

Transitionen: Überlegungen zu einem kritischen Begriff von Interkulturalität

HANS-BERNHARD PETERMANN

ABSTRACT: Die These des Beitrags wird durch ein Sinnbild exponiert: Interkulturalität ist gekennzeichnet durch Horizontalität, das Gewährwerden des Raums zwischen Hier und Dort, Eigenem und Anderem, Fremdem und Vertrautem. Konkretisiert wird dies mit Bemerkungen zum Sinn von Freundschaft. Deren dialogischer Anspruch führt zu Sprache: Sie ist das Fundament für Verständigung, dies aber als kritische Auseinandersetzung. An die prozessuale Öffnung für das Wir in Freundschaft wie Sprache schließen sich Thesen an zum Transitorischen bei Abraham. Der Beitrag schließt im Rückgriff auf Kant mit Bemerkungen zu einer kritisch reflektierten und angesichts von Indifferenzierungen und Ausgrenzungen auch politisch zu bedenkenden Form von Interkulturalität.

KEYWORDS: Interkulturalität - Horizonte - Freundschaft - Gespräch - Auseinandersetzung - Abraham - Andersheit - Fremdheit - Transzendieren

„Denken heißt Überschreiten.“ (Ernst Bloch)

I. Horizont – ein Sinnbild für Interkulturalität

Zuweilen zeigt sich die Ausrichtung von Überlegungen in einem Sinnbild, welches das Thema ästhetisch einzufangen, symbolisch auszudrücken und konkret zu vermitteln vermag. Als ein solches Sinnbild fiel mir bei der Konzeption meines Beitrags eine Karte ein, die ich im Frühsommer 2018 erhalten hatte. Auf dem weißen Karton stach eine kleine Abbildung ins Auge. In ihrer nur 1,5 x 9,5 cm großen Fläche war sie unmittelbar kaum zu erfassen, provozierte aber gerade deshalb zu genauerem Hinsehen. Der schmale, in mehrere Schichten gegliederte Streifen in Blau-Grau-Braun-Tönen erscheint auf den ersten Blick wie ein abstraktes Miniaturgemälde. Bei näherer Erkundung – und darauf sollten aufmerksame Betrachter sich stets einlassen, bevor man Gesehenes als Abbild von etwas Bestimmtem identifiziert – genauer also zeigt sich das Bild als eine in extremem Querformat erstellte, in der Weite eher verschwimmende Fotografie (Abb. 1):



Gegenständlich fasziniert das Foto durch vier aufeinander aufbauende Ebenen: Zuunterst ist ein hügeliger erdfarbener, kaum bewachsener Untergrund auszumachen als Standort, von dem aus im Weitwinkel zwei durch Wasser getrennte Landschaften aufgenommen sind. Die darüber liegende blaue Zone, recht genau bis zur Mitte des Bildstreifens reichend, erfasst eine breite über die Seiten des Bildes hinaus laufende Meeresenge. Eine dritte Schicht jenseits dieses Wassers zeigt wieder gebirgiges Land, doch wegen der Entfernung nicht genau auszumachen. Und davon grenzt sich ganz oben der hellblaue Himmel ab, der flächenmäßig größte Teil des Bildes. Bei der Fotografie handelt es sich, so die Legende, um einen Blick über die Straße von Gibraltar zwischen Afrika und Europa.¹

So wichtig diese ikonografischen Informationen sind, bedeutsamer ist ihre tiefere Auslegung: Über das real ins Foto Gefasste hinausgehend, metaphorisch also, vermittelt die Abbildung zugleich eine Botschaft. Das liefert den Grund, meine Bemerkungen mit einer Deutung des Bilds zu beginnen: Es löst Staunen aus, weil es unseren Blick von der unteren noch recht scharf gezeichneten Zone über die schon verschwommene mittlere Fläche zur Gegenseite des Wassers hinüber zieht und von dort durch den Himmel im oberen Teil auch über das Bild selbst hinaus. Zunächst fesselt noch das jenseits des Wassers zu erahnende Gebirge: dorthin will man gelangen. Zugleich aber kommt, verstärkt durch die fotografische Feststellung, welche keine Veränderung des Blicks mehr zulässt, die Reflexion auf, das Gesehene zu durchschauen, warum wir uns also von etwas faszinieren lassen, was real jenseits des direkt Erreichbaren liegt, was uns gleichwohl direkt vor Augen liegt. Zunächst ist das die Konfrontation mit Grenze und Begrenzung: Die Grenze unseres Sichtfelds und auch unserer Seh-Möglichkeiten führt uns die Begrenztheit unserer selbst vor Augen, unseres eigenen Daseins als kontextuell eingeschränktem wie auch als grundsätzlich endlichem, und damit auch die Begrenztheit von allem Lebendigem und Gegenständlichem. Doch diese Einsicht wird durch den blauen Himmel, der sich im oberen Bildteil auftut, wieder relativiert, hinausgetrieben zur Neugier, was denn eigentlich dieses nicht erreichbare Andere und Unbekannte sein mag, konkret, was sich hinter dem zu erahnenden Gebirge auftut, und ob wir es nicht möglicherweise doch erfassen, wenn auch nicht gleich erreichen können. Denn auch diese Frage erblicken wir ja im Bild, und sie ermöglicht uns neue Perspektiven, auf das Dahinter wie auf uns selbst.

Begrifflich gewendet sehen wir in diesem Foto und vor allem in seinem Gesehenwerden mithin nicht nur Grenzen, Schranken, Limitierungen, Endlichkeit, sondern auch Möglichkeiten ihrer Überwindung, also Wege der Entgrenzung, Öffnung, Weitung, Unendlichkeit. Diese Ambivalenz lässt sich genauer fassen durch den Begriff des Horizonts. Begriffsgeschichtlich meinte in der griechischen Philosophie *methorion* (confinium) als Basis des Begriffs „Horizont“ nicht eine klar auszumachende Grenzlinie, vielmehr einen Grenzbereich zwischen einem Beschränktsein einerseits und der Möglichkeit seiner Überwindung andererseits, einen Bereich, der nach Ansicht antiker Anthropologie den Menschen als Zwischenwesen ausgezeichnet, räumlich zwischen Hier und Dort, zeitlich zwischen Jetzt und Später sowie Früher, existentiell zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit bzw. zwischen Natur und Geist (vgl. Horizont, 1187ff.).

1 Bei der Karte mit diesem Bild handelte es sich um die Todesanzeige eines guten Freundes: Bernd Thum war im Juni 2018 verstorben, wenige Wochen nach Mohamed Ait El Ferrane. Bernd Thum war bis zu seinem Tod Präsident der Stiftung „Wissensraum Europa – Mittelmeer“ (WEM). Auf der Homepage von WEM ist unser Bild als Entrée zu sehen (Abb. 1). Aktives Mitglied im Netzwerk von WEM war auch Mohamed Ait El Ferrane, zudem persönlich eng mit Bernd Thum befreundet; noch kurz vor seinem plötzlichen Tod in Heidelberg hatten beide noch bei Thums zuhause zusammengesessen. In das Gedenken an Mohamed, dem der vorliegende Band der ICP gewidmet ist, schließe ich mit meinem Beitrag ausdrücklich Bernd Thum ein. Beide haben sich über die persönliche Freundschaft hinaus in hohem Maße verdient gemacht um ein differenziertes Verständnis wie auch eine konkrete Praxis von Interkulturalität.

Horizontalität kennzeichnet uns Menschen aber nicht nur in der Perspektive auf uns selbst und unser Dasein, sondern zugleich in unserem Bezug auf Anderes und Andere. In diesem Sinn symbolisiert unserer Bild von der Begegnung Afrikas und Europas exemplarisch eine kritisch zwischen Respekt vor und Ausgreifen auf Anderes differenzierende Interkulturalität. Damit haben wir das Thema unserer Überlegungen exponiert. Sie setzen sich fort durch Bemerkungen zum philosophischen Sinn von Freundschaft.

II. „... Komm! ins Offene, Freund! ...“

„Mein Freund!“ – mit diesem Wort und offenen Armen begrüßte Mohamed Ait El Ferrane auch mich bei den wenigen Gelegenheiten eines Treffens in Heidelberg. Seine Persönlichkeit war geprägt von nicht nur freundlicher, sondern interessiert-empathischer Zuwendung, mit der er zu vielen und ganz unterschiedlichen Menschen Kontakt pflegte und sein interkulturelles Engagement lebte. Mohamed war im wörtlichen Sinne Philo-Loge, ein großer Freund von Literatur. Deshalb greife ich für die folgenden kompakten Erläuterungen zu Freundschaft als grenzüberschreitendem Modus menschlicher Beziehungen zunächst² wiederum zu einem Sinnbild, nun zu einem sprachlichen: „Komm! ins Offene, Freund!“ beginnt ein Gedicht von Hölderlin (1801, 308): Freundschaft ist geeignet, so Hölderlin, auch „in der bleiernen Zeit“ (ebd., Zl.6) den Blick „offen“ (ebd., Zl.18) über bestehende und oft einengende Wirklichkeit hinaus zu richten. Möglich wird das nicht mit einem indifferenten Blick ins Irgendwie, sondern durch den gezielten Weg „den Hügel hinauf“ (ebd., Zl.28). Auf ihm werden die Freunde ihrerseits erfasst vom Blick des Himmels auf uns (ebd., Zl.17); „gewonnen“ (ebd., Zl.9) wird von daher die tiefere Zuwendung zum Freund, freilich nur, wenn das dem eigenen Blick Überlegene, das Göttliche (vgl. ebd., Zl.44ff.), seinerseits nicht getrennt und nur für sich seiend als das ganz Andere verharrt, sondern sich verwirklicht in der gegenseitigen Zuwendung der Freunde, so dass ihnen „aufgegangen das Herz ist“ (ebd., Zl.15). Damit hat sich auch „unsere Zunge gelöst“ (ebd., Zl.14) und „das Wort“ wird in „guter Rede“ gefunden (ebd., Zl.15.23), mit dem Anspruch, auch „drüber [zu] sprechen“ (ebd., Zl.30), nicht leicht daherredend (vgl. ebd., Randnotiz), sondern in Frage und Antwort, die den Anderen als Anderen ernst nimmt, ohne banale Einvernahme einerseits oder verfestigende Fremdheit andererseits.

Die von Hölderlin poetisch verdichtete Rede von Freundschaft zwischen Zuwendung, Gespräch, Anderssein, Einvernehmen, Nähe, Distanz, dieses Freundschafts-Geflecht ist grundgelegt bereits in den berühmten Ausführungen zu Freundschaft (*philia*) bei Aristoteles. Grundlegend dafür ist seine These vom Freund als eines anderen Selbst (*allos autos*).³ Sie bildet, obwohl explizit erst in EN 1166a31 formuliert, die Grundlage für die gesamte bereits EN 1155 beginnende Freundschaftstheorie. Nur mit dieser Formel ist die Pointe der sog. vollkommenen *philia* zu verstehen, nach der die Freunde in gleicher Weise (*homoiois*) einander bzw. wechselseitig (*allêlois*) das Gute wünschen, das sie für sich selbst wünschen (EN 1156b6ff.). Das tun sie aber dergestalt „um ihrer selbst willen“ (*di' autous*, EN 1157b1), dass sie ihres Selbsts, so die

2 Die nachfolgenden Ausführungen zu Hölderlin, Aristoteles, Hegel versuchen, den transitorischen Charakter von Freundschaft herauszuarbeiten, durch eine mit wenigen Zitaten extrem komprimierte Zusammenfassung sowie behutsamer philosophischer Interpretation von drei dafür prägenden Texten, zunächst Hölderlins Gedicht „Das Gasthaus“ (auch: <http://www.zeno.org/Literatur/M/H%C3%B6lderlin,+Friedrich/Gedichte/Gedichte+1800-1804/%5BElegien%5D/Der+Gang+auf+Land>), dann die Freundschaftsbücher aus Aristoteles' „Nikomachischer Ethik“ (8. u. 9. Buch, auch: <https://www.projekt-gutenberg.org/aristote/nikomach/niko0801.html>), sowie Hegels Bemerkungen in seiner Rechtsphilosophie (auch: http://texte.phil-splitter.com/html/p_5_-_p_14.html).

3 Mit den hier folgenden Ausführungen zu Andersheit und auch den späteren zu Sprache, Abraham und Kultur greife ich zurück auf Erläuterungen in Petermann 2010.

Einsicht des Aristoteles, erst in der Beziehung zum Anderen gewahr werden. Eben darum ist dieser Andere ein (gegenüber dem eigenen Selbst) anderes Selbst und deshalb Freund für das eigene Selbst (vgl. EN 1170 b5). – Auf weitere Erläuterungen zu Freundschaft, die Aristoteles vor allem in den letzten Passagen des 8. Buchs und dann ausführlicher im 9. Buch seiner EN entfaltet und zur Diskussion stellt, kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Hinsichtlich der unten folgenden Ausführungen zu Sprache und in Bezug auf das oben angesprochene Hölderlin-Gedicht sei nur darauf hingewiesen, dass auch Aristoteles das Gespräch hervorhebt als Verwirklichungsform von Freundschaft: Freundschaft zeigt sich im Zusammenleben (*syzén*) und im Austausch (*koinônein*) von Worten (*logoi*) und Gedanken (*dianoia*) (EN 1170b10f.).

Dass in der *philia* die Beziehung zu Anderem nicht zur Eingrenzung des eigenen Selbst führt, sondern im Gegenteil zu einer gegenseitigen Weitung, eben „ins Offene“, das ist Pointe des Freundschaft noch weiter austarierenden Freiheitsbegriffs von Hegel und Marx. Der junge Marx hat im Rückgriff auf Hegel gegen ein individualistisches Freiheitsverständnis⁴, das „im anderen Menschen ... [lediglich] die *Schranke* seiner Freiheit finden“ lasse, für eine Freiheit plädiert, die im Anderen „die *Verwirklichung* ... seiner Freiheit“ zur Entfaltung zu bringen vermag (Marx 1844, 365). Den Hintergrund für diesen Gedanken der Verwirklichung der eigenen Freiheit in der der Anderen liefert Hegel, wenn er in seiner Rechtsphilosophie als den nicht abstrakten, sondern sich verwirklichenden, den „konkrete[n] Begriff der Freiheit“ festhält, „in diesem Anderen [erg.: damit ist intersubjektiv nicht nur ein konkret Anderer gemeint, sondern das Andere im Anderen] bei sich selbst“ zu sein, wodurch man „nicht einseitig in sich“ bleibe; „sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst.“ Und Hegel konkretisiert diesen Gedanken weiter zu der hier in interkultureller Perspektive interessierenden These, dass wir gerade in der Beziehung auf Anderes uns selbst nicht verlieren oder eingrenzen, sondern vielmehr verwirklichen: „...indem man das Andere als Anderes betrachtet, hat man darin erst sein Selbstgefühl“ (Hegel 1821, §7 Z).

Festzuhalten bleibt für unser Interesse an einem grenzüberschreitenden Verständnis von Freundschaft a) das interaktive und komunitäre Freiheitsverständnis als Grundlage von Freundschaft, b) dass in dieser Beziehung der Eine nicht im Anderen inkludierend aufgeht und umgekehrt, sondern dass der jeweils Andere in seinem Anderssein ernst genommen bleibt, ja dass c) dieses bleibende Anderssein gerade den Reiz und das Interesse für eine sich auseinandersetzen- de Beziehung ausmacht, weil d) in dieser Beziehung beim Anderen nur das Fremdsein aufgehoben wird, so dass dieses sich wendet vom Unvertrauten zu einem für den jeweils Anderen interessanten Bekannten, mit dem ein beide weiter bringender Austausch erst möglich wird.⁵

III. Wirklichkeit verdichtende und Sinn öffnende Sprache: Literatur

Wie Freundschaft ist auch Sprache, auch das freundschaftliche Gespräch, immer schon eine Form transitiver und performativer Interaktion. Eine Sprache, die „objektive“ Beschreibung be-

⁴ Auch aktuell in den z.Zt. laufenden Corona-Debatten findet man nicht selten die Berufung auf ein solches neoliberalistisch eher negatives, ganz auf das einzelne Individuum bezogenes, nicht interaktiv die Freiheit der Anderen (R. Luxemburg) einbeziehendes Freiheitsverständnis. Dabei bezieht man sich oft auch auf Art.2 des deutschen Grundgesetzes, wonach jedem „die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt...“ zugebilligt wird, philosophisch problematisch, da weitere hier genannte Begriffe wie „Persönlichkeit“, „Anderer“, oder „Sittengesetz“ nicht bedacht werden.

⁵ Diese elementare, nicht nur begriffstheoretische, sondern praxisrelevante Unterscheidung zwischen dem Anderen und dem Fremden, denen dann das Eigene bzw. das Bekannte und Vertraute entgegensteht bzw. entspricht, wird in interkulturellen Debatten leider nicht genügend berücksichtigt; vgl. dazu Petermann 2010, 150.

anspricht, verdeckt das, wenn sie den Anschein erweckt, etwas exakt oder genauso als das, was es ist, sprachlich fassen zu können. Tatsächlich ist das die Fiktion einer auf schlichter Abbildlichkeit beruhenden Aussagenlogik. Bei näherer Betrachtung zeigt sich vielmehr, „daß niemals eine Aussage ihren vollen Sinn-Gehalt in sich selber enthält“ (Gadamer 1970, 195). Gegen den suggestiven Wahrheitsanspruch vor allem sog. tatsachenbasierter Aussagen sind sich Philosophie und Dichtung darin einig, dass bereits das schlichte Hauptwort nie identisch ist mit dem damit bezeichneten Gegenstand, vielmehr „nur“ ein Symbol, mit dem wir für uns etwas als Gegenstand fassen und einordnen können. Hierin wird eine der Sprache ureigene Metaphorik deutlich, das Übertragen von Gegenstand ins Verstehen und umgekehrt, philosophisch formuliert, vom Sein ins Erkennen.

Gadamer hat dafür den Begriff „Horizontverschmelzung“ geprägt (Gadamer 1975, 289f. u.ö.). Dieser Ausdruck birgt freilich das Missverständnis in sich, als solle es zu einer völligen Vereinigung des Einen mit dem Anderen kommen. Dass dies nicht so ist, leuchtet am besten ein durch Reflexion auf den Vorgang des Übersetzens. Darin bleibt immer eine Asymmetrie zwischen der einen und der anderen Sprache übrig, auch Nichtübereinstimmung (vgl. Gadamer 1970, 197f.). Gegen die Überlegung jedoch, dass in dialogischer Verständigung keine Übersetzung stattfindet (Gadamer 1975, 362f.), würde ich allerdings zu bedenken geben, dass nicht nur im Textverstehen, sondern auch in dem einander zugewandt sich verständigenden Gespräch Verstehen nur möglich ist, wenn das jeweils Andere als Kontrapart und Widerspruch gewahrt bleibt und es zu einer das schlichte Gespräch übersteigenden, nicht nur dialogischen, sondern dialektischen Aus-Einander-Setzung kommt.

An zwei literarischen Beispielen ist das kurz zu erläutern: Zunächst greife ich zu einem auch zweisprachig (deutsch-arabisch) edierten Bilderbuch; sein Titel *Zuhause kann überall sein* (Kobald & Blackwood 2016) erweckt zwar den Anschein, dass es „egal“ sei, wo ich mich zuhause fühle (so eine Formulierung am Ende des Buchs)⁶; tatsächlich aber besteht im Bewahren sowohl des Einen wie auch des Anderen der eigentliche Wert dieser Geschichte: Ein afrikanisches Mädchen muss kriegsbedingt in ein fremdes (offensichtlich mitteleuropäisches) Land fliehen und findet sich dort im Gefühl wieder: „Alles war fremd“. Vor allem die fremden Wörter fühlen sich „kalt“ an, was zum Verlust des Ich zu führen droht. Das Mädchen zieht sich daher in seine alte, aber warme Decke „aus meinen eigenen Worten und Geräuschen“ zurück. Auch die Begegnung mit einem lächelnd sich zuwendenden weißen Mädchen vermag zunächst nicht zu trösten. Doch bei einem nächsten Treffen – die beiden haben sich inzwischen vorsichtig angefreundet – „brachte mir das Mädchen ein paar Worte mit“. Und in einem nun beginnenden Prozess macht sich unsere Heldin diese zuerst fremden und kalten Wörter zu eigen und „webt“ sich (unter Aufnahme des wundersamen, das ganze Buch durchziehenden Decken-Bilds) „eine neue Decke“ mit diesen neuen, aber nun nicht mehr fremden, sondern bekannten Worten, so dass zuletzt „meine neue Decke genauso warm, weich und gemütlich wie meine alte“ ist. Entscheidend auf diesem Weg der Verständigung wie des Verstehens ist, dass es zwar „egal“ zu sein scheint, in welche Wort-Decke sich das Mädchen nun hüllt. Doch es bleiben zwei Decken, die alte und die neue. Die neue ist mithin ein Zugewinn, beide Decken können nun in ihrer jeweiligen Eigenart wie auch ihrem Anderssein überhaupt erst verstanden werden, begründet in dem einander zugewandten, empathisch sich verständigendem Gespräch.

Das andere Beispiel ist Goethes auch auf Heidelberg zurückgehender⁷ Zyklus *West-Östlicher Divan*, ein oft zitiertes Beispiel interkultureller Verständigung. Auch hier ist genaues Hin-

6 Alle hier folgenden Zitate sind diesem Bilderbuch ohne Seitenzählung entnommen.

7 Bekanntlich gehen größere Teile dieses Gedichtzyklus auf Goethes Liebes- und Verständigungs-Begegnung mit der verheirateten Marianne Willemer in Heidelberg zurück, in mindestens ebenso starkem Maße aber auf die Liebe zur Dichtkunst des altorientalischen Poetikers Hafis, um deren und dessen willen Goethe sich bei G.E.Paulus in Heidelberg sogar Grundkenntnisse des Arabischen erwarb, in bewusst interkultureller Intention.

sehen erforderlich. Nur scheinbar sind die Gedichte auf schlichten Einklang zweier Kulturen aus. Die Empathie beider Kulturen füreinander soll die Trennung überwinden, die das Andere im Zustand der Fremdheit belässt. Nicht-mehr-Getrenntsein bedeutet dann, sich „zwischen beiden Welten“ hin und her bewegen zu können, durch welches „wiegen“ beide ihre Eigenheit bewahren, aber gerade deswegen füreinander interessant und so bekannt werden (Goethe 1819, 402):

Wer sich selbst und andre kennt / Wird auch hier erkennen:
 Orient und Okzident / Sind nicht mehr zu trennen.
 Sinnig zwischen beiden Welten / Sich zu wiegen laß ich gelten;
 Also zwischen Ost- und Westen / Sich bewegen, sei's zum Besten!

Das Bewegen im „zwischen“ erinnert an unsere Ausführungen zum Horizont. Und das Wort „sinnig“ scheint anzudeuten, dass in diesem erkennenden Gespräch sich ein weiterer Raum⁸ öffnet, sinnend über die konkrete Begegnung (hier zwischen Orient und Okzident) hinaus, ein Raum, in den jede gute, da anspruchsvolle sprachliche Verdichtung hinein sich öffnet: Gadamer hat es den Raum „der lebendigen Rede“ genannt, in dem „jedes Sprechen ins Offene des Weitersprechens weist“ (Gadamer 1970, 198). Grundlage dafür ist das Gespräch im emphatischen Sinne, „daß Sprechen im Element des Gesprächs vor sich geht“ (ebd.).

Wo und wie aber kann ein solches Gespräch wirklich stattfinden? Das Gespräch zwischen Menschen kann dafür ein Beleg sein, durch eine gegenseitige Zuwendung, die gleichwohl Auseinandersetzung beinhaltet, wie wir es oben zu Freundschaft herausgestellt haben. Offen bleibt dabei aber doch die Frage nach dem Grund für solch bewusste Dialogizität. Die Antwort, dass wir Menschen eben dialogisch ausgerichtet seien, könnte so verstanden werden, dass wir Menschen uns Sprache und Dialog selbst erschaffen hätten. Hölderlin sieht das anders: „seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander“, in diesem Zustand findet sich der Mensch, weil er dazu als Grundlage „viel hat von Morgen an [...] erfahren“ (Hölderlin 1803, Zl.91ff). Alte Mythen und die Religionen sagen es deutlicher; sie bringen den letztlich nicht faktizitär fassbaren Grund für Sprachlichkeit, für konkrete Sprache und für dialogische Interaktion in Bilder, etwa Protagoras bei Platon, dass der Mensch die Fähigkeit der Sprache als Ordnen von Lauten und Namen gewonnen habe durch die erst vom Göttlichen erworbene Kunst der Lebensführung (*peri ton bion sophia*, Platon, Prot 321d). Die sog. Offenbarungsreligionen fassen den Menschen (ebenfalls bildlich) als „Hörer des Wortes“ (Rahner), des Wortes als eines uns vorausgehenden göttlichen Zuspruchs, durch den wir in der Lage sind, zu antworten, nachzufragen, Urteile zu treffen und zu begründen, als Grundlage unserer ständig sich auseinandersetzenden Lebensführung. Dieser Zusammenhang von göttlicher und menschlicher Sprache zeigt sich vor allem in den Heiligen Schriften der Offenbarungsreligionen: Als Wort Gottes enthalten sie einerseits, wie Luther meinte, ihren Sinn immer schon in sich selbst (*sacra scriptura sui ipsius interpretes*), sind aber ebenso, auch weil sie von menschlichen Autoren aufgezeichnet sind, menschlich lesbar und so auf stetige Auslegung durch uns Menschen angelegt (vgl. etwa 1Kor14, 13ff., Q 59:2). Der islamische Gelehrte A. Meddeb macht dies explizit am Wortlaut der Heiligen Schriften fest, wenn er mit sprachtheoretischer Begründung gegen die moralisierenden „Fanatiker des Signifikats“ das Symbolische des Signifikanten hervorhebt und darum auf die „Unendlichkeit des Textes“ verweist und fordert, „aus seiner Interpretation eine fortwährende, nie vollendete, immer wieder neu beginnende Aufgabe zu machen“ (Meddeb 2006, 22).⁹

8 In diesem auf Interkulturalität zielenden Zusammenhang scheint es mir wichtig, auf die Einlassungen von Dieter Läßle zur Theorie von Raum zu verweisen, vgl. bes.: Läßle, D. 1991. Essay über den Raum. Für ein gesellschaftswissenschaftliches Raumkonzept. In *Stadt und Raum. Soziologische Analysen*. Hg. v. H. Häußermann u.a. Pfaffenweiler: Centaurus, 157-207, bes. 201ff.

9 Diese Spannung lotet auch die Monografie aus von Mohamed Ait El Ferrane zur Ma'nâ-Theorie bei al-Gurgânî (1990). Zu Erläuterung der Sprachtheorie Meddebs vgl. Petermann 1990, 175.

IV. Abrahams transzendierende Transitionen

Sinnbildlich repräsentiert die zuletzt erläuterte menschliche Sprach- Gesprächs- und Interpretations-Fähigkeit die biblische Figur des Abraham. Abraham, so der hier beizutragende Gedanke, gilt als Beleg für die gemeinsame Grundlage der abrahamischen Religionen Judentum, Christentum, Islam und daher als Vorbild für interkulturell-interreligiöse Begegnung.¹⁰ Selten wird dabei über Formen eines friedvollen Miteinanders hinaus die kritische, alle Menschen herausfordernde, ja in Frage stellende interkulturelle Bedeutung von Abraham herausgestellt. Vor allem folgende Probleme sind es, die sich im Bezug auf Abraham stellen:

- Vergessen wird in vielen Bezugnahmen, dass die genannten Religionen auch unterschiedliche, sogar widersprüchliche Erzähltraditionen zu Abraham überliefern.¹¹
- Aus historisch-kritischer Perspektive kann es als erwiesen gelten, dass hinter den verschiedenen Abraham-Überlieferungen nicht ein individuell klar zu identifizierender Mensch steht, sondern eine Figur, auf die Geschichten unterschiedlicher individueller Erfahrungen projiziert worden sind. Die Geschichten von Abraham wie auch die der in der jüdisch-christlichen Tradition als Väter benannten Isaak und Jakob (Israel) gelten daher literarkritisch als Sagen. Sie können und wollen gar nicht den Anspruch historischer Berichte erheben, auf die man als Fakten zurückgreifen könnte.
- Die biblischen Texte zu Abraham (Gen 11–25) sind zwar eine Kompilation aus unterschiedlichen zu verschiedenen Zeiten entstandenen Überlieferungen.¹² Gleichwohl hat die historisch-kritische Forschung oft ausgeblendet, dass diese Texte bereits vor gut 2400 Jahren mit hoher theologischer Intelligenz redaktionell zu diesem bis heute unverändert vorliegenden Sinnzusammenhang zusammengefügt worden sind. Nur in dieser Synthese haben sie Eingang finden können in den Kanon der Bibel, und nur so wollen sie auch als „heiliges“ Vermächtnis der abrahamischen Religionen gelesen und gedeutet werden.¹³ Geleitet ist diese Komposition durch vier größere Themenstränge, auf die hin einzelne Erzählungen in den Gesamtkontext eingebaut werden:
 - (1) Abrahams Herkunft aus Adam (Gen 5, Gen 10, Gen 11,10-26); sie soll aufzeigen, dass in Abraham sich Menschsein – in Adam, dem ersten Menschen, begründet (Gen 2,7) – in ganz besonderer Weise verwirklicht, nämlich als „Vater“ aller, die wie er sich ihrer Erwählung durch Gott bewusst werden (Gen 12,2; vgl. Q 2:124. 131f.),
 - (2) die mehrfache Segensverheißung, die verdeutlicht, dass in Abraham das Verhältnis Gott – Mensch in ausgezeichneter Weise Wirklichkeit wird (Gen 12, 15, 17),
 - (3) Abrahams laufende Gespräche mit Gott, die zeigen, dass das in Abraham lebendige Gott-Mensch-Verhältnis eines der dialogischen Auseinandersetzung ist, nicht ein heteronom bloß passiver Gottesgehorsam (Belege s.u.; vgl. Petermann 2016),
 - (4) die alle Menschen prägende Namensetymologie von „Abraham“, welche ihrerseits ohne die Herkunft aus „Abram“ nicht verständlich wird (Gen 17,3ff; s.u.).

10 Auch das 23. Heidelberger Ökumenische Forum von 2019 zum Gedenken an Mohamed Ait El Ferrane präsentierte mehrheitlich Beiträge zur Bedeutung Abrahams im interkulturellen Dialog. Meine Überlegungen ergänzen das hoffentlich in förderlicher Weise, weitere Diskussionen anstoßend.

11 Vgl. dazu Arbeiten von Ulrike Bechmann, u.a. ihr Aufsatz *Abrahams Familie* (demn. in Boehme&Petermann 2022).

12 Vgl. entsprechende im 19. und 20.Jh. entstandene Arbeiten zur Quellenscheidung bis hin zur sog. *Hexateuch-Synopse* von Otto Eissfeldt, Leipzig 1922.

13 Das gilt mit Einschränkungen auch für den Islam; entgegen mancher Meinungen hält der Quran seine biblischen Vorgänger nicht für falsch, sondern für nützlich und sinnvoll zu lesen.

- Spätere Ergänzungen vor allem im Neuen Testament und im Quran durch andere nicht in den Gen-Text eingeflossene Erzählungen sollten nicht als Richtigstellungen dieser Basis, sondern als erweiternde Ausdeutungen verstanden werden.

Aus den genannten Hinweisen folgt, dass die Fixierung auf eine faktisch nachweisbare Historizität eines Menschen namens Abraham den Sinn des Abraham-Narrativs verfehlt, dass vielmehr gilt, was bereits Lessing festgestellt hat: „Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen [scil. der Bibel] erklärt werden.“ (1778, 149)¹⁴

Worin aber jene innere Wahrheit des sog. Abraham-Narrativs besteht, das sei erläutert durch kurze Hinweise auf einige wenige biblische Textstellen¹⁵:

- Singulär in den biblischen Abraham-Überlieferungen ist seine in Gen 17 fixierte Namens-Änderung. Der inszenierte Aufbau und das etymologisierende Wortspiel der Namen erzählen freilich kein Einzelereignis, sondern legen uns einen stilisierten wie deutungsoffenen Text vor: Abram, eine Person, die im Horizont eines erhabenen, aber ihm Orientierung gebenden Vaters lebt, wird als Abraham seinerseits zu einem Vater der Vielen, wohl von denen, die wie er Gott glauben.¹⁶ Gestützt wird mit dieser Erläuterung des Namens „Abraham“ vor allem, dass wir mit ihm in Religiosität als Fundament von Religion überhaupt eintauchen (vgl. Petermann 2010, 145ff., auch mit religionsdidaktischer Perspektive).
- Kennzeichen dieser grundlegenden Religiosität ist die Lebensorientierung, wie sie extrem kurz in der Urberufung Abrams Gen 12,1f. skizziert wird, ein aufgrund seiner symmetrischen Komposition ebenfalls nicht historischer, sondern aitiologisch zu deutender Text:¹⁷ Der Lösung von angestammtem und gewohntem a) Land (*erez*), b) Verwandtschaft (*moledet*) und c) Name (*schem*) entspricht die ebenfalls dreifache Verheißung, a) nicht eines irgendwie anderen oder neuen Landes, sondern eines qualitativ das angestammte transzendierenden Lands, eher nicht-geografisch als Lebensraum zu deuten, b) einer von tradierten biologischen Verwandtschaftsbeziehungen gelösten Sinn- und Glaubens-Gemeinschaft, und c) einer nicht mehr generativ erworbenen, sondern nun als Geschenk zu deutenden und darum Sinn und Segen für Andere tragenden Identität des Eigennamens.
- Die weiteren Erzählstränge Gen 12ff sind gekennzeichnet von einer kritisch-dialogischen Auseinandersetzung Abrahams mit seinem Gott, vgl. insbesondere Gen 13 (Trennung von Lot und Gericht über Sodom), Gen 16 (Ismael), Gen 18 (Verheißung an Sara), Gen 22 (Prüfung um Jizchak). Diese Gespräche sind als Erweise zu deuten, wodurch und wie Abrahams Verhältnis zu Gott sich auszeichnet. Sie können für Gen 17 als Begründung gelten, dass Abram für sich und Andere „Abraham“, Stammvater eines solchen Glaubens ist.

Summa: Abraham repräsentiert durch sein (im biblischen Text nicht berichtendes, sondern erzählend gedeutetes) Leben a) eine Kommunikation mit dem Anderem, die sich aber als Antwort auf ein „Hören“ eines Zuspruchs erweist¹⁸; b) nicht einen schlichten Übergang von Etwas zu Anderem, vielmehr wird dieser Bezug selber transzendiert auf ein radikal Anderes hin, Gott,

14 In grundsätzlicher Form auf dem Niveau einer reflektierten Religionsphilosophie hat Lessing mit seiner Herausgabe der Fragmente des Reimarus und seinen darauf folgenden Auseinandersetzungen auf die Ungereimtheit und Problematik hingewiesen, die biblischen Texte als historische Dokumente zu lesen.

15 Dass sich auf diese historisch primären Elemente Texte im späteren christlichen Neuen Testament und im wiederum späteren islamischen Quran mit je eigenen Deutungen beziehen, und ich würde behaupten, bewusst, darauf kann hier im Zusammenhang nur pauschal verwiesen werden, vgl. insbesondere Paulus in Röm 4 und Q 2:124ff.

16 So, stark fokussiert, die vorrangige Deutung dieser Bibelstelle, gestützt auch auf literarkritische Untersuchungen, die Gen 17 der spätesten Tora-Quelle, der sog. Priesterschrift (ca. 6.Jh. v.Chr.) zuordnen.

17 Das ist festzuhalten, obwohl dieser Text nach literarkritischer Forschung mindestens 400 Jahre älter ist als Gen 17.

18 Für dieses als Zuspruch an den Menschen aufzufassendes Wort Gottes (s.o. zum Abschnitt zu Sprache) haben die griechischen Bibelübersetzer der Septuaginta im Unterschied zu *logos* das Wort *rhēma* verwendet, insbesondere an Initiationsstellen, etwa Gen 15, oder für den Dekalog; die neutestamentlichen

der sich dabei erweist als etwas dem Verhältnis von Eigenem zu Anderem Vorgeordnetes wie es Orientierendes, der also als Fundament wie auch als Sinnziel von menschlicher und kultureller Interaktion sich zeigt.

V. Transkulturalität. Denken heißt Überschreiten

Ich schließe meinen Beitrag mit Bemerkungen zu kritischen Formen von Interkulturalität. Kritisch sind sie, sofern sie über einen rein interaktionellen Austausch hinaus greifen zu einem grundsätzlich Kultur und Interaktion und insofern Interkulturalität reflektierenden Verständnis, das, so die erweiterte These, dem Anderen zugewandt, ihn, sie, es gleichwohl im Anderssein ernstnimmt und sich so als Grundlage von Kultur und Interkulturalität erweist. Darum favorisierte ich gegenüber Interkulturalität die Rede von transitiver Transkulturalität, im Sinne von Intra- oder Intro-Kulturalität, die auf den Nerv von Kultur zielt. Das ist zu erläutern, zunächst durch Anmerkungen zu unkritischen Formen von Interkulturalität, dann durch einen aktualisierenden Blick auf Kants Kulturverständnis:

- (1) Hinsichtlich meiner Erläuterungen zu Abraham ist zunächst die Rede von Interreligiosität einer Kritik zu unterziehen: Eine Interreligiosität verwirklichende interreligiöse Begegnung setzt eigentlich voraus, dass Menschen, die in unterschiedlichen Religionen beheimatet sind, miteinander in Austausch kommen über ihre Gemeinsamkeiten, Besonderheiten, Differenzen. Ein dazu kritischer Austausch kann aber in solchen Begegnungen gar nicht stattfinden, wenn die Beteiligten um elementare Grundlagen ihrer Religion nicht gut wissen, sondern unabhängig von konfessioneller Zugehörigkeit schlicht am Austausch mit anderen Menschen interessiert sind, weniger an ihrer religiösen Einstellung.¹⁹ Anders: Die entscheidende Frage, was in einer bestimmten Religionsgemeinschaft oder bei einer bestimmten Konfession eigentlich Religion sei, diese nicht eigentlich interreligiöse, sondern intrareligiöse Frage wird in solchen Begegnungen kaum oder nur von Spezialisten gestellt.
- (2) Dieser hier kurz diagnostizierte blinde Fleck in interreligiösen Begegnungen ist nur ein, in Mitteleuropa jedoch sehr weit verbreitetes Symptom eines Verlustes von klaren Bezugsgrößen: War es in antiken Kulturen der Kosmos, an dem Menschen sich in ihren Interaktionen orientieren konnten, waren es bis in die Neuzeit Gott und die Religion. In der Moderne wurden diese Orientierungen zunehmend abgelöst von den sog. Tatsachwissenschaften (sciences). Wo aber Gemeinschaft zusammenhaltende Sinngößen sich zunehmend verändern und weiterentwickeln, heute auch wissenschaftliche Fakten, wächst postmodern als Gegenbild eine zuweilen zum Extrem der Vereinzelung und Atomisierung gesteigerte Autonomisierung.²⁰ Interkulturalität wird in solcher Atmosphäre tendenziell reduziert auf eher zufällige und spontane, letztlich aber unverbindlich bleibende Begegnungen.
- (3) Für diese Tendenz zur Vereinzelung aufschlussreich scheinen mir neben eher psychosozialisatorisch einzuordnenden Bindungsgängsten jüngerer Menschen vor allem die aktuellen Bewegungen einer cancel culture sowie eines identitären Ausschlusses Anderer und von Äußerungen nicht der eigenen Community Angehöriger zu sein. Ich

Septuaginta-Kenner, insbesondere Lukas, greifen in ihren Texten bewusst darauf zurück. Dazu vgl. Petermann. Erzählung als lebendiges Verstehen. In: Boehme & Petermann 2022, 219–243.

19 Vgl. zu dieser Problematik Petermann 2023: ‚Interreligiöses Begegnungslernen unter Beteiligung des Fachs Philosophie/Ethik‘, demnächst in: M. Tiedemann & R. Torkler (Hg.): *„Wie hast du’s mit den Religionen?“ – Religion und Bildung im Philosophie- und Ethikunterricht*. Dresden: Thelem 2023.

20 Vgl. dazu Diagnosen wie die von Andreas Reckwitz (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

halte dies für zwei Seiten bzw. Extreme einer Haltung, die kritische Auseinandersetzung eher verweigert statt einfordert, was sich interkulturell vor allem in antiaufklärerischen und moralisierenden Statements zu Erinnerungskultur bemerkbar macht.²¹

- (4) Eine weitere Auswirkung solch indifferenzierender Interkulturalität ist die Gemeinsamkeit zwar unterstellende, tatsächlich Auseinandersetzung und Andersheiten aber einschleifende und ausklammernde undifferenzierte Rede und Praxisanweisung von und für Toleranz, Respekt, Vielfalt, Inklusion. Sie breitet sich leider nicht selten auch in pädagogischen Kontexten aus, zum Nachteil urteilsfähiger Bildung.²²

Angesichts solcher Phänomene für eine kritische auf Auseinandersetzung zielende Interkulturalität zu plädieren, das könnte traditionalistisch verstanden werden. Darum verweise ich abschließend für ein m.E. sehr aktuelles kritisches Verständnis von Interkulturalität auf Kant: Im „siebten Satz“ seines Aufsatzes zum Weltbürgertum finden aufmerksame Leser die viel zitierten, aber selten kulturkritisch erläuterten Sätze:

Wir sind in hohem Grade durch Kunst und Wissenschaft *kultiviert*. Wir sind *zivilisiert*, bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für schon *moralisiert* zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur. (Kant 1784a, 403f.)

Entscheidend zum Verständnis sind der letzte Teilsatz wie auch das Kant'sche Verständnis von Kultur, Zivilisation, Moralität. Schon auf den ersten Blick wird deutlich, dass Kant hier Kultur und Zivilisation keineswegs ablehnt, sondern ein unkritisches, da nur äußeres Verständnis (so im Folgesatz). Ein affirmatives Verhältnis zu Kultur gewinnen wir demgegenüber, wenn wir uns um eine „innere[n] Bildung der Denkungsart“ bemühen, gegründet „auf moralisch-gute Gesinnung“ (ebd.). Das hat für Kant nichts zu tun mit einer zu Recht gescholtenen Moralisierung, die weder Widerspruch noch Auseinandersetzung zulässt; im Gegenteil hat Moralität ihre Basis in jenem Mut, sich seines Verstandes zu bedienen, als Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit (vgl. Kant 1784b, 481). Auch gegen dieses Votum könnte eingewandt werden, dass Unmündigkeit in den meisten Fällen doch nicht den Unmündigen zur Last gelegt werden kann. Kant meint mit Selbstverschulden jedoch, die eigene Freiheit und Verantwortung an Autoritäten, Kirche, Staat und andere gesellschaftliche Institutionen und Zusammenhänge zu delegieren. Dagegen steht der Mut zum Eigensinn. Und solche Moralität begründende Autonomie ist ein natürliches Recht für jeden Menschen, seine unantastbare Würde. Sie ist aber wiederum nicht als individualistische Freiheit des Ego misszuverstehen, sondern ist gebunden an die Verantwortung gegenüber den Anderen. Kant ist hier vielleicht explizit nicht so weit wie Hegel und Marx gegangen, im Anderen nicht die Schranke, sondern die Verwirklichung von Freiheit zu sehen, weiß aber umso genauer um die Problematik menschlicher Freiheitsgestaltung, ist doch für ihn der Mensch ein krummes Holz, aus dem nichts ganz Gerades gezimmert werden könne (Kant 1784a, 397). Diese Einsicht darf freilich nicht zur Agonie führen, man könne als Einzelner ja sowieso nichts bewirken, ebenso nicht zur unkritischen Flucht zu allsei-

21 Als Aufklärung gegen solche in meinen Augen unkritisch fundamentalisierende Statements sei hier auf die wohltuend differenzierenden Einlassungen von Aleida Assmann oder Micha Brumlik verwiesen.

22 Ich verweise exemplarisch auf die von der Idee her wohl gut gemeinten, aber in vielen Ausformulierungen problematischen „Leitperspektiven“ im aktuellen Bildungsplan Baden-Württemberg 2016. Insbesondere die Rede von „Bildung für Toleranz und Akzeptanz von Vielfalt“ sollte skeptisch machen: Das „für“ suggeriert die Lesart „zu“ (zumal man später tatsächlich von einer „Erziehung zu“ liest) und legt insofern eine moralisierend-normierende Bildung nahe, statt kritisch von Bildung „in“ zu reden. Entsprechend werden die im Weiteren verwendeten Worte Toleranz, Akzeptanz, Respekt, Achtung, Wertschätzung u.a.m. undifferenziert nebeneinandergestellt, als würde allein durch eine entsprechende Gesinnung ein „friedliche[r] Umgang mit unterschiedlichen Positionen“ sich einstellen, ohne kritischen Blick auf die ihnen zugrundeliegenden Probleme.

tiger gegenseitiger Friedfertigkeit im Ausblenden von Andersheiten, Fremdheiten sowie nicht tolerierbaren Bosheiten. Denn der Mensch ist für Kant ganz realistisch ein Wesen im Antagonismus zwischen Geselligkeit und Ungeselligkeit (ebd., 392f.); davon ist auch Kultur grundsätzlich geprägt. Damit zurecht kommen können wir nur, wenn wir die Probleme, die Menschsein und Kulturalität und eben auch Interkulturalität wesentlich anhaften, zur Kenntnis nehmen und uns kritisch intra- und intro-kulturell mit ihnen auseinandersetzen, um so Stück für Stück den Weg kultureller Bildung nach den uns gegebenen Möglichkeiten voranzutreiben.

Kant war von der Idee eines solchen Bildungswegs fest überzeugt. Um Bildung und Kultur aber auch konkret zu verwirklichen, dazu müssen wir eben, wie Ernst Bloch meint, uns „herausmachen“, zu etwas, „das nicht Man, sondern Wir heißt“, nicht als bequemer, aber unverbindlicher Austausch, sondern als ein Sich-Äußern, „mittels des Draußen, das eigene Innen selber erfahrend“, wodurch uns „das Um-uns [...] immer näher komme. Also gerade auch dem Menschen immer weniger fremd“ (Bloch 1963, 11f.). Ein solcher Übergang vom Eigenen zum Anderen, damit dieses nicht fremd bleibt, sondern vertraut wird, darin aber mir gegenüber zugleich ein mich herausforderndes Anderes bleibt, ein solcher Übergang erfordert mehr als eine zu Anderem bloß in Kontakt tretende Interkulturalität, ist vielmehr ein Überschreiten, eine Transition in intrakulturellem Sinn, die sich reflektierend, ernstnehmend und sich bildend einlässt auf die Andersheit des anderen Menschen und auf Kultur als durch uns Menschen gewordene, uns als Individuen zwar entgegenstehende, aber wieder auch nur von uns stets neu zu gestaltende. In diesem Sinne gilt, das intrakulturelle Motto aus Blochs *Prinzip Hoffnung* ergänzend: Erfahren, Denken, Handeln heißt Überschreiten.

BIBLIOGRAFIE

- Ait El Ferrane, M. 1990. *Die Ma'nâ-Theorie bei 'Abdalqâhir al-Gurgâni*. Frankfurt a.M. u.a.: Lang.
- Ait El Ferrane, M. (Hg.) 2005. *Kulturen des Lehrens und Lernens. Dialog der Bildungs- und Erziehungssysteme: Heidelberg – Marrakesch*. Marrakech: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Zit. in der Paginierung Bekker (EN 1094ff.).
- Boehme, K. und Petermann, H.B. (Hgg.) 2022. *Erzählungen und Erzählen. Narration im interreligiösen Begegnungslernen*. Heidelberg: Mattes.
- Bloch, E. 1963. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gadamer, H.G. 1960. *Wahrheit und Methode*. 3.erw.Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.G. 1970. Sprache und Verstehen. In *GW Bd.2. Hermeneutik II*. Tübingen: Mohr Siebeck 1993, 184ff.
- Goethe, J.W. 1819. *West-Östlicher Divan*. Zit. aus: Goethe 1950. *Sämtliche Werke*. Bd.3. Zürich: Artemis.
- Hegel, G.W.F. 1821. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin. Zit. n.d. *Ausg. Werke Bd.7*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hölderlin, F. 1801. *Der Gang aufs Land [Das Gasthaus]. An Landauer*. Zit. aus: Hölderlin. *Werke*. Bd.I, München: Hanser 1992, 308ff.
- Hölderlin, F. 1803. *Friedensfeier*. Zit. aus: Hölderlin. *Werke*. Bd.I. München: Hanser 1992, 361ff.
- Horizont. 1974. Art. In *Hist. WB d. Philosophie*. Bd. 3, Basel, 1187ff.
- Kant, I. 1784a. *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Zit. mit Seitenangabe der Erstveröff. n.d. *Theorie-Werkausgabe Bd. XI*. Frankfurt a.M.: Insel 1964, 33ff.
- Kant, I. 1784b. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Zit. mit Seitenangabe der Erstveröff. n.d. *Theorie-Werkausgabe Bd. XI*, Frankfurt a.M.: Insel 1964, 53ff.
- Kobald, I. & Blackwood, F. 2016. *Zuhause kann überall sein*. Zweispr. *Ausg.* München: Knesbeck.
- Lessing, G.E. 1778. *Axiomata*. Zit. n. *Werke*, Bd.VIII, München: Hanser 1979.
- Marx, K. 1844. Zur Judenfrage. *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Zit. n. MEW Bd.1, Berlin: Dietz, 347ff.
- Platon. *Protagoras*. Zit. in der Stephanos-Paginierung (Prot 309ff).
- Petermann, H.B. 2010. Sprachverstehen als Erfahrung von Toleranz. Räume der Kultivierung von Andersheit. In *Die Perspektive des Anderen. Kulturräume anthropologisch, philosophisch, ethnologisch und pädagogisch beleuchtet*. Hg. v. F.Ehlail et al. Heidelberg: Mattes 2010, 145-179.

Petermann, H.B. 2016. Sola fide⁴ und / oder Primat der Vernunft? Kritische Hinweise zur reformatorischen Glaubenslehre. In *Luther unterrichten – Fächerverbindende Perspektiven für Schule und Gemeinde*. Hg. v. Th. Breuer & V.J. Dieterich, Stuttgart: Calwer 2016, 50-63.

Verweise auf Texte der *Bibel* erfolgen nach den üblichen christlichen Abkürzungen der bibl. Bücher, des *Quran* durch Angabe der Sure.

ABBILDUNG

(Abb.1). <http://wissensraum-mittelmeer.org/> unter Verwendung des Bilds (frei verfügbar): http://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Str%C3%9F_von_gibraltar_panorama_V1.jpg