

Esther Heinrich-Ramharter | Michael Staudigl [Hrsg.]

Religionsphilosophie heute

Stimmen – Schauplätze – Systeme



Onlineversion
Nomos eLibrary

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-495-99830-4 (Print)

ISBN 978-3-495-99831-1 (ePDF)

1. Auflage 2023

© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2023. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

Inhaltsverzeichnis

Michael Staudigl

Religionsphilosophie unter neuen Vorzeichen	
Eine Einleitung	9

Vorbemerkung	25
-------------------------------	-----------

A. Philosophie im Ausgang von PhilosophInnen	27
---	-----------

Markus Riedenauer

Reife Religion im Zeitalter von Pluralität und Fundamentalismus nach Nicolaus Cusanus	29
--	-----------

Kurt Appel, Martin Eleven

Hegel und das Offene der Gottesfrage mit einem Ausblick auf Lacans Register des Imaginären, des Symbolischen und des Realen	65
--	-----------

Esther Heinrich-Ramharter

Die neue Formel »Vielleicht ist das alles wahr« Konzeptionen religiöser Weltsicht bei Simone Weil und Ludwig Wittgenstein	109
--	------------

Gerhard Weinberger

Das Unerhörte – François Julliens »minimale Transzendenz«	127
--	------------

B. Geographisch oder zeitlich verortbare Ausgangspunkte	143
<i>Hans Schelkshorn</i>	
Religion, Vernunft und Politik im Abendland	
Eine geschichtsphilosophische Skizze im Licht der Theorie der Achsenzeit	145
<i>George Karamanolis</i>	
Gott und Religion im Denken der antiken Philosophen	181
<i>Michael Kühnlein</i>	
Konversion statt Konsens?	
Charles Taylor über die Vernünftigkeit der Moderne.	213
<i>Christina M. Gschwandtner</i>	
Theopoetik und Anatheismus	
Französische Religionsphilosophie auf Amerikanisch	231
C. In Religionsgemeinschaften verortbare Philosophie	253
<i>Carool Kersten</i>	
Islamische Religionsphilosophien damals und heute	255
<i>John D. Caputo</i>	
Eine radikale Theologie des Kreuzes	283
<i>Marcus Schmücker</i>	
Zeitbewältigung in philosophischen und theologischen Traditionen Indiens	317
D. Wechselwirkungen von Religion mit einem Außen/ Soziale und politische Dimensionen von Philosophie	351
<i>Nadja Furlan Štante</i>	
Ökofeministische Theologie der Interdependenz – ein konstruktiver philosophischer Ansatz zur gegenwärtigen ökologischen Krise	353

<i>Michael Staudigl</i>	
Überlegungen zu einer Phänomenologie »religiöser Gewalt«	
Eine kritische Intervention	371
<i>Jason W. Alvis</i>	
Souveränität des Leids	
Offener Theismus, schwache Theologie und politische Theodizee .	411
E. Systematische Überlegungen zu Religion bzw. Religionsbegriff	451
<i>Joachim Bromand</i>	
Von der »Logik des Glaubens« zur parakonsistenten Theologie	
Negative Theologie, Robert Holcot, Nikolaus von Kues, Descartes und die neuere Entwicklung	453
<i>Christian Danz</i>	
Der Begriff der Religion und die Vielfalt des Religiösen	
Überlegungen zur religionsphilosophischen Grundlegung einer pluralismusoffenen Theologie	481
<i>Richard Kearney</i>	
Rückkehr zu Gott nach Gott	
Levinas – Derrida – Ricœur	503
<i>Jacob Rogozinski</i>	
Den gott anrufen, den Fremden empfangen	527

Reife Religion im Zeitalter von Pluralität und Fundamentalismus nach Nicolaus Cusanus

1. Zur Relevanz und religionstheoretischen Verortung des Themas

Religionsphilosophie hat sich heute auch mit den Spannungen zu befassen, die aus der Vielfalt von Religionen, welche durch globale Migration auch lokal viel stärker zum Tragen kommt, und aus Auseinandersetzungen ihrer Angehörigen und Vertreter vermehrt entstehen – bis hin zu fundamentalistischer Gewalt. Das Philosophische dabei ist nicht nur das Bemühen um ein tieferes Verstehen jenseits von Deskription und Analyse, sondern auch die normative Fragestellung – dies wiederum in zweifacher Weise: Unstrittig dürfte die philosophische Aufgabe der Begründung moralischer Normen für den Umgang mit andersreligiösen Menschen sein, aber vielleicht stellt sich sogar die Frage nach vernünftigen Kriterien für eine reife Religion selbst, welche, sowohl ihrer kindlichen Naivität als auch ihrer trotzig Selbstbehauptung entwachsen, mit Pluralität und Auseinandersetzungen in produktiver Weise zurechtkommt.

Was sind interreligiöse Auseinandersetzungen? Sie reichen von respektvollen Dialogen zwischen Vertretern verschiedener Religionen, die sich über ihre differenten Sichtweisen verständigen (»agree to disagree«), über diskursive Auseinandersetzungen im politischen Feld, wo es um Gestaltungsmacht geht, bis hin zu Religionskriegen. Dabei spielen freilich viele geschichtliche Faktoren eine Rolle und kulturelle Manifestationen der Religionen – aber tiefer noch verschiedene Weltdeutungen, normative Ordnungsvorstellungen in Ethik und Politik und konfligierende Wahrheitsansprüche.

Dass interreligiöse Auseinandersetzungen ein wichtiges Thema für die praktische und politische Vernunft sind, dürfte weithin akzeptiert sein – inwiefern aber auch für die theoretische Vernunft, für Reli-

gionsphilosophie und natürliche oder philosophische Theologie? In welcher Weise können und sollen die tragenden religiösen Deutungen »hinter« oder »unter« den rituellen und kulturellen Manifestationen thematisiert werden? Hat Philosophie vielleicht auch eine kritische Aufgabe gegenüber den theologischen Modellen für interreligiöse Beziehungen und Argumentationen?

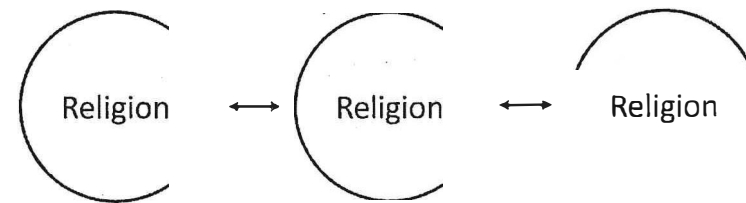
Traditionell befasste sich Philosophische Theologie mit der Frage nach einem göttlichen Ursprung (*arche*), mit der sog. Gottesfrage und sog. Gottesbeweisen, mit Atheismus und m.E. muss sie sich auch mit den geistesgeschichtlichen Wurzeln von religiösem Fundamentalismus befassen¹. Darüber hinaus thematisiert die Philosophie der Religion(en) die Religionskritik, allgemeine Strukturen im Feld religiöser Phänomene, anthropologische, hermeneutische und kommunikationstheoretische Grundlagen, Bedingungen des Religionsdialogs und Fragen der Hermeneutik religiöser Texte und Praktiken.

Schließlich kann – wie angedeutet – im Bereich praktischer Philosophie die politische Philosophie immer weniger umhin, sich auch mit Religionen zu befassen, mit ihrer Rolle in der Öffentlichkeit, ihrem disruptiven Potenzial, ihren Sinnpotenzialen und deren Übersetzung in säkulare Sprache, mit Fragen nach religiöser Toleranz (im günstigsten Fall) bis hin zu Fragen nach legitimer Gewaltanwendung und gerechtem Krieg (im schlechtesten Fall).

Samuel Huntington sah in »The Clash of Civilizations« von 1996 die Bruchlinien zwischen den Zivilisationen der Welt von den großen Religionen bestimmt und erntete mit seinem Ansatz heftige Kritik. Diese Diskussion muss in der Auseinandersetzung mit antiliberalen, ethnopluralistischen und gegen universale Menschenrechte auftretenden Kräften weitergeführt werden. Indessen sah sich die Welt bereits fünf Jahre später mit brutaler Wucht mit religiös motivierter Gewalt konfrontiert; seit dem 11.9.2001 und vielen weiteren Terroranschlägen, auch antijüdischen, antiislamischen und weiteren gegen verschiedene Religionsgemeinschaften gerichteten Attentaten, verlor eine einfache Säkularisierungsthese an Plausibilität und sieht sich auch die Philosophie neu herausgefordert. Angesichts des religiösen oder mit Religion verbindbaren Aggressionspotenzials scheinen sich neue und radikalere Fragen zu stellen, was wohl die Rede von einem Umbruch rechtfertigt. Verdankt sich nicht die Schärfe religiöser Auseinandersetzungen – jenseits von Interessen und psychologischen

Faktoren – den unvereinbar erscheinenden Wahrheitsansprüchen hinter den kulturellen Manifestationen? Anscheinend gilt: Je mobiler und pluraler Gesellschaften sind, desto mehr Potenzial für interreligiöse Spannungen entsteht, während die Hoffnungen mancher auf gewissermaßen automatische Säkularisierungsprozesse und Marginalisierung der Religionen geschwunden sind.

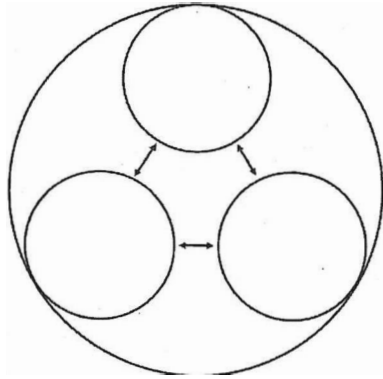
Theologien verschiedener Religionen befassen sich mit Möglichkeiten, diese Pluralität wie auch verschiedene Lösungsoptionen zu reflektieren. Jedenfalls im Rahmen der christlichen Theologien wurden dafür exklusivistische, inklusivistische und pluralistische Religionstheorien entwickelt, diskutiert und verfeinert². In abgewandelter Weise sind diese Grundmodelle auch philosophisch relevant und können die nötige Radikalität der Reflexion auf sich miteinander auseinandersetzen Religionsformen veranschaulichen.



Modell 1a zeigt, was geschichtlich nicht mehr möglich ist: Die Kreise symbolisieren verschiedene Religionen, die als nebeneinander stehend und einander ausschließend verstanden werden (angedeutet durch die Doppelpfeile). Das veranschaulicht eine vielleicht früher vorherrschende oder noch mögliche weitgehende Trennung der Einflussphären verschiedener Religionen. Der inhaltlichen Auseinandersetzung wird in solchem Denken ausgewichen, was immer weniger plausibel erscheint, sobald hinreichende Kenntnisse anderer Religionen verbreitet sind und die Frage unabweisbar wird, ob ihre Kerngehalte nicht im eigenen Glauben als enthalten zu denken sind – womit wir von der exklusivistischen zur inklusivistischen Religions-theorie übergehen.

¹ Siehe M. Riedenauer, »Fundamentalismus«.

² Vgl. M. Riedenauer, *Pluralität und Rationalität*, S. 31–41; R. Bernhardt, »Prinzipieller Pluralismus« und R. Schenk, »Die Suche«.



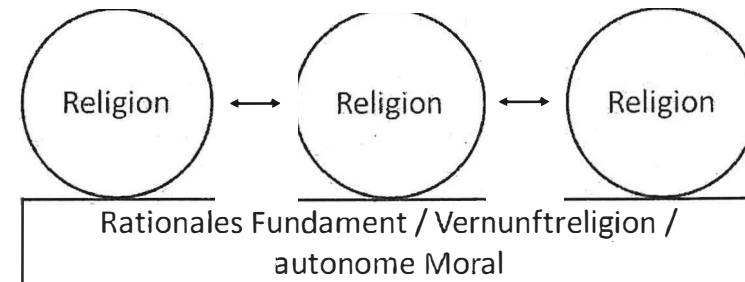
Das **Modell 2** könnte als Veranschaulichung eines radikal inklusivistischen Denkens dienen, wenn als Symbol für die eigene Religion die äußere Kreislinie angenommen wird, welche die kleineren Kreise umschließt, die ihrerseits andere Religionen symbolisieren. Für kritischere Inklusivismen müssten deren Kreise teilweise über den Umfang des größten Kreises hinausragen, womit die damit bezeichnete Tradition nicht alles, was in anderen gelebt wird, als im Eigenen inkludiert sähe, sondern nur deren (besseren, wichtigeren oder wahren) Teil.

Dieser Anspruch ist sehr hoch – zu hoch für die kritische Vernunft, die sich dem Gebot der Universalisierbarkeit verpflichtet und nicht zu erkennen vermag, wie darin die Vertreter anderer Religionen deren Selbstverständnis sollen wiedererkennen können.

Auch für pluralistische Religionstheorien ist der starke inklusivistische Anspruch zu hoch, sodass der umfassende große Kreis in Modell 2 nicht die eigene Religion symbolisieren dürfe, sondern höchstens das göttliche Geheimnis, innerhalb dessen verschiedene Religionen ihre gleichberechtigten und nicht harmonisierbaren Artikulationen und Deutungen entwickelt haben. Damit wird die negative Theologie – oft in Verbindung mit vernunftskzeptischen philosophischen Annahmen – zur Grundlage³.

³ Zum Pluralismus siehe R. Bernhardt, »Prinzipieller Pluralismus«, besonders S. 17–23, und die Zusammenfassung der Kritik daran: »Auf der Suche nach dem gemeinsamen Nenner ignorierten die »Pluralisten« das jeweilige Proprium der anderen Religionen, selektierten das ihrem System konformierbare, reduzierten damit die Selbst-

In der europäischen Geistesgeschichte wurde zuerst eine Variante des ersten Modells als religionsphilosophische Lösung für die Probleme religiöser Pluralität vorgeschlagen:



Modell 1b

Modell 1b unterscheidet sich dadurch von den anderen beiden, dass es eine allgemeine Vernunftreligion oder gar eine im Kern nichtreligiöse Weltdeutung einführt bzw. eine autonome Moral, welche allen Religionen als Fundament unterlegt wird. Nur dieses verbindet demnach die konkurrierenden Traditionen. Religiöse Wahrheitsansprüche an sich werden nicht miteinander vermittelt, sei es mit agnostizistischer Begründung, sei es – pragmatisch – aufgrund frustrierender Erfahrungen wie im konfessionellen Zeitalter. Insoweit beinhaltet es einen undogmatischen Exklusivismus. Stattdessen werden alle Religionen oder eher alle Individuen unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis auf das allgemeine Fundament verpflichtet, welches Gewalt zwischen den Gruppen verhindern soll. Dieses Schema mag grob die Position der Aufklärung skizzieren, welche aus den geschichtlichen Erfahrungen der verheerenden Konfessionskriege mit den entsprechenden kontroverstheologischen Verhärtungen und Exklusionsstrategien die Folgerung zog, dass nur ein von außen den Religionen kritisch gegenüberstehendes Denken und ein säkulares Recht deren Konfliktpotenzial eindämmen könnte. Das (freilich idealtypisch simplifizierende) Schema macht allerdings augenscheinlich, worin die Problematik besteht: in der vorausgesetzten Trennung

aussagen der Religionen auf eine vermeintliche, den Religionen aber fremde Gleichheitsgrundlage und vereinnahmten sie damit.« (ebd. S. 20 f.).

dieses rationalen und universalistischen Fundaments von allen religiösen Traditionen, was nicht nur für Menschen innerhalb eines dieser Horizonte ein Akzeptanzproblem verursacht, sondern überhaupt als ungeschichtliches und hermeneutisch naives Konstrukt kritisiert wird. Habermas sieht in der Täuschung der rationalistischen Aufklärung über ihren partikularen Ursprung in der westlichen Tradition eine Ursache für die Gewalttätigkeit von Modernisierungsprozessen. »Dieser verstockte, sich auf sich selbst versteifende Rationalismus hat sich in die stumme Gewalt einer kapitalistischen Weltzivilisation umgesetzt, die sich fremde Kulturen angleicht und eigene Traditionen dem Vergessen preisgibt.«⁴

Auch dieses Modell scheint gescheitert zu sein. Die Annahme, eine allgemeine menschliche Vernunft würde von allen geteilt und akzeptiert, die nicht dumm oder böswillig seien und sich so selbst aus dem Diskurs ausgeschlossen hätten, erscheint nicht mehr plausibel, aufgrund der oben angedeuteten globalen Pluralisierungserfahrungen und aufgrund von Entwicklungen in der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. Eine bessere Verhältnisbestimmung von religiösen Weltdeutungen und damit verbundenen Wahrheitsansprüchen ist erfordert.

Meines Erachtens ist es nun wichtig und hilfreich, zu sehen, dass die skizzierten Fragen im Prinzip nicht so neu sind und dass darum Religionsphilosophie heute von früheren Denkansätzen lernen kann. Das deutet die Formulierung »nach Nicolaus Cusanus« im Titel dieses Beitrags an, welcher dessen Texte, die viele Fragen aufwerfen, nicht im Detail interpretiert, sondern daraus Einsichten und Anregungen für die heutigen Fragen erarbeitet. Bei einem Umbruch kommt auch Tieferliegendes zum Vorschein und auf der Grundlage einer Untersuchung des innovativen, paradigmatischen und potenzialreichen Religionsverständnisses des Denkers am Anfang der Neuzeit können die gegenwärtig drängenden systematischen Fragen womöglich besser beantwortet werden.

Kriege um Territorien und Macht auch mit religiösen Rechtfertigungsversuchen werden freilich schon lange (oder gar immer) geführt – aber im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit entstand ein neues Bewusstsein, eine weitere und tiefere Sicht auf interreligiöse Verhältnisse, eine neue Konzeption von Religion und Kultur. Erhellende Parallelen zur heutigen Lage sehe ich zunächst in

der Problemwahrnehmung⁵. Darum werden im folgenden zweiten Teil vergleichbare situative Faktoren und Themen identifiziert. Was Religionsphilosophie, die sich heute mit gewaltträchtigen interreligiösen Auseinandersetzungen befasst, aus einer Analyse und Systematisierung des cusanischen Religionsdenkens lernen kann, ist nicht zuerst eine Lösung, sondern sind zunächst einige Unterscheidungen: von praktischen und theoretischen Diskursen, Themen und Perspektiven. Religionen und Kulturen, »civilizations« sind komplexe Gebilde – zur sachgemäßen Differenzierung beizutragen, wäre schon ein wichtiger Dienst der Philosophie.

Im dritten Teil systematisiere ich die nötigen Schritte zur Bewusstwerdung und dann möglichen Bewältigung der Problematik gewaltträchtiger religiöser Pluralität im Blick auf die neuen, humanistisch inspirierten Ansätze bei Cusanus. Im vierten Teil werden dann erkenntnistheoretische Grundlagen seiner Arbeit zur Bewältigung religiöser Pluralität skizziert.

Im fünften Teil entwickle ich daraus religionsphilosophische Folgerungen für ein vernünftiges, diskursoffenes religiöses Selbstverständnis einer reifen Religion.

2. Religionspluralität – spezifisch neuzeitliche Herausforderungen

Zur Lebenszeit des Cusanus konnte man bereits auf acht Jahrhunderte der Auseinandersetzungen zwischen Christentum, Islam und natürlich Judentum zurückblicken: kriegerische incl. der Kreuzzüge, missionarische und apologetische im Sinn der Begründung, warum die eigene Religion die bessere oder wahrere sei, aber auch eine kurze geschichtliche Phase des gedeihlichen Zusammenlebens im frühmittelalterlichen Spanien. In der Geschichte der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Islam insbesondere lassen sich – vergrößert – folgende Perioden unterscheiden: 1. Apologetik des Christentums und Polemik gegen einen kaum gekannten Islam, 2. eine vernunftoptimistische Phase vor allem im 13. Jahrhundert, wobei sich die Ebenen der Hermeneutik von religiösen Texten und einer religionsphiloso-

⁴ J. Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck*, S. 99.

⁵ Siehe M. Riedenauer, »Religiöse und kulturelle Pluralität als Konfliktursache« und im Blick auf die Rezeption von *De pace fidei* ders., *Pluralität und Rationalität*, S. 25 f.

phischen Argumentation herausbilden, 3. Desillusionierung, aber auch visionäre Neuansätze im 15. Jahrhundert. Entsprechend müssen verschiedene Diskurse mit je verschiedenen Adressaten und Methoden differenziert werden, was hier nicht dargelegt werden kann⁶.

Den Anlass für die intensive Auseinandersetzung des Cusanus mit religiöser Pluralität brachte das Jahr 1453, als die Türken unter Mehmet II. Konstantinopel einnahmen, was im Westen als äußerst grausame Eroberung geschildert wurde und eine Welle antiislamischer Polemik hervorrief⁷. Sie war das Motiv für Nicolaus, gleich darauf den Dialog *De pace fidei* (Vom Frieden im Glauben) zu verfassen, wie er im ersten Satz betont:

Bei der Eroberung Konstantinopels ließ kürzlich der Sultan der Türken die schlimmsten Grausamkeiten geschehen. Auf die Kunde davon entbrannte ein Mann, der jene Stätten aus eigener Anschauung kannte, zu einem solchen Eifer für Gott, dass er den Erschaffer des Alls unter inständigen Seufzern darum bat, Er möge in seiner Güte doch der Verfolgung Einhalt gebieten...⁸

Nach einigen Tagen des Betens und Grübelns empfing dieser Mann eine Schau (*visio*) eines interreligiösen Weisenrats. Wir dürfen ihn mit Cusanus selbst identifizieren, der am Konzil von Basel mitgewirkt hatte, wo es vor allem um die Machtverhältnisse von Papst und Konzil ging und um die Hussitenfrage, der sich dabei um innerchristliche Konkordanz sowie um eine Lösung des Schismas mit der Ostkirche bemüht hatte und der sich auch nach seinem Wechsel in päpstliche Dienste für die Wiedervereinigung von Ost- und Westkirche enga-

gierte (u.a. in Konstantinopel)⁹. Er erschaute eine Art himmlisches Konzil mit einem viel weiter reichenden Ziel: Alle Religionen der Welt sollten zu einer inhaltlichen Übereinstimmung gelangen und so die Ursachen für religiöse Gewalt ausmerzen, indem Weise aus 17 verschiedenen Nationen, Kulturen und Religionen – wir dürfen sagen: 17 Religionsphilosophen – eine inhaltliche Konkordanz erarbeiten¹⁰.

Da der Cusaner eine Hauptursache für Unterdrückung, Verfolgung und Morden in der Religionsverschiedenheit sah¹¹, suchte er Frieden, *pax*, durch die Etablierung einer gemeinsamen Religion bei bestehender und tolerierter Vielfalt im Bereich der Riten. Seine berühmte Formel *religio una in rituum varietate* zeigt sein Ziel an, verschiedene Religionen auf dialogisch-theoretischem Weg zu einen. Man könnte kurz sagen: »Dialog statt Gewalt!« Das ist freilich ein anderer Ansatz als im Verlauf der Neuzeit, als man in den divergierenden substanziellen Überzeugungen keine Möglichkeit zu einer inhaltlichen Einigung mehr sah und Bewältigungsformen entwickelte wie politische Toleranz, Trennung von staatlichen und kirchlichen Kompetenzen und Etablierung rechtlicher Verfahren zur Konfliktbewältigung. Insofern ist *De Pace Fidei* ein vormodernes Projekt, noch getragen von rinascimentalem Konkordanzoptimismus, explizit in der Form einer Vision.

Dahinter stehen folgende nicht selbstverständliche Annahmen: 1. Religion ist prinzipiell wahrheitsfähig. 2. Wahrheit ist grundsätzlich erkennbar, wenngleich nie vollständig. 3. Ein wahrheitsorientierter Diskurs ist darum sowohl möglich als auch notwendig, was 4. die Frage nach Bedingungen der Möglichkeit für die diskursive Suche nach Wahrheit und Konkordanz hervorruft.

⁶ Zu den Phasen siehe ausführlicher R. W. Southern, *Western Views of Islam*, und M. Riedenaier, »Das mittelalterliche Christentum in der Auseinandersetzung mit dem Islam« sowie M. Riedenaier, »Konfrontation«. Der obigen groben Skizze liegt eine bestimmte Interpretationsperspektive zugrunde, für deren ausführliche Erklärung auf Riedenaier, *Pluralität und Rationalität* verwiesen werden muss. Im Druck ist mein Beitrag »Plurality as a Challenge to Rationality. Cusanus' Strive for Concordance and Peace«.

⁷ Siehe E. Meuthen, »Der Fall von Konstantinopel«, zu verschiedenen »images« der Muslime allgemein D. R. Blanks, M. Frassetto (Hg.), *Western Views of Islam*. Einen kurzen Überblick zum Thema Cusanus und der Islam bietet W. A. Euler, »Cusanus' Auseinandersetzung mit dem Islam« (S. 72–85) auf Grundlage seines Buches *Unitas et pax*.

⁸ *De pace fidei* 1 n.1, kritisch ediert in h VII p. 3 Z. 3–8; zitiert in der Übersetzung von R. Haubst.

⁹ Vgl. zu seinem Wirken die neuere Zusammenfassung von Th. Woelki, »Nikolaus von Kues (1401–1464)«, S. 15–33.

¹⁰ Nikolaus von Kues, *De pace fidei* 3 n. 9, h VII p. 10 Z. 12–19 (zitiert in der Übersetzung von R. Haubst):

»Der Herr, König des Himmels und der Erde, hat das Seufzen der Ermordeten und Gefesselten und der in Knechtschaft Geführten gehört, die um der Verschiedenheit ihrer Religionen willen leiden. Und da alle, die solche Verfolgung ausüben oder erleiden, aus keinem anderen Grund dazu bewegt werden als dem, dass sie so ihr Heil zu fördern und ihrem Schöpfer zu gefallen glauben, hat sich der Herr des Volkes erbarmt. Es ist ihm recht, dass alle Verschiedenheit der Religionen durch gemeinsame Zustimmung aller Menschen einmütig auf eine einzige Religion zurückgeführt werde, die fortan unverletzlich sein soll.«

¹¹ Siehe M. Riedenaier, »Religiöse und kulturelle Pluralität als Konfliktursache« sowie ders., *Pluralität und Rationalität*, S. 74–80 und S. 173–181.

Wir treten also mit Cusanus in einen ambitionierten theoretischen Wahrheitsdiskurs ein, nicht in einen pragmatisch orientierten Toleranzdiskurs; das Verb *tolerare* kommt nur einmal in *De pace fidei* vor und bezieht sich auf rituelle Differenzen, nachdem die (erkennbar christlichen) Kerngehalte der universalen Religion vereinbart sind¹².

Dennoch ist in den letzten Jahrzehnten das internationale Interesse an Cusanus stark gestiegen, sodass sich die Vorfrage erhebt: Wie lässt es sich verstehen, dass seine Schriften insbesondere zum interreligiösen Dialog als aktuell relevant betrachtet werden? Was kann der Denker an der Schwelle zur Neuzeit beitragen zu einer konstruktiven Bewältigung der Erfahrung eigener religiös-kultureller Partikularität und des Konfliktpotenzials der Pluralität, die heute als eine globale Herausforderung wahrgenommen wird?

Meine Ausgangsthese ist, dass zwischen unserer Situation und der Problemwahrnehmung heute mehr Parallelen zum 15. Jahrhundert auffindbar sind, als es auf den ersten Blick erscheinen mag:

1. Heute wie damals scheint der geschichtliche Kontext jeweils eine Umbruchssituation zu sein, einerseits das Ende des Mittelalters und der Übergang zur Neuzeit, andererseits nun das »Ende der Moderne«, die »Postmoderne« oder bereits eine Zeit danach – mit entsprechender Unsicherheit, die wohl mit verschärften Pluralisierungserfahrungen zusammenhängt.

2. Wie damals steht heute die Konfrontation von Christentum und Islam im Vordergrund, dadurch eine neue Aufmerksamkeit auf

¹² *De pace fidei* 16 n. 60 (h VII p. 56, Z. 19). Karl Jaspers kritisierte diese Art Toleranz heftig (*Nikolaus Cusanus*, S. 185–188), ging allerdings am Kern des cusanischen Friedensprojektes vorbei. Toleranz als eine individuelle Tugend kommt schließlich erst dann in Betracht, wenn verlässliche politische und rechtliche Bedingungen herrschen, unter denen von andersgläubigen und anders lebenden Menschen keine Existenzbedrohung ausgeht. Trotz des anspruchsvollen Ziels interreligiöser Konkordanz ist nach J. Stallmach (»Einheit der Religion«, S. 63) das Werk »auch eine Toleranzschrift«; kritischer M. Watanabé, »Nicholas of Cusa and the Idea of Tolerance« und A. Moritz, »Die Andersheit des Anderen«. D. Monaco kontrastiert aufklärerische Toleranz und cusanische Hermeneutik, *Nicholas of Cusa*, S. 102–117. I. Bocken erläutert, wie Cusanus »Toleranz systematisch als Wahrheitsproblem« präsentiert (»Toleranz und Wahrheit«, S. 242), vgl. auch J. Schneider, »Nikolaus von Kues«.

Zu Geschichte und Systematik des Toleranzbegriffs siehe R. Forst, *Toleranz*, der allerdings das Potenzial von *De pace fidei* zu verkennen scheint (vgl. hierzu S. 107–110), insofern Cusanus die »Forderung nach einer Relativierung ohne Relativismus« (S. 37, vgl. S. 531) durchaus begründen kann, und zwar aus einer philosophisch-theologischen Sicht. Zur Diskussion siehe M. Riedenauer, *Pluralität und Rationalität*, S. 451–455.

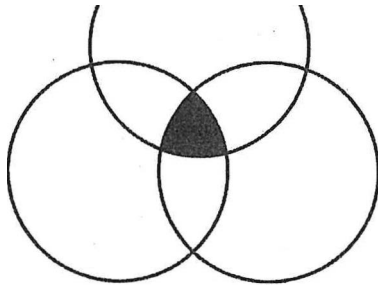
die »große« Ökumene nach fast fünf Jahrhunderten der Konzentration auf binnenchristliche Pluralität im neuzeitlichen Europa. Von der Zentralität der Herausforderung durch den Islam her versteht sich, dass Nicolaus sieben Jahre nach *De pace fidei* eine Detailauseinandersetzung mit dem Koran schrieb: *Cribratio Alkorani* (1460–61). In diesen drei Büchern der »Siebung« oder »Sichtung« der heiligen Schrift der Muslime leistet er die hermeneutische Arbeit, welche am Ende von *De pace fidei* nur gefordert wird (wir kommen darauf zurück). Das erscheint mir wichtig, denn Religionsphilosophie muss sowohl die Prinzipien reflektieren als auch konkret hermeneutisch arbeiten.

3. Die heute starke Aufmerksamkeit auf die Inkulturiertheit von Religion findet sich durchaus in einer frühen Form bei Nicolaus, insbesondere insoweit mit dem Thema friedlicher Koexistenz verschiedener Religionen weit mehr als deren dogmatische Inhalte zur Debatte stehen, also auch Formen des Ritus und Ethos (darunter Fragen nach der Legitimität von Gewalt) sowie diverse politische Ordnungsvorstellungen und Gesellschaftsformen.

4. Im Hintergrund standen und stehen relativistische Versuche, religiös-kulturelle Pluralität zu entschärfen (z.B. bei Gemisthos Plethon und abgewandelt bei anderen Denkern der Renaissance und frühen Neuzeit¹³), heute in kontextualistischen und vernunftskleptischen Philosophien, die sich seit dem Historismus und der Hermeneutik sowie seit Wittgensteins Sprachspieltheorie besonders in der Postmoderne entwickelten. Während hierfür der Philosoph Richard Rorty paradigmatisch ist, haben pluralistische Religionstheologen wie John Hick, Perry Schmidt-Leukel, Paul F. Knitter, Raimundo Panikkar, Leonard Swidler ebenfalls den klassischen Wahrheitsbegriff und die Präntention, prinzipiell zwischen Wahrem und Falschem (auch in religiösen Fragen) unterscheiden zu können, aufgegeben¹⁴. Damit entsteht ein neuer Raum für interreligiöse Dialoge, ohne einen inklusiven Rahmen oder ein allgemein zugrundeliegendes Fundament annehmen zu müssen.

¹³ Vgl. K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, S. 229 f.

¹⁴ Vgl. M. Riedenauer, *Pluralität und Rationalität*, S. 56–57.



Das pluralistische religionstheoretische **Modell 3** verzichtet auf eine Integration anderer Religionen und auf religionsphilosophische oder vernunftreligiöse Annahmen, behauptet aber eine teilweise Deckung ihrer pluralen Wahrheiten, die in der Schnittmenge in der Mitte symbolisiert ist. Für unser Thema wichtig ist diese Vorstellung, insofern sie manche Bemühungen um einen Religionsfrieden charakterisiert: Dann bezeichnen die Kreise etwa die ethischen Regeln der verschiedenen Religionsgemeinschaften, die in einem gemeinsamen oder fundamentalen Kern übereinkommen, zumal im Reziprozitätsprinzip der Goldenen Regel (das auch Cusanus für universal verbreitet hält) und in einigen Grundrechten. Die erste Phase von Hans Küngs »Projekt Weltethos« lässt sich diesem Modell zurechnen¹⁵. Er geht von der Einschätzung aus, dass der »Wahrheitsabsolutismus« (besonders des Christentums) interreligiöse Gewalt beförderte¹⁶. Viele Zeitgenossen zweifeln wohl an der Möglichkeit, einen nicht partikularen intellektuellen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus verschiedene Religionen verglichen werden könnten. Möglicherweise macht genau das den cusanischen Ansatz interessant.

Damit ist die vernunfttheoretische Problematik hinter unserem Thema angesprochen und die Aufgabe, die epistemologischen Bedingungen der Möglichkeit für einen interreligiösen und interkulturellen Dialog zu klären. Verschiedene Religionen haben jeweils eine bestimmte, kulturell verwurzelte Sicht auf das Ganze der Wirklichkeit, auf Göttliches und Menschliches, Vergangenheit und Zukunft,

¹⁵ Zur Diskussion siehe R. Schenk, »Die Suche«, S. 69 f.

¹⁶ Zusammengefasst in H. Küng, »Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos«, in: K.-J. Kuschel (Hg.).

Schuld und Erlösung, Tod und Leben, Natur und Geschichte und konstituieren so unterschiedliche Horizonte der »Weltanschauung« oder divergierende Paradigmen. Wie ist es überhaupt möglich, dass sie miteinander in ein sinnvolles Gespräch kommen? Die Religionsphilosophie steht vor der Aufgabe, eine Theorie des interreligiösen Diskurses zu entwickeln in der Spannung zwischen der faktischen Partikularität jeder Weltdeutung und dem jeweils gemeinten Ganzen, ihrem universalen Ausgriff. Die klassische ontologische Frage nach Einheit und Vielheit kehrt unter dem Problemdruck einer gewalttätigen Welt wieder, in der sich Partikularismen und universalistische Ansprüche vielfach kreuzen.

Aus der offenen Spannung zwischen Partikularität und Universalität lässt sich m.E. bereits ein wichtiges Kriterium für eine vernünftige Religionstheorie gewinnen, nämlich inwieweit eine solche diese Spannung selbst reflektiert. Cusanus leistet das in seinem Verständnis von Religion und Religionen.

3. Zu Problemwahrnehmung, möglichen Strategien und humanistisch inspirierten Ansätzen bei Cusanus

Ich systematisiere zunächst die nötigen Schritte zur Bewusstwerdung und dann möglichen Bewältigung der Problematik gewaltträchtiger religiöser Pluralität im Blick auf die Fortschritte, welche Cusanus hierbei machte. Ohne diese Differenzierungen können die verschiedenen Teilziele und Argumentationsebenen bei keinem Werk zum Themenbereich richtig verstanden werden:

1. Am Anfang steht die Wahrnehmung, dass religiöse Differenzen (trotz aller missionarischen Bemühungen) hartnäckig sind und sich noch dazu vermehren – was sich ja für Nicolaus schon innerchristlich erwiesen hatte¹⁷. Ich nenne das eine Pluralisierungserfahrung, deren stärkste interreligiöser Art war: die türkische Eroberung Konstantinopels.

¹⁷ Abgesehen von altbekannten Problemen mit Schismatikern, mit Gegenpäpsten und entsprechenden Spaltungen, sind im persönlichen Erfahrungsbereich des Nicolaus vor allem die Hussitenfrage und das morgenländische Schisma zu nennen, um deren Lösung er sich intensiv bemühte.

2. Die zweite realistische Einsicht ist demnach, dass religiöse Differenzen gefährlich sind und im Zusammenwirken mit sozialen und psychologischen Faktoren¹⁸ ein Gewaltpotenzial enthalten. Diese Sicht setzt voraus, dass der klassische Begriff von *religio* als einer individuellen Tugend und Praxis der Gottesverehrung ergänzt wird durch einen neuen, am Anfang der Neuzeit sich eröffnenden Blick auf Religionen als soziale und kulturelle Systeme, also eine Außenperspektive¹⁹. Dieser empirische Begriff von Religion setzte sich später so weit durch, dass heute die alte Bedeutung von *religio* eher unter dem Begriff »Spiritualität« gefasst wird. Aber diese Differenzierung, die bereits bei Cusanus zu erkennen ist, stellt einen bedeutenden Fortschritt dar. Denn so wird es möglich, die Geschichtlichkeit und Veränderbarkeit von Religionen wahrzunehmen.
3. Aus den beiden ersten Schritten folgt, dass Wege zur Bewältigung religiöser Differenzen gefunden werden müssen. Dafür bieten sich prinzipiell verschiedene Möglichkeiten an:
 - a) Die klassische christliche Strategie zur Minimierung religiöser Pluralität selbst ist Mission, wobei zu beachten ist, dass diese angesichts der ersten Wahrnehmung und insbesondere der Ausbreitung des Islam ja gerade in Frage gestellt worden war.
 - b) Gewalt soll ja eigentlich – insbesondere nach der Bergpredigt Jesu – nicht sein, aber im Zuge einer Selbstverteidigung (z.B. gegenüber den angreifenden Türken) kann sie als bedingt erlaubt angesehen werden, was klassischerweise unter dem Thema des gerechten Krieges (*bellum iustum*) diskutiert wurde – allerdings

¹⁸ Nicolai de Cusa, *De pace fidei* 1 n. 4 (h VII p. 5 Z. 11–18) nennt in beachtlicher Weise Daseinssorgen und politische Unterdrückung als Ursachen für mangelnde Selbst- und Gotteserkenntnis: Cusanus lässt hier einen Engel zu Gott sprechen: »Du weißt jedoch, o Herr, dass eine große Menge nicht ohne viel Verschiedenheit sein kann und dass fast alle ein mühsames und mit Sorgen und Nöten volles Leben führen und in knechtlicher Unterwerfung den Königen, die herrschen, untertan sein müssen. Daher kam es, dass nur wenige von allen so viel Zeit und Muße haben, dass sie im Gebrauch ihrer Willensfreiheit zur Selbst-Kenntnis gelangen können. Durch viele körperliche Sorgen und Dienste werden sie davon abgelenkt. Dich, den verborgenen Gott, können sie daher nicht suchen.«

¹⁹ Der moderne, eher soziologische Religionsbegriff zeigt sich bei Cusanus, auch wenn er in anderen Worten wie *secta* oder *lex* ausgedrückt werden mag, jedoch kommt auch *religiones* im Plural vor – z.B. gleich in *De pace fidei* 1 n. 1 (h VII p. 4 Z. 2). Zum gemeinsamen Ursprung von Religion und Kultur nach Cusanus vgl. M. Thurner, »Cultura«.

praktisch nicht von Cusanus, der die eigentliche Herausforderung anderswo sah. Er stritt die mögliche Legitimität eines Verteidigungskrieges nicht ab, aber interessierte sich viel mehr für die theoretische Bewältigung religiöser Pluralität.

- c) Ein anderer Weg sind Verhandlungen auf praktischer Ebene mit dem Ziel eines *modus vivendi*, woraus sich die Frage nach deren Gestaltung ergibt, d.h. nach gerechten Diskursbedingungen. In dieser Hinsicht hatte Ramon Llull's »Buch vom Heiden und den drei Weisen« (entstanden 1274–1276) schon mehr geboten als *De pace fidei*²⁰. In längerer Perspektive wird sich hier die Entwicklung rechtsförmiger Beziehungen anschließen.
- d) Besonders interessant und lehrreich ist die bei Cusanus erkennbare neue Bewertung: Die hartnäckige Pluralität der Religionen stellt über ihre akute Gefährlichkeit hinaus eine theoretische Herausforderung dar: Zuerst wird eine naive Überzeugtheit von der Wahrheit der eigenen, hergebrachten Religion erschüttert und jene in Frage gestellte Wahrheit muss nun erwiesen und erläutert (oder auch geläutert) werden. Als Antwort auf solche Relativierungserfahrungen gab es schon in der Antike und im Mittelalter die Folgerung, dass alle besonderen religiösen Überzeugungen unwahr seien oder wenigstens unerweisbar oder theoretisch irrelevant²¹. Damit ist die Aufgabe, welche ein gereiftes Religionsverständnis leisten muss, abgesteckt.

Für eine sachgerechte Interpretation ist bei jedem Autor, der sich mit interreligiösen Auseinandersetzungen befasste, zu fragen, welchen Zwecken seine Argumente dienen und welche Art von Diskurs er mit wem führen will. Bei Cusanus ist d) außergewöhnlich stark entwickelt, womit sich apologetisch-missionarische Argumente (a) mischen. Hinzu kommt jedoch eine weitere Dimension:

4. Die jeweils gewählte Strategie zur Bewältigung religiöser Vielfalt muss intern, für die eigene Glaubensgemeinschaft begründet und plausibilisiert werden. Für die theoretische Auseinandersetzung (3d) bedeutet das ein Mehrfaches:

²⁰ Siehe M. Riedenauer, »Zur Bewältigung religiöser Differenz« und ders., *Pluralität und Rationalität*, S. 137–157..

²¹ Raimundus Lullus, eine erstrangige Inspirationsquelle für Cusanus, sah im Averroismus einen solchen Skeptizismus, den er angreifen musste.

- a) Gegen relativistische und agnostizistische Theorien muss verteidigt werden, dass die Wahrheit des Christentums vernünftig erweisbar ist und dass sich die inhaltliche Auseinandersetzung überhaupt lohnt.
- b) Die anderen Religionen müssen der eigenen in plausibler Weise zugeordnet werden, d.h. die Entwicklung einer integrativen Religionsphilosophie wird nötig.
- c) Dafür sind – gegen fundamentalistische Selbst(miss)verständnisse – interne Differenzierungen erforderlich:

Das Verhältnis von Vernunft und Glauben muss geklärt werden.

Es braucht eine Differenzierung von dogmatischem Kern und von ihm aus graduell abgestuften Bereichen des Heilswissens, also eine »Hierarchie der Wahrheiten«, dementsprechend eine Unterscheidung von nötiger Einheit mit Andersgläubigen (z.B. grundsätzlicher Monotheismus) und möglicher Verschiedenheit, die zu tolerieren ist.

Dahinter steht ein Bewusstwerden der kulturellen Dimension jeder Religion (wie oben genannt), was eine Ausdifferenzierung ihrer moralischen und rituellen Regeln, die Unterscheidung von Lehre, Ethos und Kult, erlaubt. Letztlich führt diese Entwicklung zu einer pluralitätsfähigen, reifen Religion mit der Entfaltung sozialetischer und rechtlicher Normen für die Eindämmung des Konfliktpotenzials aufgrund inhaltlicher religiöser Differenzen.

Diese von mir systematisierten Schritte der Problemwahrnehmung lassen sich im Leben und Wirken des Cusanus aufweisen, der seit seiner Mitwirkung am Konzil in Basel die Konkordanz nicht nur als Lebensaufgabe verstand, sondern sie auch philosophisch begründete als Einheit in der Vielheit und so seinen umfassenden Begriff von Frieden bildete²². Ohne die geschichtlichen Aspekte und die persönlichen Kontakte des Nicolaus mit Theologen, Philosophen, Mathematikern und Künstlern der Renaissance hier entfalten zu können²³, ist auf die Bedeutung des humanistischen Hintergrunds hinzuweisen, welcher

²² Die cusanische *pax* beinhaltet ontologische, trinitätstheologische, christologische und praktisch-ethische Dimensionen. Siehe M. Riedenauer, *Pluralität und Rationalität*, S. 163–164, zu Konkordanz und Konsens, ebd. S. 157–162.

²³ Siehe ausführlich K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, S. 197–247 und M. Riedenauer, »Spielraum«, sowie ders., »Perspektive«. Zum konfessionellen und humanistischen

in seinem Entwurf zur Herstellung religiöser Konkordanz durch Dialog impliziert ist. Die Erfahrung von innerchristlicher Pluralität und die wachsende Kenntnis von andersreligiösen Weltdeutungen und Lebensweisen führten zu einer Relativierungserfahrung. Zunächst machte die humanistische Geschichtsdeutung seit Petrarca die Wandlungen kultureller Phänomene bewusst²⁴, zu denen auch religiöse Praktiken und Regeln zählen. Der dogmen- und kirchengeschichtlich sehr belesene Kanonist Cusanus partizipierte an dieser neuen Wahrnehmung diachroner Relativität²⁵. Ihm war bewusst, dass sich der Glaube in seinen Formulierungen und äußeren Formen immer wandelt, sodass auch in der Gegenwart eine Vielfalt von Kulturen und Riten nicht überraschen kann. Ich nenne das eine synchrone Relativierung durch Bewusstwerden der rituellen Pluralität, die sich auch in *De pace fidei* widerspiegelt²⁶. Die im Humanismus neu akzentuierte Geschichtlichkeit menschlicher Existenz ermöglichte und erforderte, soziale und auch religiöse Verhältnisse nicht als einfach gegeben anzunehmen, sondern sie aktiv und kreativ zu gestalten. Das tat Nicolaus in seinem lebenslangen kirchenpolitischen Engagement (unabhängig von der Frage, wie dieses zu evaluieren ist).

Geschichtlich Gegebenes konnte als eine Aufgabe gedeutet werden. Wie ließ sich das aus christlicher Sicht verantworten? Nach einer typisch rinascimentalen Deutung von Genesis 1, 26–27 verwirklicht sich im geschichtlichen Gestalten nichts weniger als die Gottebenbildlichkeit des Menschen, der nun als ein partizipativ schöpferisches Wesen verstanden wurde, als ein betont lebendiges Bild des Schöpfers (*viva imago Dei*)²⁷. Im Entwerfen von Deutungen und im Ausgestalten auch von Religion antwortet demnach der Mensch auf einen erfahrenen Anspruch des Göttlichen, der in geschichtlichen Herausforderungen gehört werden kann. In einer solchen spirituellen Sicht ist das Bemühen, geschichtliche Herausforderungen zu bewältigen, keine erzwungene Reparaturmaßnahme, sondern würdigt das entsprechende Handeln als Teilhaben am göttlichen Tun.

Hintergrund vgl. die diskurstheoretische Deutung von Schrödter, »Religion zwischen Diskurs und Gewalt«.

²⁴ Vgl. H. Baron, »Das Erwachen«, A. Buck, *Geschichtsdenken*.

²⁵ Vgl. seinen Prolog zu *De concordantia catholica* n. 2 (h XIV, p. 2) und seine Briefe an die Böhmen (h XV, p. 53–98).

²⁶ Für eine ausführliche Darlegung muss auf M. Riedenauer, *Pluralität und Rationalität*, S. 182–212 verwiesen werden.

²⁷ Vgl. das Kosmographengleichnis aus Nicolai de Cusa, *Compendium* 8 n. 22–24 (h XI p. 17–20) und *De visione Dei* 11 (h VI, p. 15).

Entscheidend ist dann der nächste Schritt: Weil die menschlichen kreativen Antwortversuche indes grundsätzlich natürlichen und kulturellen Bedingungen unterliegen, sind sie je partikular eingeschränkt und benötigen zu ihrer Komplementierung und Vertiefung den Dialog mit anderen Interpretationen. So wird die geschichtlich erfahrene Relativierung der eigenen Weltdeutungen und Wahrheitsansprüche fruchtbar gemacht und aufgehoben in einer aktiven Relativierung: einer ausdrücklichen Ausarbeitung der Beziehung der Antworten auf den göttlichen Anspruch und der vergleichenden Bezugnahme auf die Antworten in anderen Religionen, also sowohl vertikal, auf das Ziel der Religion bezogen, als auch horizontal.

Selbstkritische, aufgeklärte, dialogfähige und konkordanzoffene Religion weist nach Cusanus mehrere Bedingungen und Merkmale auf, die hier thesenartig zusammengefasst werden.

1. Es ist unmöglich, Gott als unendlichen rational zu erfassen. Daraus folgt bereits, dass Dogmatismus und Fundamentalismus nicht zu rechtfertigen sind.
2. Die Reflexion des Geistes auf seine innere Differenziertheit und eigene Aktivität als ein Antworten auf erfahrene Ansprüche stellt einen entscheidenden Zugang zum Göttlichen dar.
3. Aus dem epistemologisch reflektierten Verständnis der Geistaktivität als entwerfend und konjunktural ergibt sich die Notwendigkeit des Dialogs zur Verbesserung der jeweiligen Entwürfe, zur Bereicherung und Erweiterung der Perspektiven.
4. Der geschichtlichen Pluralisierungserfahrung ist nicht auszuweichen – vielmehr ist die Relativität der eigenen Standpunkte und Sichtweisen anzuerkennen.
5. Dies ist als eine theoretische Herausforderung aufzugreifen, ohne in einen der Vernunft widersprechenden Relativismus zu verfallen. Eine perspektivische Erkenntnistheorie und Metaphysik leistet das und kann zu einer Offenheit für Wahrheit in fremden Traditionen führen.
6. Das Gewaltpotenzial, das aus religiöser Vielfalt entsteht und die damit verbundene praktische Herausforderung sind wahrzunehmen. Die verschiedenen Ebenen der Bewältigung von Pluralität können sich ausdifferenzieren.
7. Die menschliche Freiheit und Verantwortung bei der Gestaltung der kulturellen Welt sind zu sehen. Das bildet eine Bedingung dafür, dass Kultus, Moral und auch Recht sich aus dem kulturell-religiösen Gesamtphänomen ausdifferenzieren können.

8. Intern ist eine integrative Religionstheorie zu entwickeln, um das Verhältnis zu anderen Religionen und Kulturen auf der Basis der obigen Prinzipien für eine theoretische Neuorientierung unter pluralen Bedingungen zu klären.
9. Maßnahmen zur Beförderung obiger Erkenntnisse und Deutungen, also zu einer Aufklärung, sind zu entwickeln – zunächst für die eigene Glaubensgemeinschaft und Kultur, in weiterer Folge im Dialog mit anderen.

4. Philosophische Grundlagen reifer Religion: Diskursivität, Konjunkturalität und Perspektivität endlicher Erkenntnis nach Cusanus

Bisher wurde skizziert, wo und wie religiöse Pluralität und ihre praktische Gefährlichkeit philosophisch relevant wird. Ferner wurden die Herausforderung für die theoretische Vernunft und der mögliche Beitrag des Cusanus verortet sowie der geistesgeschichtliche Hintergrund am Beginn der Neuzeit beleuchtet. Nun ist in den wichtigsten Zügen die Frage zu beantworten, wie Cusanus seinen Versuch, religiöse Pluralität theoretisch zu bewältigen, ausarbeitet. Das Fundament seines Denkens bildet seine philosophische Theologie in der Tradition negativer Theologie. Seit *De docta ignorantia* geht er von dem Axiom der Unendlichkeit und Inkommensurabilität des Absoluten oder Gottes aus²⁸: Die Wahrheit selbst als Ursprung aller möglichen wahren Aussagen, der absolute Maßstab für alles relative, mehr oder weniger Wahre, transzendiert endliches Begreifen. Von daher sind grundsätzlich alle (auch religiösen) Explikationen als endliche defizitär. Zugleich erfährt der Mensch ein Streben nach Wissen und Weisheit und – unbestritten im Bereich der Welterkenntnis – die Möglichkeit von Erkenntnisfortschritten. Es ist ja prinzipiell möglich, bessere von schlechteren Theorien zu unterscheiden. Dieses Fortschreiten im Erkennen hat diskursiven Charakter, entsteht im Durchlaufen (so die wörtliche Bedeutung von *discursus*) verschiedener Perspektiven. So wie beim sinnlichen Sehen ein und dasselbe von verschiedenen Blickwinkeln aus verschieden erscheint, während

²⁸ »Das Unendliche als Unendliches ist unerkennbar, da es sich aller Vergleichbarkeit entzieht.« (Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia* I,1 n. 3 Z. 2–3; vgl. Kap. I,3 n. 9–10).

jede solchermaßen eingeschränkte Ansicht an der Wahrheit des Gesehenen partizipiert, ohne sie erschöpfend zu repräsentieren, so ist es auch beim Einsehen des Verstandes²⁹. Das sukzessive Durchlaufen verschiedener Standpunkte erlaubt, die Einsicht vergleichend (komparativ) zu verbessern. Weil wir erfahren, dass Erkenntnis komparativ besser oder schlechter sein kann, ist Wahrheit also graduiert³⁰. Sie ist immer relativ, aber in einem bestimmten Sinn: bezogen auf die Sache und auf die vorauszusetzende absolute Wahrheit und von ihr in Anspruch genommen.

Cusanus fasst das in seinem epistemologischen Zentralbegriff der *coniectura*, meist mit Mutmaßung übersetzt; »Entwurf« erscheint mir noch überzeugender³¹. Endliches Erkennen hat die Merkmale des kreativen Entwurfscharakters, der Diskursivität und Perspektivität, dadurch der Vorläufigkeit und Unvollständigkeit – und zwar jegliches Erkennen, nicht nur die Gotteserkenntnis. Eine solche Mutmaßung meint weder bloßes Vermuten noch rationalistisches Feststellen aufgrund der falschen Annahme, dass Begriffe die Wirklichkeit erfassen könnten, sondern einen Vollzug, in dem trotz der Partikularität und Vorläufigkeit seines Ergebnisses der Anspruch der Wahrheit selbst wahrgenommen und beantwortet wird. Die Metaphysik der Perspektivität, die Nicolaus nicht zufälligerweise im Jahrhundert der malerischen Zentralperspektive entwickelt³², begründet den sukzessiven und dialogischen Charakter jeder endlichen Erkenntnis und ihre (vertikale und horizontale) Relativität im vollen Wortsinn. Dem im dynamischen Bezug auf Wahrheit erfahrenen Anspruch im göttlichen

²⁹ D. Monaco wendet die in der cusanischen Metaphysik zentrale Dialektik zwischen dem Einen und dem Vielen (*complicatio/explicatio*), zwischen der einen Wahrheit und ihren vielen Expressionen auf den interreligiösen Dialog an und geht von derselben Grundannahme aus wie meine Interpretation: »Cusanus' position towards interfaith dialogue can only be fully grasped if it is thought of in the wider context of his philosophy« (D. Monaco, *Nicholas of Cusa*, S. 88).

³⁰ Von daher ist es grundsätzlich möglich, religiöse Deutungen zu kritisieren, wie es Nicolaus vor allem in der *Cribratio Alcorani* tut, worin man mit A. A. Akasoy (»Zur Toleranz«, S. 113) R. Forsts »Zurückweisungs-Komponente« der Toleranz erkennen kann.

³¹ Vgl. die Entfaltung dieses im zweiten philosophisch-theologischen Hauptwerk *De coniecturis* (h III) erklärten Zentralbegriffs in M. Riedenauer, *Pluralität und Rationalität*, S. 272–287.

³² Siehe die im engen Zusammenhang mit *De pace fidei* verfasste Schrift »Vom Sehen Gottes« (Nicolai de Cusa, *De visione Dei*; h VI); hierzu u.a. N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit*, M. Riedenauer, »Perspektive« und ders., *Pluralität und Rationalität*, S. 287–329.

Logos kann nur auf solchermaßen diskursive Weise entsprochen werden.

Das trifft insbesondere auf die mittlere von drei Stufen menschlicher Erkenntnis- oder Unterscheidungsfähigkeit (*vis discretiva*) zu: die *ratio*, was meist und treffend mit Verstand übersetzt wird. Von ihr unterscheidet Cusanus die vorausgesetzte Ebene sinnlichen Wahrnehmens (*sensus*). Der Verstand verarbeitet zunächst die Sinneswahrnehmung und korrigiert ihre Defizite mithilfe der Kategorien und der Logik, indem er vergleichend Begriffe bildet, dann Urteile und Folgerungen. Doch beide transzendiert der *intellectus* (die Vernunft), womit Nicolaus die klassische Unterscheidung von *dianoia* und *nous* ausarbeitet: Der Intellekt dynamisiert die rationale Erkenntnis durch Einsicht in ihre Grenzen. Er reicht über den Geltungsbereich der Logik hinaus in den Bereich der Koinzidenz der Gegensätze im Unendlichen; er ist offen für die *coincidentia oppositorum* (wie vor allem in *De docta ignorantia* I entwickelt), womit alle rationalen Konstrukte und Entwürfe, wie notwendig und richtig sie auf ihrer Ebene auch sind, noch einmal relativiert werden³³.

Er kann damit den höchsten, an sich nicht erkenn- und aussagbaren göttlichen Bereich, »berühren«. Diese sehr häufige Metapher will eine Relation des menschlichen und des göttlichen Geistes bezeichnen jenseits des kategorialen Begreifens mit seiner Eingeschränktheit; »Berühren« ist eher ein Ergriffenwerden oder Erleuchtetwerden in einer Schau. Dieser Transzendenzbezug ist dem Menschen als Geistwesen wesentlich und fundiert seine angeborene Religiosität³⁴.

Diese intellektuale Dimension menschlicher Einsichtsfähigkeit erlaubt dann deren Selbstkritik, zuhächst die *docta ignorantia*, das Wissen um die Grenzen des Wissbaren und des Verstandes von seinen Funktionsbedingungen her. Sie relativiert alle Aussagen der affirmativen Theologie, ohne sie zu vergleichgültigen und ohne alle Wahrheitsansprüche pauschal für uneinlösbar zu erklären³⁵.

³³ Auch W. Heinemann erläutert des Cusaners »Konzept eines intellektuellen Religionenfriedens« auf der Grundlage seiner (Ontologie und) Erkenntnistheorie, vgl. *Einheit in Verschiedenheit*, vor allem S. 145–163.

³⁴ Vgl. zur *connata religio*: Nicolai de Cusa, *Idiota de mente* 15: h V² n. 159; *De coniecturis* II, 15 n. 147.

³⁵ Vgl. Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia* I, 24, n. 78 – I, 25 n. 84, wo chaldäische, hebräische und römische Gottesnamen ausdrücklich gewürdigt werden, bevor in I, 26 n. 86 festgestellt wird, dass jede Gottesverehrung mit affirmativen Gottesnamen anfangen müsse, aber von einem Glauben in Verbindung mit *docta ignorantia* geleitet

Aus dieser Erkenntnistheorie folgt, dass *religio* als menschlicher Transzendenzbezug eine »Außenseite« hat in allen geschichtlichen *religiones* mit ihrer Variabilität, mit ihren moralischen, sozialen, praktischen, emotionalen und kognitiven Aspekten, welche durch Überschreiten der rein rationalen Ebene kritisiert und aufgeklärt werden können. Die cusanischen Vorschläge zur interreligiösen Konkordanz in *De pace fidei* verstehe ich nun als ein Experiment der Anwendung von *intellectus*-Prinzipien auf den rationalen Diskurs aufgrund der Einsicht in den tieferen (oder höheren) Grund der Notwendigkeit zur Relativierung aller Verstandeskategorien. Das angesprochene Streben des Menschen nach Erkenntnis, das Nicolaus letztlich mit dem Streben nach Glück und Heil gleichsetzt, die Dynamik des geistigen Ausgreifens des lebendigen Bildes Gottes nach dem unendlichen Urbild, darf von konkreter Religion ebensowenig eingeschränkt werden wie die unendliche Lebendigkeit und Größe Gottes selbst. Unter Menschen, die demgegenüber in der Religion vornehmlich eine handhabbare und endgültige Anweisung für ihr geistiges und soziales Leben suchen, die sich an Formulierungen festmachen und sich absichern wollen, ist keine Konkordanz möglich – kein Friede im höheren Sinn.

Eine Stärke des cusanischen Religionsverständnisses ist, dass er in den diversen Religionen als kulturellen Gebilden einen Kern von Religiosität annimmt, der im Menschen gründet, der als antwortendes und kreativ gestaltendes Wesen verstanden wird. Dazu gehört sein Streben nach umfassendem Gelingen des Lebens oder nach Glück und seine Wahrnehmung eines göttlichen Anspruches in der Vernunft. Dessen Deutung als *logos*, der sich in der gesamten Wirklichkeit ausspricht, auch in der eigenen Geisterfahrung (*mens*) und der religiösen Tradition sowie in geschichtlichen Herausforderungen, bricht naturreligiöse Identifikationen des Göttlichen mit Naturphänomenen auf, verhindert aber zugleich einen unvernünftigen Offenbarungspositivismus oder gar fundamentalistische Selbstmissverständnisse. Die Deutung des Vernunftanspruchs als universal Logos vermittelt Immanenz und Transzendenz des Göttlichen in einer Weise, die Raum schafft für eine Würdigung der menschlichen Antworten, die theoretisch und praktisch erfolgen. Soweit diese rationalen und sym-

werden müsse: »*cultura dei, qui adorandus est in spiritu et veritate, necessario se fundat in positivis deum affirmantibus ... semper culturam per fidem, quam per doctam ignorantiam verius attingit, dirigendo*«.

bolischen Explikationen des Bezogen- und Angesprochenseins als freigedacht werden müssen, eröffnet sich eine dialogische Deutung allen menschlichen Denkens und Handelns – und Raum für verantwortliche Gestaltung auch der interreligiösen Verhältnisse.

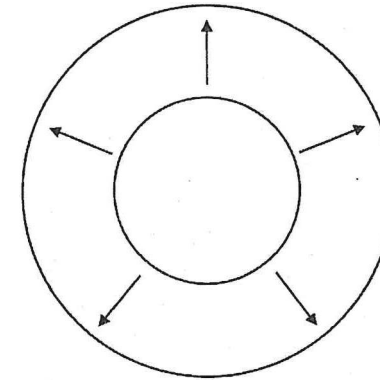
Im Unterschied zum heute gängigen Begriff von Religionen, der dogmatisch und soziologisch recht starre Gebilde meint, begreift Cusanus sie zuerst als dynamische Weltdeutungen, die sich zu erkenntniskritisch aufgeklärten, dem Absoluten angemesseneren, zu komparativ wahreren Einsichten fortentwickeln können und sollen. Dem dient die visionäre Religionskonkordanz von *De pace fidei*, welche damit die Funktion einer regulativen Utopie erfüllt.

5. Religionsphilosophische Folgerungen für interreligiöse Beziehungen und Auseinandersetzungen

Im ersten Teil dieses Beitrags deutete sich an, welche Aufgaben sich heute jedem religiösen Selbstverständnis stellen – zunächst eher von außen, durch geschichtliche Entwicklungen und Erfahrungen. In den beiden folgenden Teilen zeigten sich Ansatzpunkte und Ressourcen am Anfang der Neuzeit aus einer humanistisch inspirierten, christlichen Perspektive. Die philosophischen Fundamente der cusanischen Religionstheorie wurden im vierten Teil skizziert; aus diesen erkenntnistheoretischen Grundlagen ergaben sich Kriterien für reife Religion und Prinzipien für vernünftige interreligiöse Auseinandersetzungen. Der Weg von solchen philosophischen Überlegungen zu interreligiöser Verständigung und letztlich interkulturellem Frieden auf Erden scheint weit zu sein. Die Vision von *De pace fidei* endet denn auch damit, dass zunächst im Bereich des religionsphilosophischen Verstehens der Voraussetzungen aller Religionen, in *coelo rationis* die prinzipielle Konkordanz aller Religionen festgestellt wird³⁶ – die nötige hermeneutische Durcharbeitung der Quellen der verschiedenen Traditionen sowie die konkrete Umsetzung der interreligiösen

³⁶ Nach den vom Visionär geschilderten Erörterungen der 17 Weisen über den in allen Religionen vorausgesetzten einen Glauben, die hier nicht Thema sind (siehe die Zusammenfassung in: M. Riedenauer, *Pluralität und Rationalität*, S. 75–90), schreibt Cusanus: »Es wurde also im Himmel der Vernunft auf die geschilderte Weise Eintracht unter den Religionen beschlossen« (*De pace fidei* 19 n. 68, h VII p. 62 Z. 19 f.; Übersetzung von Haubst), wobei *ratio* eher mit Verstand zu übersetzen wäre.

Harmonie wird auf der letzten Seite nur angedeutet (ebenso wie die Notwendigkeit sozialer Verbesserungen zur Stärkung der religiösen Mündigkeit am Anfang von *De pace fidei*)³⁷. Doch kann das Werk so verstanden werden, dass es den Ansatz aus der eigenen Religion heraus und für sie vorführt (siehe oben im Teil 3 den vierten Schritt)³⁸. In konsequenter Weise verleugnet Cusanus also nicht seine eigene spezifisch christliche Perspektive, will sie aber ausweiten und aufklären. Modell 4 veranschaulicht diesen Prozess einer religionsphilosophischen Öffnung und Erweiterung in Richtung auf das inkommensurable Unendliche, das Unaussprechliche und Uneinholbare, worauf sich die ursprünglichen Gründungsintuitionen und mystischen Erfahrungen beziehen. Das ist verbunden mit einem Transparentwerden der zuvor klar gezogenen Außengrenzen und impliziert eine relative Selbstrelativierung. Das Wesen des cusanischen Entwurfs besteht in einer solchen Entgrenzung der eigenen Explikationen, einer Selbstrelativierung im Sinn einer vertieften Bezugnahme auf das göttliche Geheimnis und Selbsttranszendierung partikularer christlicher Interpretationen.



Modell 4

Was sich aus seiner Religionstheorie an Merkmalen für eine reife und aufgeklärte Religion ergibt, versucht Nicolaus durch religionsphilosophische Reformulierung (und teilweise durchaus auch kritische Selbstrelativierung³⁹) des christlichen Glaubens zu befördern. Es entspricht genau seiner Erkenntnistheorie, dass er nicht einen Standpunkt präferiert, der über jeder besonderen Perspektive läge, weil es innerhalb des Ganzen keinen Blick auf das Ganze geben kann, der nicht von der je spezifischen Binnenperspektive bestimmt wäre. Niemand kann darauf hinsehen, indem er von der Perspektivität seines Blickwinkels absieht. Dabei entwickelt Cusanus in Antwort auf die geschichtliche Pluralisierungs- und Relativierungserfahrung ein erkenntnistheoretisches und metaphysisches Paradigma, das Wahrheitsansprüche perspektiviert und relativiert, ohne sie zu vergleichtgültigen, für irrelevant oder ganz uneinlösbar zu erklären. Damit ist

³⁷ Nicolai de Cusa, *De pace fidei* 19 n. 68, siehe auf der Grundlage der Problembezeichnung in *De pace fidei* 1 n. 4 oben Anmerkung 18.

³⁸ D. Monaco konstatiert auch, dass der partikulare, christliche Ausgangspunkt von *De pace fidei* sowohl dem Charakter des Dialogs als auch der cusanischen Epistemologie entspricht: »Dialogue can only be achieved when it originates from a concrete and resolute position« (*Nicholas of Cusa*, S. 92). »Cusanus' perspective, therefore, is the Christian answer to interfaith dialogue. The addressees of his work are Christians« (ebd.).

³⁹ Vgl. *De pace fidei* zum höchsten christlichen Glaubensgeheimnis der Trinität: »Gott als Schöpfer ist dreifaltig und einer. Als unendlicher ist er weder drei noch einer noch irgendetwas von dem, was gesagt werden kann. Denn die Namen, die Gott zugeteilt werden, werden von den Geschöpfen genommen, da er selbst in sich unaussprechlich und über allem ist, das genannt oder gesagt werden kann« (Nicolai de Cusa, *De pace fidei* 7 n. 21).

»Manche nennen die Einheit ›Vater‹, die Gleichheit ›Sohn‹ und die Verknüpfung ›Heiliger Geist‹, da jene Benennungen, auch wenn sie nicht im eigentlichen Sinne gelten, die Dreifaltigkeit dennoch zutreffend bezeichnen« (*De pace fidei* 8 n. 24), ähnlich schon *De docta ignorantia* I, 24 n. 80.

bereits exklusivistischen und gewaltträchtigen religiösen Selbstmissverständnissen der Boden entzogen.

Das Bemühen um Verständigung und Konkordanz wird vor allem von innen heraus begründet, aus dem vernünftigen Selbstverständnis der Religion, mit allen ihren Vollzügen auf einen nicht zuerst erhobenen, sondern erfahrenen Absolutheitsanspruch (im *genitivus subjectivus*) zu antworten – in konsequenter Anerkennung der epistemologischen Grundsituation perspektivischer Einschränkung. Ich sehe hierin zwei transzendente Relativierungen: Die Entgrenzung (*interminatio*) des Verstandes durch die Vernunft und die Relativierung des Ausgreifens der Vernunft selbst durch das sie herausfordernde Absolute. Durch die Konfrontation mit konkurrierenden Weltdeutungen wird eine Religion zu einer Reifung herausgefordert, die ihre Identität zu vertiefen und zu erweitern geeignet ist. Eine Abgrenzung verschiedener kulturell-religiöser »Zivilisationen« in voneinander zu isolierenden geistigen Biotopen erscheint nicht nur als utopisch (heute mehr denn je), sondern auch als dem geschichtlichen Wesen von Kultur und Religion unangemessen.

Das Phänomen der Religion kann in Analogie zur persönlichen Identität eines Menschen interpretiert werden, die sich ebenso dynamisch entwickelt durch Konfrontation, Abgrenzung und Assimilation. Das vermeidet einen Grundfehler, der Samuel Huntingtons Prognose eines »clash of civilizations« zugrunde liegen dürfte, während eine Religion letztlich kein Subjekt sein kann, da es nur das menschliche Individuum ist, das religiös ist und in diesem Sinn Religion hat. Hier zeigt sich die Stärke des klassischen Begriffs von *religio* als Pflege des persönlichen Transzendenzbezugs, welchen Nicolaus als einer der ersten mit der Wahrnehmung von Religionen als sozio-kulturell und inhaltlich-dogmatisch identifizierbaren Einheiten verbindet. So wie nun nach *De docta ignorantia* kein eingeschränktes Individuum die Maximität der Spezies-Potenz erfüllen kann⁴⁰, wird auch keine faktische Religion vollendet sein und benötigt die Auseinandersetzung mit den anderen Ausdeutungen der Wirklichkeit zu ihrer Weiterentwicklung. Diese Notwendigkeit des Diskurses ist begründet in dem Charakter menschlicher, d.h. endlicher konjekturaler und perspektivischer Vernünftigkeit, immer auf dem Weg zu sein.

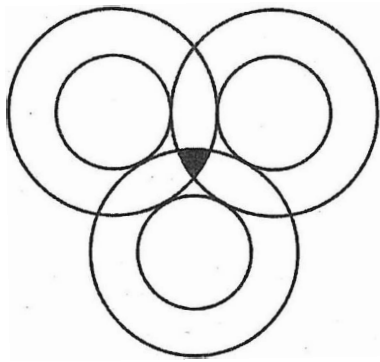
Religion impliziert eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit aus einer bestimmten Perspektive, die aufgrund ihres absoluten »Gegen-

standes« a fortiori prinzipiell konjekturalen Charakter hat. Als Interpretation ist sie weder eine idiosynkratische oder willkürliche Konstruktion noch eine erschöpfende oder endgültige Ausformulierung. Ihre integrative Kraft, die sich in geschichtlichen Herausforderungen zu bewähren hat, ist Kriterium ihrer Reife. Das schließt begründete Kritik anderer Deutungen (vgl. die *Cribratio Alcorani*) und Selbstkritik ein.

Nicolaus erkannte, dass in der geschichtlichen Konfrontation mit anderen Religionen eine Aufgabe lag, die zu einem höheren und integrativeren Selbstverständnis herausforderte. Dies wollte er für seine Religion leisten. Zu kritisieren ist, dass sich kaum eine Andeutung findet, dass auch umgekehrt das Christentum durch eine positive, integrative Deutung in anderen religiösen Paradigmen gewinnen können müsste, dass so tatsächlich weitere Aspekte des in ihm Angelegten im Diskurs zum Vorschein kommen könnten. Sein epistemologisch fundamentierter Inklusivismus geht nicht zu einem mutuellen Inklusivismus⁴¹ weiter, bildet aber auch dafür eine vernunfttheoretische Grundlage. Die philosophische Selbstrelativierung ermöglicht einen realen Dialog mit anderen Religionen, sofern sie ähnliche Prozesse der Übersetzung und Transformation ihrer wahren Gehalte durchlaufen, sowie m.E. auch eine begründete Anerkennung von späteren rechtlichen Strukturen jenseits der mittelalterlichen Verflechtung von Kirche und Reich. Soweit auch andere Religionen Ähnliches leisten, wie es Nicolaus für die seine unternahm, entsteht im Überschneidungsbereich der erweiterten und aufgeklärten religiösen Horizonte ein Dialograum: Modell 5 symbolisiert diese mögliche Überschneidung der »Vorhöfe«, jenseits partikularer Verständnis- und Ausdrucksweisen im Kern, welche den Eindruck von Unvereinbarkeit erwecken:

⁴⁰ Siehe Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia* III (h I), n. 184.

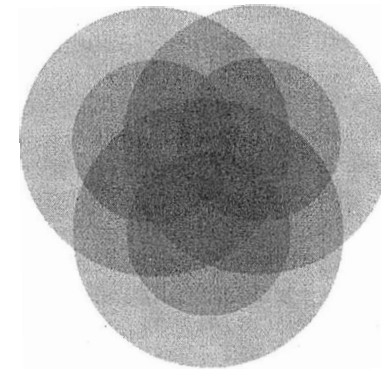
⁴¹ Wie von R. Bernhardt entwickelt in »Prinzipieller Inklusivismus«.



Die Beschränkung eines derartigen Dialogs gemäß **Modell 5** könnte freilich sein, dass sich so keine Gemeinsamkeit in den engeren Kernbereichen der verschiedenen Religionen (wie das Modell 3 es darstellt) ergibt. Das kann innerhalb einer Tradition ein Akzeptanzproblem verursachen und den praktischen, friedensethischen Zweck des Dialogs sabotieren. Außerdem stellt sich die Frage, ob eine solche Erweiterung nach Modell 4 nicht wiederum eine spezifisch christliche – oder »europäische« – Dynamik darstellt, die von anderen Religionen nicht in analoger Weise gewünscht, akzeptiert und vollzogen würde. Doch darf das zunächst einmal der faktischen Entwicklung überlassen bleiben, möglicherweise auch einer langfristig überzeugenden »Sogwirkung« eines solchen Vorgangs. Ein Vertreter eines aufgeklärten Christentums könnte dieses Modell interreligiöser und interkultureller Begegnung aus seiner Sicht als gemeinsame Basis, die eines Versuches wert wäre, vorschlagen, und so wird Nicolaus hier verstanden.

Er beschränkt sich allerdings nicht darauf, sondern sein Versuch scheint mir letztlich auf ein erweitertes integratives Modell zuzusteuern, das **Modell 6** skizzieren möchte: Der Dialog ist sowohl in einem Überschneidungsbereich der theologischen Positionen selbst (gemäß Modell 3) als auch in einem Überschneidungsbereich der erweiterten Horizonte (gemäß Modell 5) zu entwickeln. Als Ziel könnte eine gemeinsame Annäherung an den größtmöglichen Horizont, das alles transzendierende *maximum* selbst, definiert werden. Da dies allerdings nach Cusanus unendlich und unnennbar ist (und überdies mit dem nach *De docta ignorantia* II,12 n. 162 dezentrierten Zentrum des Universums zusammenfällt), geht der göttliche Horizont über

die bildhafte Darstellbarkeit definitiv hinaus. Die anzustrebende wachsende Überschneidung sowohl von inhaltlichen Kernbereichen als auch von kritischen philosophischen Reformulierungen macht auch den möglichen Gewinn eines solchen Prozesses für die eigene Religion anschaulich. Dabei wird nicht nur das Eigene im Anderen wiedergefunden, sondern werden idealerweise auch neue Ansichten dessen, wovon man sich gemeinsam in Anspruch genommen sieht, gewonnen. Daraus ergibt sich eine wechselseitige Bereicherung und Vertiefung – über die Annahmen des Nicolaus hinaus.



Modell 6

Zu bemerken ist, dass Cusanus keine Antwort gibt auf die spätere, seit dem 19. Jahrhundert virulent werdende Frage nach dem Atheismus und nach Dialogmöglichkeiten zwischen Atheisten und Gläubigen. Man könnte einwenden, dass das eine andere Frage als die nach interreligiösen Auseinandersetzungen sei, allerdings ist auch der Kampf gegen jedwede Religion potenziell gewaltträchtig (wie der Staatsatheismus ab 1917 in vielen Ländern bewies). Ein Zusammenhang besteht schließlich mindestens darin, dass religiöser Streit und Gewalt ein Motiv für Atheismus waren und sind.

Religion ist die explizierte Weise, wie je ich als Mensch, d.h. als endliches Vernunftwesen, gegründet in natürlicher Zentralität mit einem gemeinschaftlich vermittelten Verständnishorizont und in partikular universalisierendem Ausgriff mich aus dem Ganzen der Wirklichkeit und ihrem Grund verstehe, indem ich mich dazu verhalte. Religionen sind zugleich geschichtlich eingebettete, sprach-

lich und symbolisch, d.h. auch rituell vermittelte Interpretationen von bestimmten, selbst geschichtlich ereigneten Erfahrungen, von denen ein Wahrheitsanspruch ausgeht. Notwendigerweise sind solche Explikationen der *ratio* kategorial beschränkt, als Fest-Stellungen des wesentlich Dynamischen und Akthaften, das im *intellectus* zu ständigem Transzendieren und Integrieren aufruft. Religion, sowohl als persönliche *religio* wie auch als kulturelles Gebilde, besteht geradezu in dieser hermeneutischen Konkretion und Vermittlung. Ein Bestand an Glaubenswahrheiten, sprachlich fixiert und dogmatisch formuliert, ist als Objektivation eines solchen kreativen Deutungsprozesses selbst wieder Ausgangspunkt für die unvertretbar eigene Verarbeitung. Die in ihnen enthaltene Wahrheit will bewahrt und bewährt werden in einem unablässigen Ringen: in (kreativem, nicht nur reproduktivem) Verstehen des Gegebenen, im Ausdruck und Leben des Verstandenen und Erfahrenen unter dessen Anspruch. Damit wird Religion überhaupt dialogisch verstanden, als fortwährendes Angesprochenwerden und Antworten. In dieser fundamentalen Dialogizität von Religion an sich hat der interreligiöse Diskurs seinen nicht politisch oder von äußeren Ereignissen oktroyierten, sondern ureigenen Grund und seinen Raum.

Der friedliche Dialog ist die kultivierte Form des Widerspruchs gegen sich aufspreizende, unaufgeklärte, mitunter fanatisch universalisierende Geltungsansprüche. Sich real zusammenzusetzen, um sich mit Wortgewalt auseinanderzusetzen, ist die einzige Chance für endliche Wesen, die aus einer Position natürlicher Zentralität heraus einen unabschließbaren Ausgriff der Vernunft vollziehen, um die integrale Wahrheit, derer Menschen immer nur perspektivisch ansichtig werden können, nicht von vornherein zu verfehlen. Ja, mehr noch, um die Wahrheit gewaltfrei in der Praxis zu verwirklichen.

6. Zusammenfassung

1. Zur Relevanz und religionstheoretischen Verortung des Themas

Die Vielfalt der Religionen und deren Konfliktpotenzial sind ein Thema für die praktische Philosophie, aber auch für die theoretische Philosophie: wegen unvereinbar erscheinender Wahrheitsansprüche und Weltbild-formender Grundannahmen der Religionen. Die glo-

bale kulturelle Entwicklung der jüngsten Zeit deplausibilisiert einfache Säkularisierungstheorien und radikalisiert die Herausforderung der Philosophie durch gewaltträchtige religiöse Pluralität.

Religionstheologische Modelle können auch die philosophische Problematik von religiöser Pluralität und von Versuchen, diese zu ordnen, veranschaulichen und zugleich helfen, die zugrundeliegenden Annahmen zu reflektieren. Exklusivistische, radikal inklusivistische und rein vernunftreligiöse Zuordnungen erscheinen heute nicht mehr plausibel. Am Anfang der Moderne sah Nicolaus Cusanus schon die wesentlichen Probleme interreligiöser Beziehungen und nahm die Herausforderung der Vernunft an, darum können aus seinem Werk Kriterien für pluralitätssensible Religionstheorien und reife Formen von Religion gewonnen werden.

2. Religionspluralität – spezifisch neuzeitliche Herausforderungen

De pace fidei, des Cusaners Lösungsvorschlag für die gefährliche Spannung zwischen Islam und Christentum, will – weit über den geschichtlichen Anlass hinausgehend – eine inhaltliche Konkordanz aller Religionen entwickeln, welche religiöse Gewalt unterbinden soll. Ein ambitionierter Diskurs über religiöse Wahrheit scheint weit weg zu sein von gegenwärtig plausiblen und verbreiteten Vorannahmen, jedoch zeigen sich einige Parallelen zwischen der aktuellen Situation und dem cusanischen Verständnis von Religion. Dieses reflektiert die vernunfttheoretische Spannung zwischen geschichtlich-kultureller Partikularität und universalem Anspruch von Religionen.

3. Zu Problemwahrnehmung, möglichen Strategien und humanistisch inspirierten Ansätzen bei Cusanus

Nötige Schritte zur Bewusstwerdung der Problematik religiöser Pluralität und dem entsprechende mögliche Bewältigungsstrategien werden zuerst systematisiert, dann in Bezug zum humanistischen Hintergrund und Wirken des Nicolaus gesetzt. Zentral ist hierbei das Bewusstsein geschichtlicher Wandelbarkeit diachroner und synchroner Pluralität sowie menschlicher Gestaltungsverantwortung, die bei Cusanus als Teilhabe an göttlicher Kreativität gedeutet wird.

4. Philosophische Grundlagen reifer Religion: Diskursivität, Konjunkturalität und Perspektivität endlicher Erkenntnis nach Cusanus

Wesentlich für die Interpretation des religiösen Konkordanzprojekts in *De pace fidei* ist das cusanische Verständnis menschlicher Erkenntnis als Fortschreiten im Entwerfen: *coniectura* bedeutet, dass der Verstand Begriffe, Urteile und Theorien bildet, welche als perspektivischer und diskursiver Natur erkannt und relativiert werden von der höheren Einsichtsfähigkeit der Vernunft. Diese Relativierung verdankt sich einem Bezug des menschlichen Geistes zum unendlichen Göttlichen, was auch alle religiösen Explikationen dynamisiert und verbesserbar macht. Daraus lassen sich Kriterien und Merkmale reifer Religion ableiten.

5. Religionsphilosophische Folgerungen für interreligiöse Beziehungen und Auseinandersetzungen

De pace fidei wird interpretiert als religionsphilosophische Reformulierung und Selbstrelativierung des Christentums im Sinn einer vertieften Bezugnahme auf das unaussagbare göttliche Geheimnis. Durch eine doppelte transzendente Relativierung entsteht ein Dialograum mit anderen Religionen im Bereich dieses transzendierenden Transzendenzverständnisses, sofern jene sich auf ähnliche Aufklärungs- und Entgrenzungsprozesse einlassen.

Unbeschadet der Möglichkeit, dass Religionen auch über ihre Kerngehalte einen Dialog führen, wird im Überschneidungsbereich derartiger Religionsphilosophien eine konkordante und folglich nicht-exklusivistische, anti-fundamentalistische, Gewalt delegitimierende Deutungsmöglichkeit religiöser Pluralität eröffnet. Die verschiedenen Problematiken von Religionstheorien, die exklusivistisch oder einseitig inklusivistischer Natur sind, oder die unvermittelt rationalistisch universalisieren, werden überwindbar.

Literaturverzeichnis

Akasoy, A. A., »Zur Toleranz gegenüber dem Islam bei Lullus und Cusanus«, in: E. Bidese, A. Fidora, P. Renner (Hg.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues*, S. 105–124

- Baron, H., »Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento«, in: *Historische Zeitschrift* 147, (1933), S. 5–20
- Bernhardt, R., »Prinzipieller Pluralismus oder mutualer Inklusivismus als hermeneutisches Paradigma einer Theologie der Religionen?«, in: P. Koslowski (Hg.), *Die spekulative Philosophie der Weltreligionen*, Wien: Passagen 1997, S. 17–31
- Bidese, E., Fidora, A., Renner, P. (Hg.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, Turnhout: Brepols 2005
- Blanks, D. R., Frassetto, M. (Hg.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, New York: St. Martin's 1999
- Bocken, I., »Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues«, in: *PhJb* 105 (1998), S. 241–266
- , (Hg.), *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, Leiden–Boston: Brill 2004
- Buck, A., *Das Geschichtsdenken der Renaissance*, Krefeld: Scherpe 1957
- Euler, W. A., *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Altenberge: Oros, 1995
- , »Cusanus' Auseinandersetzung mit dem Islam«, in: I. Mandrella (Hg.), *Nikolaus von Kues*, S. 72–85
- Flasch, K., *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1998
- Forst, R., *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt: Suhrkamp 2003
- Habermas, J., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt: Suhrkamp 1997
- Haubst, R. (Hg.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982* (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 16), Mainz: Grünewald 1984 (=MFCG 16)
- Heinemann, W., *Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift »De pace fidei« des Nikolaus von Kues*, Altenberge: CIS 1987
- Herold, N., *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster: Aschendorff 1975
- Jaspers, K., *Nicolaus Cusanus*, München: Piper 1964
- Huntington, S., *The Clash of Civilizations*, New York 1996
- Koslowski, P. (Hg.), *Die spekulative Philosophie der Weltreligionen*, Wien: Passagen 1997
- Küng, H., »Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos«, in: K.-J. Kuschel (Hg.), *Christentum*, S. 155–171
- Kuschel, K.-J. (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Darmstadt: WBG 1994
- Mandrella, I. (Hg.), *Nikolaus von Kues (Das Mittelalter Bd. 19/1)*, Berlin: de Gruyter 2014

- Meinhardt, H., »Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz«, in: *MFCG 16*, S. 325–332
- Meuthen, E., »Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen«, in: *MFCG 16*, S. 35–60
- Monaco, D., *Nicholas of Cusa: Trinity, Freedom and Dialogue*, Münster: Aschendorff 2016
- Moritz, A., »Die Andersheit des Anderen – noch einmal zum Problem der Toleranz in Nikolaus von Kues' Dialog De pace fidei«, in: *Litterae Cusanae 6/1* (2006), S. 1–17
- Nicolaus de Cusa, *Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicem fidem edita, Leipzig-Hamburg: Meiner 1932 ff. (=h mit Bandangabe in römischer Ziffer, p. =Seite, n. = Nummer, Z. = Zeile)
- Nikolaus von Kues, *De pace fidei. Der Friede im Glauben*, übersetzt von R. Haubst, Trier: Paulinus 2003
- , *Vom Frieden zwischen den Religionen*, hgg. von Klaus Berger und Christiane Nord, Frankfurt: Insel 2002
- Ramon Lull, *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, hgg. von Theodor Pindl, Stuttgart: Reclam 1998
- Riedenauer, M., »Spielraum der Welt: Perspektivität im Quattrocento«, in: R. Esterbauer (Hg.), *Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen*, Würzburg: K&N 2003, S. 351–379
- , »Religiöse und kulturelle Pluralität als Konfliktursache bei Nikolaus Cusanus«, in: I. Bocken (Hg.), *Conflict and Reconciliation*, S. 131–159–, »Zur Bewältigung religiöser Differenz bei Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus«, in: E. Bidese, A. Fidora, P. Renner (Hg.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues*, S. 83–103
- , »Das mittelalterliche Christentum in Auseinandersetzung mit dem Islam«, in: M. Thurner, C. Schäfer (Hg.), *Mittelalterliches Denken. Debatten, Ideen und Gestalten im Kontext*, Darmstadt: WBG 2007, S. 105–125
- , *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus*, Stuttgart: Kohlhammer 2007
- , »Aufgeklärte Religion als Bedingung interreligiösen Diskurses nach Nikolaus Cusanus«, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 21* (2009), S. 21–34
- , »Perspektive. Malerische Nachahmung natürlichen Sehens in der philosophischen Reflexion«, in: A. Moritz, F.-B. Stammkötter (Hg.), *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Münster: Aschendorff 2010, S. 129–143–, »Fundamentalismus als »kritische Reaktion«? Hypothesen zu einer Archäologie des Fundaments«, in: *JRaT (Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society) 3* (2016), S. 86–106 (http://www.v-r.de/de/religious_fundamentalism/c-3074)
- , »Konfrontation – Konfirmation – Konversion – Konkordanz. Auseinandersetzungen des lateinischen Christentums mit dem Islam im Mittelalter«, in: Chr. Ratkowitsch, E. Ersan Akkiliç (Hg.), *Das Christentum und der Islam in der Geschichte. Zwischen Bewunderung und Polemik*, Berlin: Springer (im Druck)
- , »Plurality as a Challenge to Rationality. Cusanus' Strive for Concordance and Peace«, in: A. Moritz (Hg.), *Brill's Companion to Nicholas of Cusa*, Leiden: Brill (im Erscheinen)
- Schenk, R., »Die Suche nach einer widerspruchsfähigen Ambivalenz: Wahrheitsparadigmen als ein Unterscheidungsmerkmal von Religionstheologien christlicher Provenienz«, in: P. Koslowski (Hg.), *Die spekulative Philosophie der Weltreligionen*, S. 59–90
- Schneider, J., »Nikolaus von Kues: De Pace Fidei – Religionsfriede?«, in: N. Brieskorn, M. Riedenauer (Hg.), *Suche nach Frieden. Politische Ethik in der frühen Neuzeit I*, Stuttgart: Kohlhammer 2000, S. 15–39
- Schrödter, H., »Religion zwischen Diskurs und Gewalt: Diskurstheoretische Elemente bei Nikolaus von Kues – Anfragen an die Diskurstheorie«, in: M. Lutz-Bachmann, A. Fidora (Hg.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt: WBG 2004, S. 221–238
- Southern, W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge/MA: Harvard U.Pr. 1962
- Stallmach, J., »Einheit der Religion – Friede unter den Religionen. Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog »Der Friede im Glauben««, in: *MFCG 16*, S. 61–81
- Thurner, M., »Cultura agri intellectualis. Der gemeinsame Ursprung von Religion und Kultur nach Nikolaus von Kues« in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie 3* (2004), S. 59–83
- Watanabe, M., *Concord and Reform: Nicholas of Cusa and Legal and Political Thought in the Fifteenth Century*, hg. v. G. Christianson, Th. Izbicki, Aldershot etc.: Ashgate Variorum 2001
- , »Nicholas of Cusa and the Idea of Tolerance«, Neudruck in ders.: *Concord*, S. 217–228
- Woelki, Th., »Nikolaus von Kues (1401–1464). Grundzüge seiner Lebensgeschichte«, in: I. Mandrella (Hg.), *Nikolaus von Kues*, S. 15–33