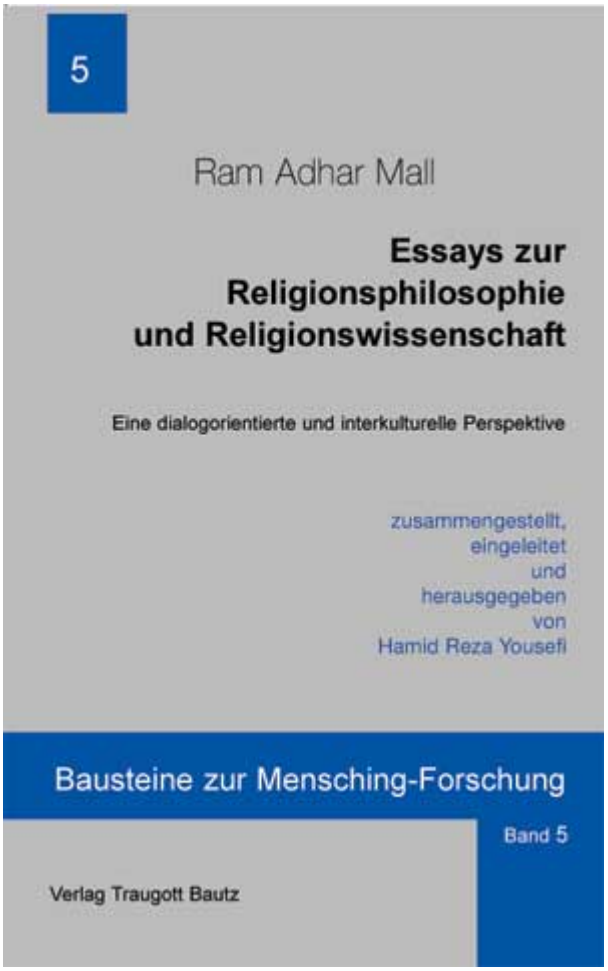
5
Ram Adhar Mall
Essays zur Religionsphilosophie und Religionswissenschaft
Eine dialogorientierte und interkulturelle Perspektive
zusammengestellt, eingeleitet und herausgegeben von Hamid Reza Yousefi
Bausteine zur Mensching-Forschung
Band 5
Verlag Traugott Bautz

Hamid Reza Yousefi (Hrsg.)

–

Essays zur Religionsphilosophie und Religionswissenschaft

BAUSTEINE ZUR MENSCHING-FORSCHUNG

(**BzMF-N**)

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Ina Braun,
Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall und Udo Tworuschka

Neue Folge

Band 5 — 2004

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Michael Albrecht
Dr. Heinrich P. Delfosse
Prof. Dr. Horst Dräger
Dr. Eva Eirmbter-Stolbrink
Prof. Dr. Richard Friedli
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dr. Alois Hahn
Dr. Bernhard J. Herzhoff
Prof. Dr. Heinz Kimmerle
Dr. Reinhard Kirste
Dr. Claudia König-Fuchs
Prof. Dr. Hans-Otto Kröner
Dr. Thorsten Paprotny
Dr. Johannes Schwind
Dr. Monika Tworuschka
Prof. Dr. Dr. Hans Waldenfels S.J.

Besuchen Sie uns im Internet: www.mensching.uni-trier.de

Essays zur Religionsphilosophie und Religionswissenschaft

Eine dialogorientierte und interkulturelle Perspektive

von
Ram Adhar Mall

zusammengestellt, eingeleitet und herausgegeben
von
Hamid Reza Yousefi

unter Mitwirkung
von
Ina Braun, Jérôme Jaminet und Rolf Schnitzler

Traugott Bautz
Nordhausen 2005

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2004
Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetztes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany
ISBN 3-88309-288-6
www.bautz.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung des Herausgebers 9

Prolog des Autors 33

Erster Essay

Das Paradigma der Interreligiosität: Wertneutralität
von Religionsphilosophie und Religionswissenschaft 35

1. 1. Paradigmatisches Beispiel eines interreligiösen Gesprächs 37

1. 2. Hermeneutik und die Idee einer ›religio perennis‹ 42

1. 3. Konzeption einer pluralistischen Theologie 48

Zweiter Essay

Der Hinduismus und seine Stellung
im Kreise der Weltreligionen 59

2. 1. Versuch einer Definition des Hinduismus 60

2. 2. Das Verhältnis von Einheit und Vielfalt 66

Dritter Essay

Die Parallelität zwischen Religionsphilosophie
und Religionswissenschaft 73

3. 1. Vergleichende Darstellung 73

3. 2. Ansätze im indischen Denken 77

Vierter Essay

Interkulturelle und interreligiöse Reflexionen
zum Weltgewissen: Gustav Mensching (Postulat Weltgewissen)
und Hans Küng (Projekt Weltethos) 91

4. 1. Philosophie und Weltgewissen 91

4. 2. Weltgewissen und Toleranzgedanke 102

4. 3. Zur Standortbestimmung des Weltgewissens 108

Fünfter Essay

Zur melioristischen Religionsphilosophie:
William James, Max Scheler und Gustav Mensching 117

5. 1. Eine melioristische Sicht der Religionsphilosophie 119

5. 2. Schelers Religionsphilosophie 122

Sechster Essay

Religion innerhalb der Grenzen von ›Erfahrung‹
und ›bloßer Vernunft‹: David Hume und Immanuel Kant 133

6. 1. Zur philosophischen Rede von Gott 135

6. 2. Natürliche Theologie 137

6. 3. Humes Religionsphilosophie 138

6. 4. Kants Religionsphilosophie 157

6. 5. Hume und Kant im Vergleich:
Eine interkulturelle religionsphilosophische Perspektive 164

Epilog des Autors 175

Anhang:
Tod und Verklärung.
Eine interreligiöse und interkulturelle Perspektive 179

Ein Wort zuvor 181

1. Leben, Tod und die Unsterblichkeit der Seele 183

2. Der Tod im Vergleich der Kulturen 189

3. Zum Verhältnis zwischen Tod und Verklärung 195

4. Leben und Tod im Gespräch miteinander 198

Ausgewählte Literatur 201

Herausgeber, Autoren und Wissenschaftlicher Beirat 211

Namensverzeichnis 213

Reihe ›Bausteine zur Mensching-Forschung‹
(BzMF und BzMF-N) 219

Einleitung des Herausgebers

Die vorliegende Aufsatzsammlung von Ram Adhar Mall versteht sich als Ergänzung zum vierten Band der Reihe ›Bausteine zur Mensching-Forschung‹.[1] In sechs Essays, die in das interkulturelle Denken einführen, konzentriert sich der Verfasser auf die Interkulturelle Religionsphilosophie und die Angewandte Religionswissenschaft. Er zeichnet quer durch die Theologie einen praxisorientierten Weg nach, der einen umfassenden Dialog der Religionen, Kulturen und Philosophien ermöglichen soll und behandelt einzelne Aspekte der Interkulturalität im Spannungsfeld von Religionswissenschaft und Religionsphilosophie. Ein Anhang ist dem Thema ›Tod und Verklärung‹ aus interreligiöser und interkultureller Sicht gewidmet.[2] Der Autor ist immer darauf bedacht, seine Themen mit Parallelen insbesondere aus der buddhistisch-hinduistischen Philosophie zu belegen.

Ohne die etymologische und die philologische Seite des Begriffs Religion übermäßig zu betonen, macht Mall konzeptuell auf das Überlappende zwischen den Religionen und Kulturen aufmerksam, das in der Anerkennung einer Rückbindung an etwas besteht, das dem Menschen heilig, sakral, geheimnisvoll, verehrungswürdig und verpflichtend ist. Es kann auch als Transzendenz verstanden werden, die mit einer Vielfalt von Namen in unterschiedlichen religiösen Traditionen bezeichnet wird. Wie noch zu zeigen sein wird, nennt Gustav Mensching dieses Überlappend-Verbindende ›Lebensmitte‹.[3] Die Idee der Rückbindung deutet auf eine uranfängliche

---

1 Vgl. Mall, Ram Adhar: *Essays zur interkulturellen Philosophie* (Bausteine zur Mensching-Forschung, Neue Folge, hrsg. v. H. R. Yousefi, Ina Braun, Klaus Fischer, Ram Adhar Mall und Udo Tworuschka =BzMF-N) Bd. 4, Nordhausen 2003 S. 20.

2 Mall hielt am 24.09.2003 in Berlin einen Vortrag zum Thema ›Tod und Leben nach dem Tod aus christlicher und buddhistischer Perspektive‹ im Rahmen der Vortragsreihe ›Inselperspektive. Eine Veranstaltungsreihe der Staatlichen Museen zu Berlin in Zusammenarbeit mit der Kultur-Stiftung der Deutschen Bank‹. Dieser Vortrag wurde unter dem Titel ›Tod und Verklärung – eine interkulturelle Perspektive‹ als Anhang aufgenommen. Der Verfasser stellt verschiedene Auffassungen und Vorstellungen über ein Leben nach dem Tod im Vergleich der Kulturen dar, dann arbeitet er religiöse und kulturelle Beweggründe heraus, die den Menschen zum Nachdenken über Leben und Tod bewegen. Auch hier kommt der hinduistisch-buddhistischen Perspektive besondere Bedeutung zu.

3 Vgl. Mensching, Gustav: *Die Religion*. Eine umfassende Darstellung ihrer Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze (1959), (Goldmanns Gelbe Taschenbücher 882-883), München ²1962 S. 280; vgl. auch Friedli, Richard: *Toleranz und Intoleranz als Thema der Religionswissenschaft.* Von der Lebensmitte der Religio-

Bindung hin, die gebrochen oder vergessen wurde. Es kann sich Mall zufolge um den Fall des Menschen handeln, um die Erbsünde oder um die von Unwissen und diversen Verblendungen herrührende Vergessenheit der Ātman-Brahman-Identität. Das Telos der Religion bleibt die Wiederherstellung einer göttlichen Nähe, oder das Erreichen von Nirvāna als Einsicht in das bedingte Entstehen und die Substanzlosigkeit aller Dinge, oder das Wirken des Tao in allem was geschieht.[4] Es geht immer wieder um die Überwindung einer negativen Erfahrung, mag diese metaphysisch, spekulativ, ontologisch, theologisch oder rein phänomenologisch gedeutet werden.

Das religionswissenschaftliche Denken in einem umfassenden Sinne ist so alt wie die Religionen selbst, aber als Wissenschaft im strengen Sinne ist es noch recht jung. Eine erste systematisch orientierte Religionswissenschaft geht auf den persischen Philosophen, Religionswissenschaftler und späteren Mystiker Abū Hāmed Mohammad Ghazāli zurück. Er verfaßte im 12. Jahrhundert das Werk ›Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften‹.[5] Diese programmatische Schrift, die sich mit dem Islam und der Heiligen Schrift der Muslime befaßt, bildet die Grundlage einer islamischen Religionswissenschaft. Sie fand in der europäischen Forschung keine Beachtung. Die traditionelle europäische Religionswissenschaft entwickelte sich im 19. Jahrhundert. Ihr Beginn ist mit dem Namen Max Müller untrennbar verbunden.[6] Mensching gab dieser Fachrichtung durch eine unparteiische Betrachtung und Darstellung der Erscheinungsformen der Religionen und ihrer Kommunikationsfelder im Vergleich der Kulturen zukunftsweisende Impulse in Richtung einer Angewandten Religionswissenschaft. Die wissenschaftsmethodische Logik der Angewandten Religionswissenschaft bleibt nicht bei der Beschreibung der bloßen Erscheinungsformen der Religionen stehen. Sie ist kommunikationsorientiert und geht weit über die bestehende philologisch orientierte Religionsphänomenologie hinaus. Diese programmatische Disziplin wird heute mit verschiedenen Akzentuierungen von Richard Friedli, Wolfgang Gantke, Hubert Seiwert, Jürgen Mohn und vor allem von Udo Tworuschka praktiziert. Die Ergebnisse von Einzelwissenschaften wie der Religionsgeschichte, der Vergleichenden Religionswissenschaft, Religionspsychologie, Religionssoziologie, Religionsphänomenologie, Religionspädagogik, Religionsethnologie, Kulturanthropologie und der Friedens- und Konfliktforschung werden von der Angewandten Religions-

---

nen zur Tiefenkultur der Konflikte, in: Gustav-Mensching-Vorlesungen für religiöse Toleranz, hrsg. v. Udo Tworuschka, Nr. 1, Frankfurt/Main 2003.

4 Vgl. Palmer, Martin: *Taoismus,* Braunschweig 1994.

5 Vgl. Ghazāli, Abū Hāmed Mohammad: *Ihyā Ulūm al-Dīn* (Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften), Bd. 1, Teheran 1997.

6 Vgl. Mensching, Gustav: *Geschichte der Religionswissenschaft,* Bonn 1948 S. 7.

wissenschaft einbezogen und in einer praktisch orientierten Wissenschaftskonzeption für ihren Bereich fruchtbar gemacht.[7]

Wie Mall im vorliegenden Band systematisch herausarbeitet, unterhält die Angewandte Interkulturelle Religionswissenschaft mit der Interkulturellen Religionsphilosophie ein spannungsvolles, aber bereicherndes Verhältnis. Hans-Robert Schlette bringt diese Beziehung auf die reziproke Formel: »Religionswissenschaft ohne Religionsphilosophie ist blind; Religionsphilosophie ohne Religionswissenschaft bleibt abstrakt.«[8] Ein Ausdruck dieser Spannung sind die Diskurse von Philosophen wie Platon und den Sophisten. Auch Ibn Sina, Ibn Rushd, Ghazāli, William James, David Hume, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, John Leslie Mackie, Nāgārjuna und Shankara, auf die Mall in der vorliegenden Aufsatzsammlung eingeht, sind zu nennen.

Die Aufgabe einer phänomenologisch-dialogisch orientierten interkulturellen Religionswissenschaft ist nach Mall, die ›verwirrende‹, jedoch nicht ›verworrene‹ Vielfalt der Vermittlungsinstanzen zwischen Mensch und Transzendenz zum Thema der Untersuchung zu machen. Diese Instanzen sind z.B. Symbole, Kulte, Riten, Zeremonien, Mythen, Gebete, Meditation und spirituelle Erfahrungen.[9] Die Konzeption der hier entwickelten und vorgetragenen interkulturell orientierten Religionswissenschaft Malls geht zwar von einer allgemein verbindlichen Gültigkeit der Rückbindung aus, betont jedoch die ausgeleuchteten kulturspezifischen Differenzen in der konkreten Gestaltung dieser Rückbindung. Sie zielt auf ein Verstehen der Religionen und Kulturen ab, einschließlich der eigenen und unter Berücksichtigung der religions- und kultursoziologischen Dimensionen des Anderen. Interkulturelles Denken soll ermöglichen, daß der Mensch angesichts des Faktums der Religions- und Kulturpluralität seine selbstverschuldete Angst vor dem Verlust der Wahrheit der eigenen Religion und der kulturellen Wertesysteme verliert.

Im ersten Beitrag behandelt Mall das Prinzip der Interreligiosität und hebt die »Wertneutralität von Religionsphilosophie und Religionswissenschaft« hervor. Hier tut sich mit dem Problem der Wertneutralität in der Wissenschaft ein generelles Thema auf. Der Wissenschaftstheoretiker Evandro Agazzi setzt sich in seinem Werk ›Das Gute, das Böse und die Wissenschaft‹ mit dem Problem der wissenschaftlichen Neutralität auseinander.

---

7 Vgl. Tworuschka, Udo: *Angewandte Religionswissenschaft – am Beispiel der Heiligen Stätten in Jerusalem,* in: Berliner Theologische Zeitschrift, 19. Jg., Heft 1, 2002 (5-24).

8 Schlette, Hans-Robert: *Einführung in das Studium der Religionen,* Freiburg 1971 S. 23.

9 Mensching hat diese Vermittlungsinstanzen in seinen Werken systematisch behandelt. Vgl. Mensching, Gustav: *Religionsphilosophie* (1928), in: Aufsätze und Vorträge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption (BzMF = Bausteine zur Mensching-Forschung, hrsg. v. H. R. Yousefi, Ina Braun, Klaus Fischer, Ram Adhar Mall und Udo Tworuschka), Bd. 2, Würzburg ^{2}2002 (53-92).

Für ihn besteht nur durch die Pflege einer neutralen Haltung »die Möglichkeit, bestimmte Behauptungen als falsch zu erkennen, unabhängig von der Autorität und der Macht desjenigen, der sie behauptet oder sie gelten lassen möchte.« Agazzi bezeichnet dies als »einen Gewinn für die Zivilisationen«, worauf »man nicht verzichten«[10] kann und darf. Hier wird das Problem des wissenschaftlichen Absolutheitsanspruchs aufgeworfen, der sich aus Machtgründen verabsolutiert und andere Meinungen nicht gelten läßt. Verzichtet man auf Neutralität, so wird die Wissenschaft zum ›Sklaven der Macht‹ bestimmter Gruppen und Autoritäten. Die totale »Abtrennung der Erkenntnis von Interesse«[11] ist somit gefordert.

Auf akademischer Ebene wird zwar theoretisch für das ›Prinzip der totalen Nichteinmischung in der Wissenschaft‹ plädiert, praktisch aber wird diese Maxime stets dort verletzt, wo es um Autoritätsbestimmungen und -Bestätigungen geht, wobei sophistische Denkmethoden häufig latent wirksam sind. Es gibt unzählige Fälle in der Geschichte der Wissenschaft, in denen innovativen Wissenschaftskonzeptionen mit massiver Kritik, oft wegen Macht- und Interessensicherungen, hart begegnet wurde.[12] Als Paradebeispiel sei Sokrates genannt, dem unter anderem vorgeworfen wurde, die Existenz der Götter zu leugnen und die Jugend zu verderben, obwohl faktisch das Gegenteil der Fall war. Auch Galileo Galilei und Giordano Bruno gehören zu den Opfern des akademischen Absolutheitsanspruchs auf der Ebene der Inquisition, da die »Protagonisten der ›Kopernikanischen Wende‹, die das Paradigma eines einschneidenden Weltbildwandels darstellt«, »am eigenen Leib« erfuhren, »wie heftig der Widerstand gegen neue Ideen sein kann.«[13]

Auch Hegel soll als Begründer des Absolutheitsanspruchs im christlichen Abendland angeführt werden, der das Prinzip der ›totalen Nichteinmischung‹ in der Wissenschaft aufgrund eines falschen Absolutheitsanspruchs verletzt und mithin seine persönlichen Abneigungen zum Motto seines Urteils werden läßt. In einem Brief an D. I. Niethammer vom 10. Oktober 1811 schreibt er: »Ich kenne den Fries längst, daß er über die Kantische Philosophie insoweit hinausgekommen ist, als er sie bei ihrer allerletzten Seichtig-

---

[10] Agazzi, Evandro: *Das Gute, das Böse und die Wissenschaft.* Die ethische Dimension der wissenschaftlich-technologischen Untersuchung, Berlin 1995 S. 78.

[11] Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse* (1965), in: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt/Main ²1969 (146-168), hier S. 149.

[12] Zur Toleranz in der Wissenschaft sei auf Klaus Fischer verwiesen, der diese Problematik mit zahlreichen Beispielen aus der Wissenschaftsgeschichte verdeutlicht. Vgl. Fischer, Klaus: *Die Funktion der Toleranz in der Ökonomie des Wissens* (BzMF-N) Bd. 3, 2003 (51-85); *Galileo Galilei* (Große Denker. Leben, Werk, Wirkung, Bd. 504), München 1983.

[13] Backes, Detlef: *Der steinige Weg zu einem neuen Weltbild.* Die Entwicklung der Quantentheorie und philosophische Probleme ihrer Deutung, Aachen 2000 S. 9.

keit aufgefaßt hat und sie selbst redlich und fortwährend in dieselbe verflächt und verwässert. Die Paragraphen seiner Logik sind [...] gänzlich seicht, geistlos, kahl, trivial, das saloppeste und unzusammenhängenste Kathetergewäsch, das nur ein Plattkopf in der Verdauungsstunde von sich geben kann.«[14] Hegels Vergleich zeigt, daß er mit absoluter Gewißheit glaubt, Kant in seiner Tiefe zu verstehen.

Schopenhauer wiederum zieht in seinem Werk ›Die Welt als Wille und Vorstellung‹ die Richtigkeit der Hegelschen ›Phänomenologie des Geistes‹ in Zweifel. Er bezeichnet die Phänomenologie als »Mystifikation [...] welche noch der Nachwelt das unerschöpfliche Thema des Spotts über unsere Zeit liefern wird. [...] Immer, wenn ich die *Phänomenologie des Geistes* aufschlug, dachte ich, ich öffnete die Fenster eines Irrenhauses.«[15] Die Relativität der gestern, heute und morgen für absolut gehaltenen Ideen und Urteile wird hier in aller Eindringlichkeit deutlich.

Aus dieser Grundhaltung heraus stellt das »Paradigma der Interreligiosität« für Mall eine Atmosphäre dar, welche die Präsenz anderer Religionen und Kulturen nicht als ein Hindernis auf dem Weg zum Selbstverständnis der eigenen ansieht. Der Verfasser lehnt die Idee einer historisch fixierten *religio perennis* ab und stellt einige Reflexionen im Hinblick auf einen interreligiösen und interkulturellen Dialog vor. Er macht deutlich, daß Religionsphilosophie und Religionswissenschaft nicht mehr mit den bestehenden Denkmethoden betrieben werden können. Wesentlich ist, das Prinzip der Interkulturalität und Interreligiosität reduktionsfrei zu beachten. Dies führt weg von der Wahrheit der eigenen Religion und der Falschheit anderer Religionen und setzt an die Stelle des ›Entweder-Oder‹ ein ›Sowohl-Als-Auch‹. Eine interkulturell orientierte interreligiöse Hermeneutik, die eine solche Konzeption der Interreligiosität zur Grundlage hat, kann daher die zu engen Grenzen eines ontologisierten und dogmatisierten hermeneutischen Zirkels durchbrechen. Sie durchschaut auch die latenten Universalisierungstendenzen einer ›Verschmelzungsthese‹.[16]

---

[14] Zit., in: *Philosophen beschimpfen Philosophen,* hrsg. v. Steffen Dietzsch, Leipzig 1995 S. 44.

[15] Ebenda, S. 55 und 57.

[16] Vgl. Habermas, Jürgen: *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik,* in: Hermeneutik und Dialektik, Aufsätze I, Methode und Wissenschaft, Leben und Geschichte = MWLG, hrsg. v. Rüdiger Bubner, Konrad Gadamer und Reiner Wiehl, Tübingen 1970 (73-103); Apel, Karl-Otto: *Szientismus oder transzendentale Hermeneutik?* Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus, in: MWLG (105-144). Vgl. auch Mall, Ram Adhar: *Die orthafte Ortlosigkeit der Hermeneutik.* Zur Kritik der ›reduktiven Hermeneutik‹, in: Widerspruch. Münchener Zeitschrift für Philosophie. Neues Denken, 15. Jg., 1988 (38-49) und *Philosophie im Vergleich der Kulturen.* Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995.

Mit der hier vorgestellten Theorie der Interreligiosität und ihrer analogischen Hermeneutik unternimmt Mall den Versuch, eine konzeptuelle Antwort auf die immer wieder gestellte Frage zu geben, ob und wie die Religionsvielfalt und die Konzeption einer pluralistischen Theologie mit dem Anspruch auf eine universelle Religionswahrheit in Einklang gebracht werden kann. Die Interreligiosität soll ferner ermöglichen, daß jenseits einer ›totalen Identität‹ und einer ›radikalen Differenz‹ unter den Religionen und Kulturen Überlappungen entdeckt werden, die aus unterschiedlichen Gründen vorhanden sind.

Der zweite Essay thematisiert den Hinduismus und seine Stellung im Kreise der Weltreligionen. Der Verfasser setzt sich mit dem Wesen des Hinduismus auseinander und bestimmt dessen Verhältnis zu Einheit und Vielfalt. Mensching unterscheidet drei Auffassungen, diese Einheit herzustellen: Einheit statt der Vielheit, Einheit aus der Vielheit und Einheit in der Vielheit. Unter ›Einheit statt der Vielheit‹ wird das Bestreben verstanden, via Durchsetzung der eigenen Religion oder Kultur eine Einheit zu erreichen. Andere Religionen und Kulturen werden in intoleranter Weise als ein zu überwindendes Ärgernis gesehen. Dieses Einheitsstreben wird abgelehnt, da es Anschauungen voraussetzt, welche Intoleranz inhaltlicher und formaler Art beinhalten. Mit der ›Einheit aus der Vielheit‹ ist die Abstrahierung einer Einheit aus allen Religionen und Kulturen, wie dies in der *religio naturalis* geschah, gemeint. Im Gegensatz zu diesen beiden Wegen zu einer Einheit plädieren Mensching und Mall für die ›Einheit in der Vielheit‹ der Religionen und Kulturen.[17] Es handelt sich um eine geistige Einheit ohne Einheitlichkeit.[18] Mall spezifiziert diese Einheitsformen später und plädiert für eine ›Einheit angesichts der Vielfalt‹ oder ›Vielfalt im Hinblick auf die Einheit‹. Nur diese Variante hält er den Erfordernissen einer interreligiösen Überzeugung für entsprechend.

Außer der Verwandtschaft der Religionen im religiösen Erleben ergibt sich für Mensching wie für Mall der Einheitsgedanke außer aus der Verwandtschaft der Religionen im religiösen Erleben aus einer breiten Schicht »ethischer Werterkenntnis«[19] in den Universalreligionen. Sie ist für

---

[17] Diese Idee war bereits in die Idee des ›Religiösen Menschheitsbundes‹ Rudolf Ottos eingeflossen.

[18] Vgl. Mensching, Gustav: *Toleranz und Wahrheit in der Religion* (1955), eingeleitet u. mit ›Einige kritische Beobachtungen‹ hrsg. v. Udo Tworuschka, mit einem Vorwort von Hans Küng, Weimar [3]1996 S. 41 und S. 186.

[19] Mensching, Gustav: *Weltreligion, Weltkultur, Weltzivilisation* (1967), in: Aufsätze und Vorträge zur Toleranz- und Wahrheitskonzeption (BzMF) Bd. 2, Würzburg [2]2002 (325-347), hier S. 336.

die Begründung der Toleranz inhaltlicher Art ein wesentlicher Aspekt.[20] Nicht nur die in den Universalreligionen vorhandene Idee der Menschheit ist die Grundlage eines Verhaltens im Sinne der Menschlichkeit[21], sondern auch die in den mystischen Universalreligionen von Haus aus vorhandene Erkenntnis der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Religionen und Kulturen. Es gibt keine Religion und Kultur als Kulmination aller anderen, wie Hegel zu beweisen glaubte, sondern Einheit angesichts der Vielfalt. Franz Martin Wimmer unterstreicht in seinem neuesten Werk die Unmöglichkeit der Einheitlichkeit: »Wie immer wir ›Kultur‹ oder ›kulturelle‹ Kontexte bestimmen wollen [...], werden wir immer auf Vielfalt und nicht auf Einheitlichkeit in der Geschichte der Menschen stoßen, in der Vergangenheit wie in der Gegenwart.«[22]

Mall sieht die Aufgabe einer »interkulturell philosophischen Orientierung« in der »Erarbeitung und Etablierung einer interkulturellen Historiographie der Kulturwissenschaften, einschließlich der Philosophie und Religion.«[23] Dementsprechend soll die Interkulturelle Philosophie »implizite, kulturell bedingte Denkweisen analysieren [...] Stereotype der Selbst- und Fremdwahrnehmung kritisieren.«[24] Eine wissenschaftliche Antwort gibt z.B. die philosophische Anthropologie.[25]

Interreligiosität ist eine urreligiöse erlebte Einstellung und darf nicht verwechselt werden mit den existierenden multireligiösen Gesellschaften, denn sie ist im Gegensatz zur ›Hardware‹ der Multireligiosität die ›Software‹, welche die Bedingung für die Möglichkeit einer einigermaßen konfliktarmen multireligiösen Gesellschaft darstellt. Nach Mall sind fast alle Religionen von einer vierfachen Dimensionalität gekennzeichnet:

1. einer ethisch-moralischen Dimension,
2. einer religiös-theologischen Dimension,
3. einer kultisch-mythologischen und rituellen Dimension,
4. einer mystisch-spirituellen Dimension.

---

[20] Vgl. Mensching, Gustav: *Toleranz und Wahrheit in der Religion,* ³1996 S. 185. Um das Umfassende des Begriffs ›Inhaltliche Toleranz‹ auf den Punkt zu bringen, habe ich ihn durch ›Angewandte Toleranz‹ ersetzt.

[21] Menschlichkeit kann sich nur durch einen Umbau des Absolutheitsanspruchs entfalten. Dieser steht in den universalen prophetischen Religionen der Realisierung von Menschlichkeit und Weltgewissen im Wege. Die Absolutheit ist nach innen zu richten und nicht nach außen zu tragen. Vgl. Mensching, Gustav: *Toleranz und Wahrheit in der Religion,* in: Morgenröte, 52. Jg. 1970 (8-18), hier S. 14 f.

[22] Wimmer, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie.* Eine Einführung, Wien 2004 S. 10. Vgl. auch Kimmerle, Heinz: *Interkulturelle Philosophie.* Zur Einführung, Hamburg 2002.

[23] Vgl. Mall, Ram Adhar: *Essays zur interkulturellen Philosophie*, 2003 S. 20; vgl. auch *Philosophie im Vergleich der Kulturen,* 1995.

[24] Zit., in: Wimmer, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie,* 2004 S. 134.

[25] Vgl. Douglas, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik,* Frankfurt/Main 1981.

Diese vier Aspekte können zusammen auftreten, sie tun es aber in der Praxis häufig nicht. So hinkt die ethisch-moralische Dimension aller Religionen stets ihren hochgesteckten Zielen und Ansprüchen hinterher. Häufig besteht Religiosität nur in der Kombination des zweiten und dritten oder des ersten und vierten Sinns. Auf die Frage, warum dies so ist, gibt es – wie Mall im sechsten Essay systematisch darstellt – Antworten, die von der ›sündigen Natur des Menschen über die Religionsphilosophie, -psychologie und -soziologie bis hin zum Erlösungswillen‹ von und aus einer Welt voller Leiden reichen.

So entstehen mannigfaltige Erklärungen über den Sinn der Welt. Besonders gefährlich sind Theorien, die vorgeben, alles erklären zu können. So scheint jede Ideologie, ob säkular oder sakral, die ungeheure Komplexität der menschlichen Natur reduktiv zu behandeln und ihr repressiv zu begegnen. Werden diese Einseitigkeiten zu übermächtig, so bringen sie anstelle des Himmel die Hölle auf Erden. Eine willkürlich reduktiv behandelte menschliche Natur sträubt sich gegen eine solche Behandlung. Das grundsätzlich Überlappende unter den Religionen sollte das ethisch-moralische Element sein. Ob dies mit einem Theismus, Atheismus, Humanismus oder Spiritualismus einhergeht, ist zweitrangig.

Nach Mall sucht ein Religionsphilosoph, Religionswissenschaftler, Religionssoziologe oder Religionspsychologe, der sich für das Phänomen Religion interessiert, Antworten auf Fragen wie z.B. nach dem Ursprung, den Ursachen und Wirkungen der Religion, nach dem Verhältnis von Glauben und Unglauben und nach dem Verhältnis von Religion und Moral. Es ist wahr, daß der Polytheismus toleranter sein kann als der Monotheismus, obwohl ein übertriebener Polytheismus zu absurden Anthropomorphismen neigt. Demgegenüber ist ein strenger Monotheismus eher intolerant und geht von einer unerreichbaren Transzendenz des Göttlichen aus. Er spricht von einer göttlichen Sicht, die als solche dem Menschen nie gegeben sein kann, es sei denn durch Wundertaten, Offenbarungsereignisse und mystische Erfahrungen. Mensching spricht in diesem Zusammenhang von der »Phänomenologie des Wunders und des Wunderglaubens.«[26]

Die Parallelität zwischen Religionsphilosophie und Religionswissenschaft ist das Thema des dritten Essays. Der Verfasser stellt einige Ansätze im indischen Denken vor und zeigt auf, daß eine Erlösung auch ohne Gott möglich ist. Mall hält den Menschen, in Anlehnung an Helmuth Plessner, für »ein ›ex-zentrisches‹ Wesen, das Möglichkeit und Fähigkeit zur Selbst-Transzendenz« besitzt. Diese Selbsttranszendenz ist weniger eine von ihm freiwillig gewollte als eine im Empfinden eines Mangels verankerte Reaktion. Dies hat zur Folge, daß der Mensch nie an dem Platze ist, wo er zu sein glaubt; er ist immer ›ver-rückt‹. Um diese anthropologisch bedingte Hei-

---

[26] Mensching, Gustav: *Das Wunder im Völkerglauben,* Leipzig 1942 S. 49 f.

matlosigkeit zu überwinden, haben die Menschen seit jeher unterschiedliche Modelle, Vorstellungen und Ideale entwickelt. Religionen gehören mit ihren latenten Funktionen zu diesen Modellen, auch wenn sie den Anspruch erheben, die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz ermöglicht zu haben. Die Ausfüllung der inhaltlichen Seite der Transzendenz ist vielfältig und reicht vom Gottesglauben bis hin zu reinen säkularen Vorstellung. Es gibt nach Mall unterschiedliche Gründe und Argumente, warum der Mensch glaubt, nicht glaubt oder unentschieden bleibt.[27] Mall setzt sich mit dem ontologischen, dem kosmologischen, dem teleologischen und dem philosophischen Gottesbeweis auseinander und weist die Idee eines Gottesbeweises von der buddhistisch-hinduistischen Philosophie her zurück.

Mit dem ontologischen Argument soll eine rationale Theologie etabliert werden. [28] Es ist mit dem Namen Anselm von Canterbury wesentlich verbunden. Gott ist ihm ›das, über das hinaus nichts Größeres, Vollkommeneres gedacht werden kann‹. Es hat zwei Formen: Dieses Etwas kann entweder nur im Geist oder aber auch in der Realität existieren. Würde die erste Möglichkeit gelten, so wäre Gott nicht vollkommen. Also gilt die zweite Möglichkeit. Gott als etwas Ewiges kennt keinen Anfang, auch kein Ende. Daher ist Gottes Nicht-Sein nicht möglich. Anselm stellt beim Gebrauch dieses Arguments die Philosophie in den Dienst der Theologie und versucht, Gottes Existenz auch ohne die heilige Schrift zu belegen. Dieses Argument hat seitdem Befürworter wie René Descartes, und auch Gegner gefunden. Unter den Kritikern sind vor allem Hume, Kant und Bertrand Russell zu erwähnen.

Beim kosmologischen Argument des Thomas von Aquin wird von dem Verursachtsein dieser Welt ausgegangen und z.B. ein erster Beweger, das notwendige Sein, die erste Ursache und der absolute Wert angenommen. Die Kritiker entgegneten, die Welt könne einfach natürlich entstanden sein, ferner gelte das kausale Argument nur für die beobachteten Fälle und die Endstation der kausalen Suche sei willkürlich.[29]

Das teleologische Argument, wie es von Platon bemüht wurde, soll zeigen, daß Gegenstände und Dinge nicht nur einen Verursacher, sondern auch

---

[27] Vgl. Mackie, John Leslie : *Das Wunder des Theismus.* Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1987; Mensching, Gustav: *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker,* Leiden 1957, und Ricken, Friedo: *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie,* hrsg. v. Friedo Ricken (Münchener philosophische Studien, Neue Folge), Bd. 4, Stuttgart 1991.

[28] Zum Thema ›Ontologisches Argument‹ vgl. Plantinga, Alvin: *God and Other Minds,* Ithaca 1967; Swinburne, Richard: *Die Existenz Gottes,* 1987; Barnes, Jonathan: *The Ontological Argument,* London 1972, und Kutschera, Franz von: *Vernunft und Glaube,* Berlin 1990 S. 18-23.

[29] Zum Thema ›Kosmologisches Argument‹ vgl. Swinburne, Richard: *Die Existenz Gottes,* Stuttgart 1987; Rowe, William L.: *The Cosmological Argument,* Princeton 1975, und Kutschera, Franz von: *Vernunft und Glaube,* 1990 S. 23-30.

ein Ziel haben.[30] Gott ist das, was Ziele setzt, und ist selbst das letzte Ziel. Humes ›Dialoge‹ beschäftigen sich hauptsächlich mit der Auslegung und Kritik dieses Arguments. Das moralische Argument versucht, ausgehend von den objektiven moralischen Gesetzen, einen letzten Gesetzgeber logisch abzuleiten. Für Kant ist Gott ein notwendiges Postulat des moralischen Lebens. Die Geschichte der mystischen Theologie geht von speziellen mystischen Erfahrungen für die Existenz Gottes aus. Verhältnisse, die einen Atheismus begründen, kommen oft aus der Religionssoziologie, der Religionspsychologie, und auch aus den Erfolgen der modernen Naturwissenschaften, die Erklärungen liefern, die traditionell der Theologie vorbehalten waren. Ferner ist das Vorhandensein aller Arten von Übeln in der Welt und in der menschlichen Natur ein weiterer Grund. Paul Thiry d'Holbach geht einen Schritt weiter und folgert: »Wenn es in dieser Welt kein Übel gäbe, so hätte der Mensch niemals an die Gottheit gedacht«, weil man das Übel ohne »das Gute nicht erkennen kann.«[31]

Dem philosophisch Beweisenden muß eigentlich Gott schon gegeben sein, und dies aus anderen Quellen. Es ist ein hartnäckiges Dilemma der ›Existenz‹ Gottes dessen Beweis folgen zu lassen. Besteht ein Glaube an Gott, so sind Gottesbeweise überflüssig; besteht er dagegen nicht, können ihn keine Gottesbeweise hervorrufen. Bei der plakativen Zusammenfassung einiger Merkmale des religiösen Lebens könnten nach Mall folgende Überzeugungen eine Rolle spielen:

1. Nichts erklärt sich aus sich selbst heraus. Diese sichtbare Welt ist ein Teil eines noch umfassenderen Universums, in das sie selbst eingebettet ist und von dem sie ihre Bedeutung, Relevanz und Stellung bezieht.
2. Eine Verbindung mit diesem größeren Universum ist das Ziel des Lebens, sei es im Sinne des Religiösen, Natürlichen, Geistigen, Spirituellen oder Materiellen. Die Methode, diese Relation zu entdecken und zu realisieren, besteht aus religiösen, mystischen und spirituellen Erfahrungen, aus Gebet, aus innerer Union mit dem einen Umfassenden. Man kann es z.B. Gott, den absoluten Geist, Gesetz, Natur, Tao, Brahman oder Manitu nennen. Eine solche Verbindung mit dem kosmischen Sein bewirkt, daß religiöses Leben psychologische, soziale, politische, spirituelle und materielle Wirkungen im Leben des Menschen, d.i. in der phänomenalen Welt des tagtäglichen Lebens, zeigt. Daher sind Gebete nicht umsonst, und wenn sie umsonst sind, dann hat der Betende seine Pflicht getan.

Die eigentliche und ursprüngliche Quelle der Religionen nach William James ist die persönliche religiöse Erfahrung und nicht die institutionelle Religion, die eine Religion aus zweiter Hand ist. Werden die oben genannten Merkmale der Religion betont und ihre wohltuenden Wirkungen für sich und für die Gesellschaft im Auge behalten, so kann Religion schwerlich als

---

[30] Zum Thema ›Teleologisches Argument‹ vgl. Swinburne, Richard: *Die Existenz Gottes,* 1987, und Kutschera, Franz von: *Vernunft und Glaube,* 1990 S. 30-42.

[31] d'Holbach, Paul Thiry: *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt,* Berlin 1960 S. 275.

etwas Anachronistisches, Atavistisches abgestempelt werden. Freilich dürfen die häßlichen Wirkungen der Religion dabei nicht außer Acht gelassen werden, denn Religion verbindet und trennt. Die Reflexion des Kosmischen, des Allgemeinen und des Allumfassenden leitet aber auch eine rein wissenschaftliche Einstellung ein und stellt einen symbolischen Zugang zur Realität dar. Eine alles verändernde Einsicht in diese Symbolik mag dazu führen, daß man Seligkeit nicht außerhalb, sondern innerhalb dieser Welt sucht. »Welt und Nirvāna«, so Nāgārjuna, sind »zwei Seiten des Gleichen.« Sobald aber das Kosmische uns als eine persönliche Erfahrung widerfährt, verliert es seinen bloß symbolischen Charakter und führt zu einer Transformation der eigenen Person. Echte Bekehrungen gehören hierher.

Alle Religionen verbindet ein Gefühl eines umfassenden Unwohlseins hier auf Erden, zusammen mit der tiefen Sehnsucht nach Befreiung und Erlösung. Das Unwohlsein, und dies ist mehr als das Freudsche ›Unbehagen an der Kultur‹, besteht darin, daß wir uns des Eindrucks nicht erwehren können, daß der Mensch sich von einem Ballast zu befreien hat. Worin diese Befreiung bestehen könnte, darüber gehen die religiösen Ansichten naturgemäß weit auseinander. Ob die befreiende Macht neutral, freundlich, feindlich oder alles in einem ist, ist nach Mensching und Mall die ›Gretchenfrage‹ an alle Religionen. Eine interkulturell orientierte Religionsphilosophie und Religionswissenschaft ist verpflichtet, im Namen eines theoretischen und praktischen Friedens, die pluralistisch offene Sicht ernster zu nehmen, als die traditionellen Sichtweisen dies bislang gepflegt haben. Ferner ist sie, angesichts der Pluralität der Religionen und Theologien, für eine Einbeziehung auch der Religionen, die aus dem engen Raum der abrahamitischen Offenbarungsreligionen heraustreten.

Im Zusammenhang mit interkulturellen und interreligiösen Reflexionen setzt sich Mall im vierten Essay mit dem Projekt des Weltgewissens Menschings und des Weltethos Hans Küngs auseinander. Er stellt fest, daß der Begriff des Weltethos, den Küng verwendet, auf Rudolf Otto und Mensching zurückgeht. Küngs Ansatz, der hinter den Gedanken seiner Vorgänger etwas zurücksteht, wird aus Gründen der Aktualität gewürdigt. Schließlich betont der Verfasser das Überlappende, d.i. die Lebensmitte in den Religionen und Kulturen, welche die Grundlage für dieses Weltgewissen bildet. Malls philosophische Interpretation des Weltgewissens versteht sich als eine »Komplementarität« neben den »religiösen und theologischen« Interpretationen. Um dies zu erreichen, plädiert er für die Selbstverpflichtung der Angewandten Toleranz, die ich hier, im Vergleich zur formalen Toleranz, als Angewandte Toleranz bezeichnen möchte. Sie fordert die Distanzierung vom exklusiv-extensiven Absolutheitsanspruch. Was heute unter dem Projekt Weltethos verstanden wird, hatte Mensching bereits 1941 erkannt und resümierend in folgende Worte gefaßt: »Überall sahen wir den Menschen im Ringen um Ideale. Das ist die Eigenart der menschlichen Existenz: Der

Mensch ist nicht fertig mit seiner Geburt und seinem vitalen Erwachsensein wie das Tier. Ein ideales Sollen taucht vor seiner Seele auf, dem er sich verpflichtet fühlt. Der Mensch ist das ethische Wesen. Darin liegt seine Größe und die Möglichkeit seiner Verdammnis.«[32]

Interreligiosität als ein verbindendes Weltgewissen aller Religionen, wie Mensching es fordert, baut auf grundsätzlichen Gemeinsamkeiten auf, ohne die Unterschiede aus den Augen zu verlieren.[33] Im Dialog der Kulturen und Religionen kommt der interreligiösen Einstellung eine zentrale und schicksalhafte Rolle und Aufgabe zu. Mensching zufolge hat »jede Religion von Anfang an ihren eigenen und eigentümlichen Geist, aus dem sie lebt. Ich nenne das ihre Lebensmitte. Gleichwohl hat jede Religion ihre Geschichte. [...] An dieser Betrachtung ist [...] richtig, daß in allen Religionen ein konstanter Kern, ihre Lebensmitte, angenommen und aufgewiesen werden kann, an dem im geschichtlichen Ablauf Wandlungen auftreten.«[34]

Der sachlich richtige Gebrauch des Allgemeinbegriffs ›Religion‹ deutet nach Mall auf einen analogischen Zusammenhang hin. Religionen besitzen auch eine der Wittgensteinschen Familienähnlichkeit vergleichbare Gemeinsamkeit.[35] Diese darf aber nicht essentialistisch begriffen werden. So hält

---

[32] Mensching, Gustav: *Gut und Böse im Glauben der Völker* (1941), zweite völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl., Leipzig 1950, S. 129.

[33] Mensching prägte auch den Begriff des ›Weltgewissens‹, um aus der Lebensmitte der Religionen das sie Verbindende herauszustellen und ein gemeinsames Gespräch zu ermöglichen. Vgl. Mensching, Gustav: *Gut und Böse im Glauben der Völker* 1950; *Der offene Tempel*. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander, Stuttgart 1974.

[34] Mensching, Gustav: *Die Religion,* ²1962 S. 280. ›Lebensmitte‹ ist auch »die jeweilige Besonderheit sowohl der Begegnung mit dem Heiligen als auch der Antwort auf sie. Zugleich aber soll mit dem Begriff der Lebensmitte ausgedrückt werden, daß Religionen Lebensformen sind und nicht konstituierte Systeme intellektuell erfaßbarer, lehr- und lernbarer Wahrheiten.« Mensching, Gustav: *Die Religion.* Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, Stuttgart 1959 S. 20. Aus religionssoziologischer Dimension heraus haben alle konkreten Religionen mit eigener Lebensmitte »einerseits den angedeuteten Religionscharakter gemeinsam, andererseits aber zeigt der religionswissenschaftlich durchgeführte Vergleich, daß quer durch die Religionen Strukturgemeinsamkeiten und Strukturverschiedenheiten hindurchgehen wie z.B. die Divergenzen von Volksreligionen und Weltreligionen, von prophetischer und mystischer Religion.« Mensching, Gustav: *Die Religion,* 1959 S. 18 ff. Eine konstruierte Einheitsreligion wie die *religio naturalis* hätte keine Lebensmitte.

[35] Wittgenstein führt aus: »Und das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nun: wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten [...] im Großen und Kleinen. [...] Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort ›Familienähnlichkeiten‹; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament etc. etc. – Und ich werde sagen: die

Mall die »Idee der totalen Reinheit einer Religion« für »eine Fiktion«, da Religionen als anthropologisch verankerte Kulturprodukte miteinander verbunden sind. Die Ursprünge der Kulturen und Religionen lassen sich mehr oder minder kontinuierlich in die Vergangenheit zurückverfolgen. Selbst die Offenbarungsreligionen stellen hier keine Ausnahme dar. Religionsstifter wie z.B. Christus oder Mohammad gehörten einer bestimmten Kultur an und veränderten die bestehenden Glaubensvorstellungen. Hier wird die Religion zum »Faktor des sozialen Wandels.«[36]

Mall macht deutlich, daß seine Beschäftigung mit interkulturellen und religiösen Themen nicht bloß akademischer Natur ist, sondern aus einer unbefriedigenden multireligiös hermeneutischen Situation heraus resultiert. Das Verhältnis von Religionen und Kulturen ist überwiegend von einer reduktiven Hermeneutik geprägt. Dieser Sichtweise ist ausschließlich eine Selbsthermeneutik immanent. Sie führt von einer allseitigen Orientierung weg und unterliegt einer Logik, die das Fremde unberücksichtigt läßt oder es sogar ablehnt. Diese partikulare Sichtweise möchte ich als eine ›apozyklische Hermeneutik‹ bezeichnen – sie läßt einen Teil des Zirkels im Dunkeln. Im Gegensatz dazu möchte den Begriff der ›enzyklische Hermeneutik‹ einführen.

Die Sicht der apozyklischen Hermeneutik kann durch sogenannte Kippbilder wie das berühmte ›Eselskopf-Seehund-Bild‹ oder ›Seehund-Eselskopf-Bild‹ verdeutlicht werden.[37] Diese Zeichnung läßt sich bei der Betrachtung von der linken Seite her als Seehund erkennen, von der rechten Seite her nimmt man einen Eselskopf wahr. Der Schwanz des Seehundes wird in diesem Falle zu Eselsohren, im anderen Fall wird das Maul des Esels als Seehundkopf wahrgenommen. Die Flossen des Seehundes werden zu den Augen des Esels. Nun ist in einem Gedankenspiel davon auszugehen, es gäbe eine Kultur, in der Seehunde alltäglich, Esel jedoch unbekannt sind. In einer zweiten Kultur sind Esel bekannt, Seehunde gibt es jedoch nicht. Die ›Seehund-kennende‹ Kultur wird nur den Seehund wahrnehmen. Den Esel wird sie nicht erkennen können, da sie dieses unbekannte Konzept nicht anwenden kann. Ebenso wird die ›Eselkultur‹ die Abbildung als Eselskopf erkennen, und es wird für sie keine Mehrdeutigkeit auf dem Bild geben. Jede Gruppe hat mit ihrer Deutung recht, aber die Richtigkeit der eigenen Wahrnehmung bedeutet nicht zwangsweise die Falschheit der Wahrnehmung des Anderen. Beide sind im Recht, da die Abbildung auf zwei Arten korrekt

---

›Spiele‹ bilden eine Familie.« Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen,* Frankfurt/Main 1960 § 66 f., S. 324.

[36] Brandt, Sigrid: *Religiöses Handeln in moderner Welt.* Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen einer allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie, Frankfurt/Main 1993 S. 122.

[37] Es gibt viele solcher Kippbilder in der Kinderliteratur, so auch das Enten-Hasebild, oder das häufig in der Psychologie verwendete Bild ›Hexe-junge Frau‹.

gesehen werden kann. Sie wird jedoch immer nur auf die Art und Weise gesehen, in welcher der Betrachter vorgeprägt ist.

Dieses Beispiel, das auf die soziokulturelle und religiöse Erfahrung übertragen werden kann, macht deutlich, daß die Grundpositionen der Wissenschaftstheorie durch eine pragmatische Hermeneutik versöhnt und verknüpft werden können. Das Beispiel zeigt ferner, daß das, was eine Partei für richtig erkannt hat, nicht die alleinige und ausschließliche Interpretation und Sehenslogik eines Phänomens sein muß. Um den Weg zum interkulturellen, umfassenden Dialog zu ebnen, sollte der duale Umgang im Denken und Verstehen durch ein multiperspektivisches Denken und Verstehen ersetzt werden, das nicht nur einen Weg kennt, sondern mehrere Wege zum gleichen Ziel zuläßt.

Zur Überwindung interkultureller Konflikte ist es notwendig, sowohl einen selbst- als auch einen fremdhermeneutischen Blick zu entwickeln. Mall drückt dies in den für ihn konzeptuell wichtigen Begriffen ›Verstehen-Wollen‹ als These und ›Verstanden-Werden-Wollen‹ als Antithese aus. Beide zusammen bilden eine allseitig orientierte offene Hermeneutik, die ich als ›enzyklische Hermeneutik‹ bezeichnen will. Die enzyklische Hermeneutik ist eine Synthese, in der Selbst- und Fremdhermeneutik ineinander aufgehoben sind; sie werden deshalb nicht aufgegeben. Der dialektische Schritt von der apozyklischen Hermeneutik zur enzyklischen Hermeneutik entspricht einem Bedürfnis, das durch die konsequent zu Ende gedachte reduktive, d.i. restaurative Hermeneutik erzeugt wurde. In ihr werden die Gehäusetoleranz, d.i. formale Scheintoleranz, zu inhatlicher, d.h. Angewandter Toleranz, und der Gehäusedialog, d.i. Scheindialog, wird zu einem umfassenden, d.h. echten Dialog. Schematisch könnte das folgendermaßen verdeutlicht werden:

apozyklische Hermeneutik = Verstehen-Wollen oder Verstanden-Werden-Wollen: Entweder-Oder.

enzyklische Hermeneutik = Verstehen-Wollen und Verstanden-Werden-Wollen: Sowohl-Als-Auch.

Aus der Praxis einer apozyklischen Hermeneutik heraus entstehen Probleme, die mit einem falsch verstandenen Absolutheitsanspruch verbunden sind. Bildlich gesprochen, ist ›hermeneutische Funkstille‹ im Hinblick auf den angestrebten Dialog der Kulturen nicht zu verhindern, wenn die beiden Prinzipien Verstehen-Wollen und Verstanden-Werden-Wollen miteinander kollidieren. Das ist die hermeneutische Situation, in der wir uns bezüglich des Dialogs der Kulturen, Religionen und Philosophien oft befinden. Zum Verständnis dieses Komplexes sind zunächst einige Erklärungen zum Absolutheitsanspruch notwendig. Unter Berufung auf Mensching spricht Mall

von zwei Formen des Absolutheitsanspruchs: die inklusiv-intensive Absolutheit nach innen und die exklusiv-extensive Absolutheit nach außen.[38]

Der inklusiv-intensive Absolutheitsanspruch vertritt zwar die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung, ohne jedoch damit notwendigerweise die Falschheit anderer Überzeugungen zu verbinden. Er orientiert sich in die Tiefe des eigenen Glaubenssystems und ist mit Mall auf den Punkt gebracht: »Mein Weg ist wahr, ohne daß dein Weg deswegen falsch sein muß.«[39] Diese absolute Wahrheit läßt Raum dafür, daß ›meine Kultur, in die ich hineingewachsen bin, und meine Religion für mich und für die Meinen mit der absoluten Wahrheit deiner Kultur, in die du hineingewachsen bist, und deiner Religion für dich und für die Deinen kompatibel ist.‹

Der exklusiv-extensive Absolutheitsanspruch bedeutet die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung für sich. Hier wird die numinose, d.i. subjektive Wirklichkeit, als rationale Richtigkeit aufgefaßt, die als einzig wahre allgemeingültig sein will.[40] Aufgrund dieser dogmatischen Fixierung will dieser Absolutheitsanspruch seine eigene Wahrheit extensiv nach außen manifestieren, zum anderen impliziert er die Falschheit anderer Überzeugungen. Dieser Absolutheitsanspruch läßt häufig keinen Raum, um die Lebensmitte der jeweils anderen Religionen und Kulturen wahrzunehmen. Zusammengefaßt ist der Absolutheitsanspruch nach innen dem Absolutheitsanspruch nach außen vorzuziehen, denn er erlaubt, in einen Dialog einzutreten, ohne die eigene oder die fremde Überzeugung relativieren zu müssen.[41]

Wimmer verbindet den Absolutheitsanspruch mit verschiedenen Formen von Zentrismus. Er unterscheidet expansiven, integrativen und separativen Zentrismus. Dem expansiven Zentrismus, der »alle konstruierenden Sinn- und Orientierungsangebote auszuschalten« sucht, wohnt ein exklusiv-extensiver Absolutheitsanspruch inne, der »einen Konsens der je eigenen Tradition zum einzigen möglichen Maßstab« erklärt und »nach wirksamen Mit-

---

[38] Vgl. Mensching, Gustav: *Toleranz und Wahrheit in der Religion,* ³1996 S. 157-163. Vgl. auch Mall, Ram Adhar: *Der Hinduismus.* Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen, Darmstadt 1997 S. 118.

[39] Ebenda, S. 118.

[40] Vgl. Mensching, Gustav: *Toleranz und Wahrheit in der Religion,* ³1996 S. 179 ff. Im Hinblick auf die Grundproblematik des Absolutheitsanspruchs sei auf *Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten.* Ein deutsch-russisches Symposion, hrsg. v. Peter Ehlen, München 1994 verwiesen.

[41] Mall, Ram Adhar: *Der Absolutheitsanspruch.* Eine religionsphilosophische Betrachtung, in: Der Absolutheitsanspruch des Christentums, hrsg. v. Wilfang Greive, Rehburg 1993 (39-53); vgl. auch Kirste, Reinhard: *›Vorurteilsfreie Liebe‹ als wesentliche Zielvorstellung interreligiösen Lernens,* in: Religionsunterricht interreligiös. Hermeneutische und didaktische Erschließungen, Festschrift für Folkert Rickers zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Eckart Gottwald u. Norbert Melle, Neukirchen 2003 (39-55), hier S. 39.

teln« sucht, »diesem Maßstab universelle Geltung zu verschaffen.«[42] Der integrative Zentrismus stellt die mildere Form des expansiven Zentrismus dar und setzt auf die »Vorbildwirkung.« »Die eigene, gute Form des Lebens wirbt für sich, sie braucht [...] weder auf Angst durch Drohung noch auf Hoffnung durch Versprechen und auch nicht auf Argumentation zu setzen, um konkurrierende Auffassungen aus dem Feld zu schlagen.«[43] Hiermit wird zum Ausdruck gebracht, daß die Allgemeingültigkeit des eigenen Standpunktes als alleiniger Maßstab unangetastet bleiben muß. Der separative Zentrismus handelt nach dem Prinzip von ›Leben und Lebenlassen‹: »Gemeinsam vertretbare Lösungen werden dann nicht angestrebt, die Kritik wird sich vielmehr gegen universalistische Versuche im Allgemeinen richten.«[44] Während Wimmer die beiden ersten Strategieformen als Varianten von Universalismus bezeichnet, hält er die dritte Form für relativistisch.

Die hermeneutische Situation der Globalisierung setzt ein kritisches Bewußtsein gegenüber gewesenen und bestehenden Denkmethoden voraus. Um den Herausforderungen der Globalisierung und mithin den Aufgaben der interkulturellen Philosophie Rechnung zu tragen, geht Wimmer einen Schritt weiter und plädiert für eine »polylogische«[45] Situation. Diese Grundposition, für die auch Heinz Kimmerle und Mall plädieren, steht aufgrund ihres dialogorientierten Charakters den genannten drei Dissonanzstrategien diametral entgegen. Einen umfassenden Dialog, der der genannten hermeneutischen Funkstille interkulturellen Dialogs zur enzyklischen Hermeneutik verhelfen will, kann es nur auf der Basis Angewandter Toleranz und gegenseitiger Anerkennung geben.

Nicht nur auf dem Gebiet der Religion tritt dieses Absolutheitsgebaren auf, sondern es ist auch ein kultureller oder philosophischer, politischer oder akademischer Diskurs. Hier seien einiger Bemerkungen gestattet.

Kant, der Königsberg bekanntlich nie verlassen hat, stützt seine Wertungen auf ethnographische Reisebeschreibungen seiner Zeit, die kaum wissenschaftlichen Maßstäben genügen: »In den heißen Ländern reift der Mensch in allen Stücken früher, erreicht aber nicht die Vollkommenheit der temperierten Zonen. Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften.«[46] Diese und ähnliche Denkarten trugen zu heftigem Rassismus in Europa und in der Konsequenz zur Teilung der Welt und zur Kolonisa-

---

42 Wimmer, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie,* 2004 S. 15.
43 Ebenda, S. 15.
44 Ebenda, S. 16.
45 Ebenda, S. 19.
46 Kants Gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, Bd. IX, erste Abteilung: Werke: *Physische Geographie,* Berlin 1923 (151-436), hier S. 316.

tion und Expansion bei. Der Kantforscher Bernd Dörflinger weist darauf hin, daß Kant eine Einteilung der Menschengattung nach dem Rassebegriff rechtfertigt, wobei die Verwendung des Rassebegriffs zur Einteilung der Menschengattung in Opposition zu der des Begriffs der Art steht und zunächst nicht negativ besetzt ist.[47] Den Rassebegriff bezieht Kant auf das, »was seines Gleichen erzeugen kann«[48] und infolgedessen zu einem Stamme gehört. Zur Unterscheidung der Rassen bleibt ein Merkmal, und zwar die Hautfarbe, die sich in Anpassung an das jeweilige Klima ausprägte. Diesen »Minimalismus seiner Rassentheorie«[49] hält er jedoch nicht immer durch.

Das Fazit ist, daß ein Handeln aus einer Haltung heraus, die mit einem exklusiv-extensiven Absolutheitsanspruch verbunden ist, häufig als dialoghemmend erkennbar ist. Es braucht nicht extra erwähnt zu werden, daß der Absolutheitsanspruch, in welcher Form auch immer, eine gewisse Rigidität aufweist. Doch wie erwähnt ist festzustellen, daß ein inklusiv-intensiver Absolutheitsanspruch willkommener ist als eine exklusiv-extensive Art desselben.

Eine Vertiefung zum Thema Religionsphilosophie bildet die Betrachtung der ›melioristischen Religionsphilosophie James', Max Schelers und Menschings‹ im fünften Essay. In diesem Zusammenhang setzt sich Mall mit der Idee des werdenden Gottes auseinander. Der Metaphysik und der Phänomenologie der Religion kommt besondere Bedeutung zu, da sich die Schelersche Religionsphilosophie hierdurch am effizientesten erklären läßt. Ein weiterer Punkt in diesem Zusammenhang ist die Phänomenologie der religiösen und spirituellen Erfahrungen, die hier zum Tragen kommen.

Das Thema ›Unvermeidbarkeit und Vermeidbarkeit der Religion‹ hat die Menschen immer beschäftigt. Auch wenn Religion keine einsichtigen und überzeugenden Argumente kennt und mit Hilfe von natürlichen Ursachen unter anderem psychologisch und soziologisch erklärt werden kann, sind alle rein säkularen Alternativen zur Religion gescheitert. Beispiele hierfür sind die sozialpolitischen Ideologien des Faschismus und des Kommunismus. Hinzu kommt, daß es Denker gibt wie z.B. Kant, die der Ansicht waren, daß der Glaube an Gott und an ein Leben nach dem Tod eine notwendige Vorbedingung für die Moral sei. Hume ist in diesem Punkt anderer Ansicht und meint, Gottesglaube und der Glaube an ein Leben nach dem Tod hätten kaum nennenswerte Wirkungen auf das alltägliche Leben des Menschen. Auf die Frage, kurz vor seinem Tod, ob er an die Unsterblichkeit

---

47 Vgl. Dörflinger, Bernd: *Zur Einheit der Menschheit als Tiergattung.* Zum Rassebegriff in Kants physischer Anthropologie, in: Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Band IV: Sektionen XI-XIV, hrsg. im Auftrag der Kant-Gesellschaft e. V. v. Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher, Berlin 2001 (342-351), hier S. 343.

48 Ebenda, S. 347.

49 Ebenda, S. 349.

der Seele glaube, soll Hume geantwortet haben, es sei vorstellbar, daß ein Stück trockenes Holz, ins Feuer geworfen, nicht brennt. Ferner ist Hume der Ansicht, daß Religion oft eine Schar von Heuchlern hervorbringt, Doppelmoral zur Folge hat und Bereitschaft zur Gewalt verursacht.

Es ist denkbar, daß sich der Mensch anthropologisch als ein Wesen definiert, das durch Bedürfnisse konstituiert wird, ohne daß eine Befriedigung dieser Bedürfnisse dadurch garantiert wäre. Bedürfnisse sind auch dann Bedürfnisse, wenn sie unbefriedigt bleiben oder nur teilweise befriedigt werden können. Ob die Religionen sich immer nur theistisch verankern müssen, ist fraglich. Ebenso problematisch ist, das *tertium comparationis* in einer bestimmten Religion zu fixieren. Eine solch dogmatische Bestimmung wäre unterdimensioniert und liefe dem Geist der interkulturellen Situation zuwider. Daher zielt eine interkulturelle Religionsphilosophie und Religionswissenschaft für Mall auf ein Verständnis der Religionen und Kulturen auch von ihren unterschiedlichen Ursprungsorten her. So besteht keine Inkompatibilität zwischen den pluralistisch-theologischen und interkulturell-interreligiös orientierten Verständnis- und Erklärungsformen der Religionen. Diese polyvalente interkulturelle Verortung hat den Vorteil, daß die religiösen, spirituellen und mystischen Erfahrungen sowohl als strenger Theismus wie auch als Atheismus verstanden und erklärt werden können.[50]

Thema des sechsten Essays ist die Religion innerhalb der Grenzen von ›Erfahrung‹ und bloßer ›Vernunft‹. Das Verhältnis von Religion und Philosophie kennt sehr unterschiedliche Bestimmungen. Mall setzt sich ausführlich mit der Religion innerhalb der Grenzen von ›Erfahrung‹ und bloßer ›Vernunft‹ bei Hume und Kant auseinander. Es handelt sich unter anderem um die Widerlegung einer Vernunftreligion. Bereits im Mittelalter sprach sich Ibn Rushd gegen eine ›natürliche Religion‹ aus: »Derjenige, der eine natürliche Religion, die ausschließlich auf Vernunft beruht, für möglich hält, muß zugestehen, daß diese Religion weniger vollkommen ist als jene, die aus Vernunft und Offenbarung entspringt.«[51]

Ein zentrales Anliegen Malls ist die Korrelation von Moral und Religion. Mall schreibt der Religion den Primat vor der Philosophie zu und bezeichnet Religion als die erste und Philosophie als die zweite Aufklärung. Es gibt auch Denkrichtungen, die Philosophie und Religion miteinander so vernetzen, daß Philosophie zu einer Religion und Religion zu einer Philosophie wird. Platonismus, Neo-Platonismus, Taoismus und Buddhismus können hier als Beispiele angeführt werden. Analytisch-positivistische Schulen in der Philosophie betrachten hingegen Philosophie und Religion wie Feuer

---

[50] Vgl. Kippenberg, Hans/Kaku von Stuckrad: *Einführung in die Religionswissenschaft.* Gegenstände und Begriffe, München 2003 S. 20 f.

[51] Ibn Rushd: *Die Pflicht zur besten Religion seiner Zeit* (Auszug aus seinem Werk ›Die Widerlegung der Widerlegung‹), in: Wege zur Toleranz, hrsg. v. Heinrich Schmidinger 2002 (159-162), hier S. 161 f.

und Wasser und lehnen jeden Zugang von der Philosophie her zur Religion ab.

Der Mensch oszillierte schon immer zwischen Theismus und Atheismus, wobei der Humanismus sich sowohl theistisch als auch atheistisch verankern läßt. So bilden der Theismus und Atheismus, auf die Mall in allen Beiträgen zurückgreift, ein zentrales Thema des Essays. Die Frage ist, ob der Welt ein Sinn abgewonnen oder ihr ein Sinn verliehen wird. Während der Theismus vom Gottesdasein ausgeht und die Religion als sinngebend bezeichnet, bedeutet Glauben für die Atheisten Nichtwissen.[52] Holbach zufolge halten die Menschen »meist nur aus Gewohnheit an ihrer Religion fest. Sie haben nie ernsthaft die Gründe geprüft, die sie an die Religion binden, die Beweggründe ihres Verhaltens, die Grundlagen ihrer Anschauungen.«[53]

Eine interkulturelle Orientierung lehnt einen militanten Atheismus ebenso ab wie einen militanten Theismus. Sie plädiert für den Weg der Mitte, die verschiedene Auffassungen zuläßt, ohne sie inhaltlich antasten zu wollen. Deshalb kann Mall zufolge weder der Atheismus noch der Theismus ›a priori negativ besetzt werden, weil der Mensch sich in der Unverbindlichkeit einer universellen Gültigkeit wiederfindet‹. Alle Kulturen kennen demzufolge neben einer Geschichte des Theismus auch eine des Atheismus. Zu dieser Geschichte des Atheismus gehören Namen wie Mazdak in der zarathustrisch-persischen Tradition, Diagoras, viele Sophisten und Skeptiker, die französischen Enzyklopädisten und Russell in der griechisch-europäischen Tradition, Sanjaya, Buddha, Mahavira und die Lokayats in der indischen Tradition und Omar Khajjam in der islamischen Tradition. Die sogenannten Atheisten appellieren an die Vernunft und die Natur. Für Holbach liegt das Unglücklichsein des Menschen darin, daß er »die Natur verkennt.« Deshalb sieht Holbach die Aufgabe seines Werkes darin, den »Menschen zur Natur zurückzuführen, ihm Achtung vor der Vernunft, Ehrfurcht vor der Tugend wiederzugeben und die Schatten zu vertreiben, die ihm den einzigen Weg verbergen.«[54]

Georges Minois beantwortet die Frage, ob der erste Mensch ein Atheist gewesen sei, mit »Ja.«[55] Jean-Paul Sartre spricht von einem Loch im menschlichen Bewußtsein, das die Gestalt Gottes sein könne. Bei Albert Ca-

---

52 Neumann, Walter G. (Hrsg.): *Glauben heißt nicht wissen. Lehrbuch zum Atheismus,* Hannover 1994.

53 d'Holbach, Paul Thiry: *Religionskritische Schriften.* Das entschleierte Christentum, Taschentheologie und Briefe an Eugénie Berlin, o.O u. o.J. S. 65.

54 d'Holbach, Paul Thiry: *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt,* 1960 S. 5 und 7.

55 Vgl. Minois, Georges: *Geschichte des Atheismus.* Von den Anfängen bis zur Gegenwart, aus dem Französischen übers. v. Eva Moldenhauer, Weimar 2000.

mus ist von einem historischen Atheismus die Rede.[56] Für viele Philosophen ist Gott bloß eine Idee, wobei die Frage nach der Existenz ausgeklammert bleibt. Der Atheismus scheint älter zu sein als der Polytheismus, Monotheismus und Monismus und stellt hier einen Oberbegriff für die religionstheoretischen Positionen dar, wie z.B. Pantheismus, Skeptizismus und Agnostizismus. Auf die Frage, ob Religion ein System erster oder zweiter Ordnung sei, d.h. ob sie etwas Abgeleitetes oder Autonomes darstelle, gibt es eine reiche Palette von Antworten. Nach Auffassung des französischen Soziologen Émile Durkheim, eines Hauptvertreters der Religionssoziologie, ist Religion ein System zweiter Ordnung. Das Bewußtsein von der Allmacht, in der Hauptsache der Gesellschaft, begünstigt ein solches Denken. So ist Gott gemäß einer solchen Auffassung nichts anderes als eine verkleidete Gesellschaft. Mall merkt hierzu kritisch an, daß eine solche Erklärung für sehr frühe Gesellschaftsformen ihre Gültigkeit haben mag, sie tauche aber kaum im heutigen Bewußtsein auf, welches das Empfinden für Gott anders begründet wissen will.

Die Religionspsychologie, von der oben mehrmals die Rede war, macht deutlich, daß Religionen und Kulturen vieles gemeinsam haben. Mensching führt hierzu in Anlehnung an Hans Schär aus: »Durch ihre Forschungen, insbesondere auch durch die Tiefenpsychologie, wird die Verwandtschaft und innere Gesetzmäßigkeit der religiösen Gefühle und Affekte und die psychische Bedingtheit der Vorstellungsbildung durch seelische Strukturen erkennbar.«[57] Die Religionspsychologie bringt somit das Phänomen der Religion in Verbindungen mit den Wünschen, Sehnsüchten und Träumen der menschlichen Seele zum Ausdruck. So kann Religion nach Mall als eine Illusion, Kompensation oder Idealkonstruktion mit dem Zweck der Befriedigung des lang ersehnten Wunsches der Menschheit nach Geborgenheit verstanden werden. Sie kann ebenfalls als eine geistig-seelische Abschirmung gegen alle natürlichen Übel, einschließlich des Todes wahrgenommen werden.

Die moderne europäische Religionsphilosophie stellt nach Mall seit ihrer Entstehung im 17. Jahrhundert unter den Namen ›natürliche Religion‹, ›natürliche Theologie‹ und ›Offenbarungstheologie‹ die philosophische Durchdringung der religiösen Probleme ins Zentrum. Es ist nicht zwingend, religiös zu sein, um eine bestimmte Religion zu verstehen. Interkulturelle Religionsphilosophie hat erstens zu beantworten, was ein religiöses Verstehen oder eine religiöse Verständigung ist, und zweitens was das Verstehen der Religionen ist. Die zweite Frage ist eher epistemologischer Natur, während

---

[56] Der Religionswissenschaftler Karl-Heinz Ohlig hat über die Entwicklung des religiösen Bewußtseins in der Religionswelt ein Basiswerk verfaßt. Vgl. Ohlig, Karl-Heinz: *Religionen in der Geschichte der Menschheit.* Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins, Darmstadt 2002.

[57] Mensching, Gustav: *Toleranz und Wahrheit in der Religion,* ^{3}1996 S. 174.

die erste eine bestimmte Auslegung der Religionen impliziert. Es sind ›kulturell bedingte Denkweisen zu analysieren‹ und ›Stereotype der Selbst- und Fremdwahrnehmung zu kritisieren.

Dies kann Frieden fördern. Um ihn zu erreichen und den Dialog aufrechtzuerhalten, plädiert Mall im vorliegenden Buch für das Prinzip der Interkulturalität. Dies stellt für ihn weder einen Synkretismus noch das kulturelle Primat eines bestimmten Volkes dar. Interkulturalität ist ›der Name einer Einstellung mit der Einsicht und Bereitschaft, mehrere Wege zum gleichen Ziel zuzulassen‹. Sie kennt insbesondere fünf Perspektiven: eine philosophische, eine religionswissenschaftliche, eine religiöse, eine kulturelle und eine politische Perspektive. Die philosophische Sicht zeigt, daß die ›philosophia perennis‹ niemandes Besitz allein ist. Aus religionswissenschaftlicher Sicht besitzen alle Religionen und Kulturen eine ›Lebensmitte‹, die sie mit anderen Religionen und Kulturen verbindet. Der religiösen Sicht nach ist eine Erlösung sowohl mit Gott als auch ohne ihn möglich. Aus kultureller Sicht ist keine Tradition privilegiert. Die politische Sicht macht deutlich, daß Interkulturalität eine grundsätzlich-pluralistische und demokratische Überzeugung darstellt. Die Realität dieser Perspektiven setzt eine offene Gesellschaft voraus. Freiheit und Verantwortung, Bildung und Verbindlichkeit, Toleranz und Dialog erhalten nach Malls Überzeugung ihren Sinn gerade dort. Eine so verstandene Interkulturalität führt zu einer neuen Konzeption von Religionsphilosophie und Religionswissenschaft.

Doch gibt es eine ganze Reihe von Hindernissen, die dieses aufgrund der hermeneutischen Situation notwendig gewordene Vorhaben oft erschweren oder gar unmöglich machen. Die Kolonialzeit scheint noch immer nicht zu Ende gegangen zu sein. Diese menschenunwürdige Politik hat nach dem Ende des zweiten Weltkrieges und nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion eine neue Dimension von Gewalt erreicht. Eine unbewußte Philosophie ist stets eine schlechte, weil sie nur verheerende Folgen haben kann. Hier kann von einem Zeitalter des Ausgleichs gesprochen werden, in dem die bestehenden interkulturellen Lücken bewußt zu schließen sind. Soll den Herausforderungen der Zeit Rechnung getragen werden, so ist eine analogisch-parallelistische Denkmethode erforderlich, die einer totalen Identität genausowenig Wert beimißt wie einer radikalen Differenz. Um einen Schritt in Richtung auf die Verbesserung der Beziehungen zwischen den Kulturen und Zivilisationen zu versuchen, ist es deshalb unentbehrlich, einen ganzen hermeneutischen Zirkel von Selbst- und Fremdverstehen reduktionsfrei zu durchlaufen. Gedanken zu einer interkulturell-analogischen Hermeneutik müssen sich in einem ersten Schritt über den eigenen Standpunkt klarwerden. Hierbei spielt die Erforschung der Entstehung und Pflege historischer Stereotype und Vorurteile eine herausragende Rolle. Erst wenn eine Klärung der eigenen Wurzeln erfolgt ist, kann damit begonnen werden, das Fremde in seiner Andersheit zu verstehen. Ist dieser Schritt erfolgreich vollzogen, so

kann versucht werden, den kulturellen Hintergrund des Fremden zu erschließen und zu erfassen. Es folgt der Erwerb von Voraussetzungen zum interkulturellen Dialog, die insbesondere aus einer Haltung von Angewandter Toleranz und der Fähigkeit zur Einfühlung in seinen Gesprächspartner bestehen. Sind diese Voraussetzungen erfüllt, so ist der Weg zur interkulturellen Kommunikation auf der Basis der enzyklischen Hermeneutik geebnet. Der Weg des In-Offenheit-Miteinander-Redens wird sowohl politisch als auch wissenschaftlich kaum eingeschlagen, weil ihm die nicht aufgearbeiteten historischen Vorbehalte entgegenstehen. Religionswissenschaft und Religionsphilosophie können heute nicht mehr ausschließlich mit traditionellen Denkmethoden betrieben werden – beide haben eine Palette von methodischen Schwierigkeiten zu überwinden.

Ich möchte diese Einleitung nicht beenden, ohne meinem akademischen Lehrer Prof. Dr. Ram Adhar Mall großen Dank auszusprechen. Er betraute mich mit der Aufgabe, die vorliegenden Texte zusammenzustellen und neu herauszugeben. Der Herausgeber bedankt sich auch bei seinem Mentor Prof. Dr. Klaus Fischer für die vielen fachlichen Gespräche, die beim Vorantreiben dieses Projektes eine große Hilfestellung waren. Mein Dank gilt auch der Biographin Gustav Menschings, Ina Braun, Herrn Prof. Dr. Michael Albrecht, dem Gadamerforscher Jérôme Jaminet und dem Philologen Rolf Schnitzler, die an diesem Projekt konstruktiv mitgewirkt haben. An dieser Stelle möchte ich Herren Prof. Dr. Udo Tworuschka und Prof. Dr. Hans-Otto Kröner für die Durchsicht des fertigen Manuskripts und Herrn Bernhard Götz für die freundliche Unterstützung beim Satz des Buches aufs Herzlichste danken. Mein Dank gilt ebenfalls Dr. Claudia König-Fuchs, Isabel Barth und der Sekretärin der philosophischen Abteilung Sandra Petry, die mir auf vielerlei Art und Weise behilflich waren. Nicht zuletzt sei dem Verlag Traugott Bautz für die freundliche Zustimmung gedankt, den vorliegenden fünften Band aufzulegen.

Hamid Reza Yousefi
Trier, im Januar 2004