mit Gewalt durchzusetzen bereit ist, vgl. Salamun 1988; Neuhold 1990.

Kontext setzt machtvolle Kräfte frei. Angesichts dessen wäre es unrealistisch, von interreligiösen Dialogen rasche Lösungen zu erwarten. Moralische Praktiken und Normen ändern sich langsam. Unter fundamentalistischem Einfluss können sie sogar petrifiziert oder unter Rückgriff auf eine ideale Vergangenheit verschärft werden. Kriegerische Konflikte führen zu Polarisierungen, die den Raum für Dialoge beschränken. Die Kriege in Afghanistan und im Irak sind nicht nur wegen der Opfer an Menschenleben verheerend, sondern vor allem auch, weil sie die Einstellungen von Millionen Muslimen gegenüber dem Westen auf Generationen hinaus negativ prägen.

Doch es ist gerade in dieser Situation besonders wichtig, interreligiöse Dialoge auf breiter Basis zu führen, vor allem auch hinsichtlich der Werte für ein globales Zusammenleben. Sie wirken klärend und sind weit über den Raum der Dialogpartner hinaus ein Zeichen des Widerstands und der Hoffnung auf Zukunft hin. Sie setzen Signale, dass das Gemeinsame größer ist als das Trennende und alle Religionen durch die Intensivierung der Kontakte gewinnen können. Es gilt, die friedensfördernden Potenziale in den Religionen zu stärken und ihre Verantwortung dafür zu schärfen, dass sie Konflikte gewaltfrei bereinigen. Interreligiöse Dialoge können langfristig konfliktpräventiv wirken. Sie stellen letztlich die einzige Alternative zu einer Eskalation der Gewalt dar. Friede ist mehr als die Absenz von Krieg und Konflikten. Es geht vielmehr um positive Friedensvisionen, wie sie sich in den Religionen als Ausdruck der Zukunftshoffnung finden. Ihre Basis bilden die Achtung vor der Freiheit des Anderen und der wechselseitige Respekt für die je eigene Überzeugung. In allen Religionen ist eine Grundfrage: Woher kommen Hass, Gewalt, Krieg und Zerstörung, wenn doch der Friede die eigentliche Sehnsucht des Menschen darstellt? Alle Religionen sind überzeugt, dass die Gewalt ihren Ursprung im menschlichen Herzen hat, in seiner Gesinnung und seinem Handeln. Wie es in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt: „In Wahrheit hängen die Störungen des Gleichgewichts, an denen die moderne Welt leidet, mit jener tiefer liegenden Störung des Gleichgewichts zusammen, die im Herzen des Menschen ihren Ursprung hat.“

(*Gaudium et spes* 10). Unfriede stellt demnach eine äußere Manifestation innerer Unordnung dar, die durch Gier, die Ablehnung des Mitmenschen, durch Misstrauen und Missgunst hervorgerufen wird. Da derartige Haltungen sozial zerstörerisch sind und zudem die moralische und religiöse Integrität beeinträchtigen, werden sie von keiner Religion gutgeheißen. Darauf können interreligiöse Dialoge aufbauen.

Doch dieser Appell an die individuelle Verantwortung allein ist unzureichend. Die Vertreter der Religionen sollten sich zudem, wo immer möglich, gemeinsam dafür einsetzen, die internationalen Spielregeln auf mehr Gerechtigkeit hin zu beeinflussen. Denn die internationale Weltordnung mit ihren grotesken Reichtumsunterschieden ist in höchstem Maße friedensbedrohend. Die Ungleichheiten in den Lebenschancen widersprechen dem elementaren Gerechtigkeitsempfinden und den berechtigten Erwartungen eines Großteils der Menschheit. Besonders zerstörerisch ist die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis, d.h. jene politische Heuchelei, die grundsätzlich friedensfördernde Ideen wie Menschenrechte und Demokratie als Grundlage einer internationalen Ordnung unglaubwürdig macht. Die Gruppe von Lissabon, eine internationale Expertengruppe, hat vier internationale Verträge als Grundlage des Weltfriedens vorgeschlagen: einen Grundbedürfnisvertrag, einen Demokratievertrag, einen Erdvertrag und einen Kulturvertrag, der die Förderung intensiver kultureller und religiöser Kontakte weltweit zum Ziel hat.<sup>49</sup> Darin kommt die Interdependenz zwischen ökonomischen Verhältnissen und kulturellen sowie religiösen Zielen zum Ausdruck. Initiativen, die Gerechtigkeit fördern, stärken auch den Frieden.

Es wäre jedoch falsch, Verständigung und Frieden als das automatische Resultat von Gerechtigkeit zu sehen. Dies entspricht nicht der Realität, denn „Der Mensch lebt“ – bekanntlich – „nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt“ (Matthäus 4, 4). Er hat materielle und immaterielle „Bedürfnisse der Seele“,<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Gruppe von Lissabon 1997.

<sup>50</sup> Weil 1949.

d. h. das Bedürfnis nach Wahrheit, nach Anerkennung, nach einer guten Lebensordnung und nach der Hingabe, an Gott oder das Göttliche, das ihn transzendiert.<sup>51</sup> Die Aufgabe der Angehörigen aller Religionen ist der Einsatz für mehr Gerechtigkeit, zumal der „Friede ein Werk der Gerechtigkeit“ (Jesaja 32, 17) ist. Interreligiöse Dialoge in ethischen Fragen leisten aber darüber hinaus einen Beitrag zum Frieden, da das Gespräch selbst ein Zeichen dafür darstellt, dass der Friede und die Verständigung zwischen den Religionen realistisch sind. Derartige Zeichen sind in einer Welt, die durch Konflikte zerrissen ist, ein Zeugnis für die Möglichkeit von Alternativen. Die alltäglichen Dialoge des Lebens ebenso wie jene des Wortes verändern die Weltsicht, stiften Hoffnung und regen zur Nachahmung an. Die Einübung des Respekts für andere religiöse Sichtweisen und die Zurückweisung konfliktfördernder Praktiken in den Religionen stärken den Frieden, aber auch die Religionen selbst. Denn wo der Dialog gelingt, führt er zur beglückenden Erfahrung wechselseitiger Bereicherung. Wie der Kulturanthropologe Claude Levy-Strauss schrieb:

„Das Einzige, was einer menschlichen Gruppe wirklich zum Verhängnis, ja zur Last werden kann, die sie unweigerlich daran hindern wird, ihre Natur voll zu verwirklichen, ist es, allein zu sein.“ (Übersetzung I. G.).<sup>52</sup>

Dies gilt in gleicher Weise auch für die Religionen. Sie sind auf Ergänzung angewiesen und können zugleich durch ihren gemeinsamen Einsatz einen Beitrag zu Frieden und Verständigung leisten. „Die Religion kann ein Opium werden (...) – schrieb der Jesuit und Naturwissenschaftler Pierre Teilhard de Chardin – „ihre wirkliche Funktion ist es jedoch, die Fortschritte des Lebens zu tragen und anzustacheln und so die Welt menschlicher zu machen.“<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Fromm 1992, der die menschliche Destruktivität unter anderem auf einen Mangel an Befriedigung nicht-materieller Ziele zurückführt.

<sup>52</sup> Levi-Strauss 1961, 73.

<sup>53</sup> Teilhard de Chardin 1966, 58.

## Literatur

- Bader 2005 = Erwin Bader (Hg.), Dialog der Religionen. Ohne Religionsfrieden kein Weltfrieden, Münster 2005.
- Berger 1997 = Peter L. Berger (Hg.), Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften, Gütersloh 1997.
- Berger 1999 = Peter L. Berger (Hg.), The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington 1999.
- Bsteh 1994a = Andreas Bsteh, Der Islam als Anfrage an die christliche Theologie und Philosophie, Mödling 1994.
- Bsteh 1994b = Andreas Bsteh (Hg.), Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht, Mödling 1994.
- Bsteh 1996 = Andreas Bsteh (Hg.), Christlicher Glaube in Begegnung mit dem Islam, Mödling 1996.
- Bsteh 1997 = Andreas Bsteh, Der Hinduismus als Anfrage an die christliche Theologie und Philosophie, Mödling 1997.
- Bsteh 2000 = Andreas Bsteh, Der Buddhismus als Anfrage an die christliche Theologie und Philosophie, Mödling 2000.
- Bsteh 2001 = Andreas Bsteh (Hg.), Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus, Mödling 2001.
- Bsteh/Mahmood 2003 = Andreas Bsteh/Tahir Mahmood (Hg.), Um unsere Zeit zu bedenken. Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart, Mödling 2003 (Ausgaben in englisch, arabisch, urdu).
- Bsteh/Mahmood 2004 = Andreas Bsteh/Tahir Mahmood (Hg.), Intoleranz und Gewalt. Erscheinungsbilder – Gründe – Zugänge, Mödling 2004 (Ausgaben in englisch, arabisch, urdu).
- Bsteh/Mirdamadi 1997 = Andreas Bsteh/Sayed M. Mirdamadi (Hg.), Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive, Mödling 1997 (Ausgaben in englisch, farsi, arabisch).
- Bsteh/Mirdamadi 2001 = Andreas Bsteh/Sayed A. Mirdamadi (Hg.), Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht, Mödling 2001 (Ausgaben in englisch, farsi, arabisch).
- Bsteh/Akrami/Mirdamadi 2005 = Andreas Bsteh/Sayed A. Akrami/Sayed A. Mirdamadi (Hg.), Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohungen in der heutigen Welt, Mödling 2005.
- Enomiya-Lassalle 1995 = Hugo M. Enomiya-Lassalle, Zen-Meditation für Christen, München 1995.
- Fromm 1992 = Erich Fromm, Anatomie der menschlichen Destruktivität, Hamburg 1992.

- Gabriel 1988 = Ingeborg Gabriel, Entwicklungspolitik als Kulturbegegnung. Einige Überlegungen zur Relevanz von Kultur für die internationale Ethik, in: Alfred Klose/Heribert Franz Köck/Herbert Schambeck (Hg.), Frieden und Gesellschaftsordnung. Festschrift für Rudolf Weiler zum 60. Geburtstag, Berlin 1988, 247-257.
- Gabriel 1993 = Ingeborg Gabriel, Kirche und Kultur. Überlegungen zum Thema Inkulturation, in: Werner Freistetter/Rudolf Weiler (Hg.), Die Einheit der Kulturethik in vielen Ethosformen, Berlin 1993, 127-144.
- Gabriel 2002 = Ingeborg Gabriel, Demokratie in Zeiten der Globalisierung, in: Günter Virt (Hg.), Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive, Freiburg/Schweiz 2002, 115-129.
- Gabriel 2003 = Ingeborg Gabriel, Moral in Zeiten der Globalisierung: Zwischen Säkularität und Religion, in: Ralf Elm (Hg.), Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess. Eine interdisziplinäre Zusammenführung, Bochum 2003, 47-64.
- Gruppe von Lissabon 1997 = Die Gruppe von Lissabon, Grenzen des Wettbewerbs, Darmstadt 1997.
- Habermas 1991 = Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991.
- Hervieu-Léger 2000 = Danièle Hervieu-Léger, Religion as a Chain of Memory, Cambridge 2000.
- Hilpert 2001 = Konrad Hilpert, Globale Verantwortung und der Beitrag der Religionen. Das „Projekt Weltethos“ in der Diskussion, in: Ders., Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Freiburg 2001, 318-332.
- Höffe 1979 = Otfried Höffe, Zur Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus, in: ders., Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 1979, 120-159.
- Huntington 1993 = Samuel Huntington, Clash of Civilizations, in: Foreign Affairs, summer 1993, 22-49.
- Huntington 1998 = Samuel Huntington, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Berlin 1998.
- Kadhra 2004 = Yasmina Khadra, Die Lämmer des Herrn, München 2004.
- Küng 1993 = Hans Küng, Projekt Weltethos, München 1993.
- Küng/Kuschel 1993 = Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993.
- Küng/Kuschel 1998 = Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.), Wissenschaft und Weltethos, München 1998.
- Levi-Strauss 1961 = Claude Levi-Strauss, Race et Histoire, hg. Gonthier, UNESCO 1961.

- Luckmann <sup>4</sup>2000 = Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main <sup>4</sup>2000.
- Metz 1997 = Johann Baptist Metz, Mit der Autorität der Leidenden: in: Feuilleton-Beilage der Süddeutschen Zeitung, Weihnachten 24./25./26. Dezember 1997.
- Metz 2002 = Johann Baptist Metz, Vorschlag für ein Weltprogramm des Christentums im Zeitalter der Globalisierung, in: Günter Virt (Hg.), Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive, Freiburg/Schweiz 2002, 130-142.
- Neuhold 1990 = Leopold Neuhold, Ideologie, in: H. Rotter/G. Virt (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1990, 356-359.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1991 = Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, Bonn 1991.
- Rawls 1998 = John Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 1998.
- Ricoeur 1996 = Paul Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, Paderborn 1996.
- Rorty <sup>4</sup>1997 = Richard Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt am Main 1997.
- Salamun 1988 = Kurt Salamun, Ideologie und Aufklärung. Weltanschauungstheorie und Politik, Wien 1988.
- Schlette 1963 = Heinrich Schlette, Artikel Religion, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 8, Freiburg 1963, 1164-1168.
- Sen 1999 = Amartya Sen, Development as Freedom, Oxford 1999.
- Siebenrock 2005 = Roman Siebenrock, Nostra aetate, in: Bernd Jochen Hilberath/Peter Hünemann (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 3, Freiburg 2005.
- Taylor 1994 = Charles Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt am Main 1994.
- Taylor 2003 = Charles Taylor, Die immanente Gegenauflärung. Christentum und Moral, in: Ludwig Nagl (Hg.), Religion und Religionskritik, Oldenbourg 2003, 61-85.
- Teilhard de Chardin 1966 = Pierre Teilhard de Chardin, Die menschliche Energie, Band 6, Olten 1966.
- Walzer 1996 = Michael Walzer, Lokale Kritik – Globale Standards: zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Berlin 1996.
- Weber 1988 = Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bände, Tübingen 1988.
- Weil 1949 = Simone Weil, L'Enracinement, Paris 1949 (Deutsch: Die Einwurzelung).