

Präsuppositionsreflexion und Inklusivismus

Zur Struktur und Aktualität von Nikolaus von Kues' „De pace fidei“

VON CHRISTOPH BAMBAUER

1. Einleitung: Das Problem des Friedens unter den Religionen

Das beginnende 21. Jahrhundert ist in politischer wie kultureller Hinsicht primär durch die Kommunikation und Konfrontation voneinander in grundsätzlicher Weise abweichenden Lebensvorstellungen und Weltanschauungen geprägt. Dieser Prozess stellt für alle Beteiligten eine Herausforderung dar, die sich unter anderem in einer Infragestellung des Wertes und der Geltung sowohl der jeweils fremden als auch der eigenen Kulturtradition manifestiert. Im Rahmen dieser in diesem Ausmaß geschichtlich neuartigen Situation¹ ist es ein dringliches Anliegen, sich der damit verbundenen Frage nach Möglichkeiten der Vermeidung von kriegerischen Auseinandersetzungen zu widmen. Entgegen der verbreiteten Auffassung von einer weitgehenden Machtlosigkeit der Religion in der säkularisierten Welt muss man unter anderem aus der Tatsache der zahlreichen religiös motivierten Kriege² eine immer noch bestehende Bedeutung der Religion für einen etwaigen Friedensprozess zwischen den Kulturen in Erwägung ziehen³. Solange es keine Verständigung zwischen den Religionen gibt, scheint die Hoffnung auf eine friedliche Koexistenz der Kulturen ein utopischer Wunsch zu sein. Dieser Befund legt die Überlegung nahe, dass ein Dialog der Religionen nicht nur wichtig, sondern vielleicht sogar notwendig ist, um die angesprochene Konfliktsituation zu entschärfen.

Angesichts der Mehrdeutigkeit des Religionsbegriffs sind an dieser Stelle einige pointierte Vorbemerkungen sinnvoll⁴, wobei sich grundsätzlich die Frage nach der Bestimmung von Religion im Hinblick auf die reale und funktionale Definition stellt⁵. Wegen der Vielfältigkeit des religiösen Phänomens weisen viele Religionsforscher (zum Beispiel Wilfred Cantwell Smith⁶ und Søren Holm) auf die Schwierigkeiten hin, die mit der substanziellen

¹ Vgl. *M. v. Brück*, Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen, Berlin 1979, 11.

² Vgl. *V. Hösle*, Religion, Theologie, Philosophie, in: *Ders.*, Die Philosophie und die Wissenschaften, München 1999, 189–206, 190; vgl. ebenso *H. Küng*, Projekt Weltethos, München 1990, 58.

³ Vgl. *H. Küng*, Die Weltreligionen als Herausforderung, Herne 1990, 10.

⁴ Vgl. zum Problem der Bestimmung des Religionsbegriffs *P. Fischer*, Philosophie der Religion, Göttingen 2007, 12.

⁵ Vgl. *I. Asozu*, Gedanken über die religiöse Problematik der Gegenwart im Licht der Theologie der Religionen, Frankfurt am Main 1986, 8–10.

⁶ Vgl. dazu: *A. Grünshloß*, Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik, Göttingen 1994, 156–157.

Definition von Religion verbunden sind, sodass es prima facie ratsam erscheint, den funktionalen Religionsbegriff als Prinzip sozialer Einheit und Sinnstiftung vorzuziehen. Dieser ist jedoch, als einzige Bestimmung von Religion, zu weit und unspezifisch, da die Funktion von Sinn- und Sozialisierungsstiftung auch von zum Beispiel politischen oder moralischen Idealen ohne jeden Transzendenzbezug erfüllt werden kann.⁷ Ein über das Funktionale hinausgehender Bezug auf substantielle Elemente scheint daher geboten, und im Hinblick auf die etymologische und phänomenologische Dimension lässt sich eine m. E. belastbare Skizzierung von Religion ausmachen. Religion ist demzufolge der Glaube⁸ an eine Transzendenz, der die Lebensform der Gläubigen sowohl individuell als auch gemeinschaftlich bestimmt und ihnen die Möglichkeit eröffnet, zwischen Profanem und Heiligem zu unterscheiden⁹ sowie das Heilige individuell wie kollektiv auf unterschiedliche Weise zu erfahren. Mit dieser Kerndefinition von Religion sind nicht nur das Konzept eines persönlichen Gottes sowie die Bestimmung der Transzendenz als nichtpersönliches Absolutes kompatibel, sondern auch die weiterführende Entwicklung rationaler und moralischer Systeme der Glaubensinhalte und Lebensweisen.

Aus philosophischer Sicht stellt sich die Frage, wie man einen Religionsfrieden auf theoretischer Ebene fördern könnte. Es ist plausibel anzunehmen, dass dazu ein möglichst neutraler Boden notwendig ist, auf dem sich die Gesprächspartner treffen können, ohne schon vor der Diskussion über Einzelfragen implizite Prämissen des Gegenübers akzeptiert haben zu müssen. Man kann die Vernunft als die für den interreligiösen Dialog am besten geeignete Diskussionsplattform ansehen, da sie zu einem Höchstmaß an Distanz zu den religiösen Gefühlen der jeweiligen Gesprächspartner und somit zu der für eine fruchtbare Diskussion notwendigen Objektivität befähigt.¹⁰ Ein argumentativ fundierter, von der nur schwer bestreitbaren Kontingenz der Gefühlsdimension unabhängiger Diskurs geht zwar über die in Frage stehende Verbindlichkeit von emotionalen Zuständen hinaus, steht jedoch

⁷ Zudem droht, wie am Beispiel Durkheims aufgezeigt werden kann, die Gefahr eines sozial-funktionalen Reduktionismus von Religion, wenn religiöse Akte über den Weg der Symbolverehrung primär dazu dienen sollen, das Kollektivbewusstsein zu stabilisieren; vgl. E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main 1994, 284.

⁸ Der religiöse Begriff des Glaubens zeichnet sich durch seinen nichtepistemischen Modus aus, das heißt, im Unterschied zum epistemischen Glauben kann er nicht ohne Weiteres durch empirische Fakten oder rationale Argumente erschüttert werden. Vgl. dazu die Position Fischers im Anschluss an Wittgenstein: Fischer, Philosophie, 23–24.

⁹ Vgl. M. Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt am Main 1998, 14–15.

¹⁰ Dies impliziert wohlgerne nicht, dass religiöse Gefühle in einem Dialog der Religionen vernachlässigt werden können. Sie sind schon insofern von unverzichtbarer Bedeutung, als sie zumindest einen großen Anteil an der Motivation zu religiösem Verhalten beziehungsweise zu einer entsprechenden Lebensausrichtung ausmachen. Allerdings muss zugleich gesehen werden, dass ein primär oder ausschließlich gefühlsbasierter Gedankenaustausch eben nicht mehr als ein solcher Austausch sein kann.

nicht Gefühlen überhaupt, sondern nur der primären *Gefühlsbasiertheit* der zu diskutierenden Aussagen gegenüber. Religiöse Gefühle sollten demnach respektiert, nicht aber als eine der vernünftigen Argumentation gleichgestellte geltungstheoretische Autorität betrachtet werden. Gleiches trifft auch auf die religiöse Erfahrung zu, die, den vielen unterschiedlichen möglichen Formen (zum Beispiel gegenständlich/ungegenständlich beziehungsweise personal/nichtpersonal) zum Trotz, in ihrer Unmittelbarkeit vor allem das menschliche Gemüt und die Vorstellungskraft, weniger jedoch die abstrakte Denkfähigkeit, anspricht.¹¹ Das rationale Denken ist jedoch eng mit der religiösen Erfahrung verbunden, da es ihr eine bestimmte Deutung zuschreibt, sie zum Beispiel unter Rekurs auf bestimmte Kategorien als religiös oder mystisch einstuft, und ihr damit einerseits einen spezifischen Sinn verleiht, andererseits weitere Interpretationskontexte erschließt.¹²

Die Vernunft als das konsistente wahrheitsorientierte¹³ Denken ist das Gebiet der Philosophie, weshalb die Analyse der Bedingungen und Möglichkeiten eines Religionsfriedens und die denkbaren Gestaltungsarten eines solchen in dieser Perspektive zumindest auch der Religionsphilosophie zukommt.¹⁴ Denjenigen philosophischen Strömungen, die auf die Vielfalt und Disparität der historisch vorfindlichen Vernunftmodelle verweisen¹⁵ und darin die Basis für Argumente sehen, welche die Rede von der *einen* Vernunft als inadäquat kritisieren, ist diese Vielfalt zwar zuzugeben. Doch spricht dies nicht gegen das Festhalten an der Annahme bestimmter Grundstrukturen, die für alle Formen kommunikativer Praxis konstitutiv sind, die zu Recht als vernünftig bezeichnet werden. Es handelt sich dabei um die unhintergehbaren Bedingungen des rationalen Diskurses beziehungsweise Dialogs, die man auch dann nicht konsistent negieren kann, wenn man sie kritisiert, da sie auch für eine solche Kritik in Anspruch genommen werden müssen. Gerade auch im Hinblick auf die Frage nach den Konzepten von Vernunft oder Religion im interkulturellen Dialog ist es sinnvoll, als vernünftig in erster Linie das für eine rationale Diskussion des Vernunft- oder Religionsbegriffs notwendig Vorauszusetzende anzusehen, da

¹¹ Vgl. zu den Formen religiöser Erfahrung G. Haeffner (Hg.), *Religiöse Erfahrung II*, Stuttgart 2007.

¹² Auch einer Erfahrung, deren Inhalt oder Bedeutung man nicht rational erfassen kann beziehungsweise die man als transrational bezeichnet, werden in kategorialer Hinsicht bestimmte Eigenschaften zugeschrieben.

¹³ Freilich ist hier die Vermittlung von theologischem (biblischem) und philosophischem (logischem) Wahrheitsbegriff zu berücksichtigen; vgl. dazu: A. Kreiner, *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg i. Br. 1992, 576.

¹⁴ Abgesehen davon sind Religion und Philosophie schon grundsätzlich sowohl durch epistemologische als auch existenzielle Motive verbunden; vgl. P. Kosłowski, *Philosophie der Weltreligionen als Philosophie der Offenbarungen*, in: Ders. (Hg.), *Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozeß der Globalisierung*, München 2002, 237–280, 280.

¹⁵ Vgl. dazu M. Kettner, *Einleitung*, in: K.-O. Apel/M. Kettner (Hgg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt am Main 1996, 7–16, 7–8.

man auf Elemente rekurriert, die bereits auf praktischer Ebene von allen Dialogteilnehmern akzeptiert werden. Hierzu zählen vor allem verschiedene Formen von Geltungsansprüchen argumentativer Sprechakte wie zum Beispiel des Behauptens und Bestreitens sowie Prinzipien des konsistenten Urteilens und Schließens.¹⁶ Eine vor allem im Kontext von Dialogen notwendige Ergänzung der genannten prozeduralen Aspekte von Vernunft besteht in der Berücksichtigung von Vernunft als ein auch rezeptiv-hermeneutisches Vermögen, welches dazu befähigt, den Dialogpartner und seine Anliegen zu verstehen.¹⁷

Im Folgenden werde ich rekonstruieren, wie sich Nikolaus von Kues in seinem Dialog „De pace fidei“¹⁸ der anspruchsvollen Aufgabe eines rationalen Religionsdialogs gestellt hat und inwiefern seine dort entwickelte Theorie auch für die heutige Dialogsituation attraktiv sein kann. Diese Rekonstruktion wird in drei Schritten geschehen: Zuerst wird auf die systematischen Implikationen der drei Modelle des Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus eingegangen, um die grundsätzlichen Möglichkeiten religionsphilosophischer Strukturtypen zu verdeutlichen und zueinander in Beziehung zu setzen (2.). Danach werde ich die inhaltlichen und argumentativen Grundzüge des Dialogs rekonstruieren (3.). In diesem Abschnitt wird die cusanische Idee der *einen* Religion in den verschiedenen religiösen Bräuchen erläutert, um darauf die beiden Fragen zu beantworten, welche strukturellen Merkmale den Religionsdialog bei Cusanus auszeichnen und welche Stärken und Schwächen er vor dem Hintergrund des aktuellen Diskussionskontextes aufweist (4.). Die Resultate der Untersuchung fasse ich am Ende schließlich pointiert zusammen (5.).

2. Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus

Allgemein gibt es drei verschiedene Modelle, nach denen eine philosophische oder theologische Systematisierung der Religionen vorgenommen werden kann: Inklusivismus, Exklusivismus und Pluralismus.¹⁹ Bevor man

¹⁶ Vgl. K.-O. Apel, Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität, in: *Apel/Kettner*, 17–41 und 22–23.

¹⁷ Diese Dimension des Denkens wurde von Rahner zutreffend als „*binnehmendes* Erkennen“ bezeichnet: K. Rahner, Hörer des Wortes, in: *Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (München 1941), in: *K. Rahner, Sämtliche Werke*; Band 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, bearbeitet von A. Raffelt, Solothurn/Düsseldorf/Freiburg i. Br. 1997, 1–280, 178.

¹⁸ Vgl. *Nikolaus von Kues, De pace fidei* (Der Friede im Glauben), in: *Ders., Philosophisch-Theologische Schriften*; Band III, herausgegeben von L. Gabriel, Wien 1967.

¹⁹ Vgl. zu dieser Kategorisierung P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, 65–97. Diese drei Hauptmodelle können jeweils in epistemologischer und soteriologischer Perspektive verstanden werden, wobei auch entsprechende Mischformen denkbar sind. So könnte man auch einen epistemologischen Inklusivismus und einen soteriologischen Pluralismus vertreten, woraus folgt, dass alle religiösen Wahrheiten zum Beispiel im Christentum vorhanden sind, aber dennoch verschiedene gleichwertige (auch buddhistische etc.) Heilswege existieren. Zudem können epistemologische und soteriologische Aspekte

sich an die Analyse von Religionsdialogen begibt, ist eine Erörterung der Implikationen, Relationen und Gefahren dieser Modelle sinnvoll, um sich der formalen Rahmenbedingungen für einen vernünftigen Religionsdialog bewusst zu werden. Dies soll nun in der gebotenen Kürze geschehen.

1. Inklusivismus: Der Inklusivismus zeichnet sich generell durch seinen integrativen und umfassenden Charakter aus, das heißt, dass der Inklusivist vor allem die Einheit in der Vielheit als bedeutsam ansieht und dementsprechend auf einen möglichst erschöpfenden Einbezug von anderen Religionen hinarbeitet. Eine soteriologisch konstitutive Verbindung mit Gott wird in dieser Perspektive zwar in mehreren religiösen Traditionen bezeugt und vermittelt, in einer einzigen jedoch in einer allen anderen überlegenen Form. Der Vorteil dieser Position besteht in der Fähigkeit, eine große Bandbreite an Phänomenen der Wirklichkeit (Religionen, Kulturen etc.) zu erfassen. Der inklusivistische Primat der Einheit gegenüber der Vielheit deutet allerdings auch schon auf die dem Inklusivismus implizite Gefahr des Indifferentismus hin: Bei unzureichender Reflexion auf die für eine auch normativ verstandene Einordnung der jeweiligen Religion relevanten Wertungskriterien kann dem Prinzip der Einheit eine abstrakte Überhöhung beziehungsweise Verabsolutierung widerfahren. Dadurch wird in praktischer Hinsicht ein Friede unter den Religionen auf Kosten der Wahrheit, das heißt um den Preis der Verkennung der jeweils individuellen Identität der Religionen erkaufte.

2. Exklusivismus: Der Exklusivismus ist das Gegenteil des Inklusivismus, da sein identitätsstiftendes Moment nicht in der Integration anderer Kulturen beziehungsweise Religionen, sondern vielmehr im dezidierten Ausschluss bestimmter Elemente unter Betonung der Exklusivität des eigenen Wahrheitsanspruchs zu finden ist. Eine typisch exklusivistische Religion ist zum Beispiel das Judentum, welches auf der Überzeugung fußt, dass die Juden das einzige von Gott auserwählte Volk sind und dass Gott nur mit *ihnen* einen speziellen Bund der Freundschaft geschlossen hat. Ein wichtiger Vorzug des Exklusivismus besteht in seinem strukturell bedingten Merkmal, die eigene Position klar zu definieren und durch entschiedene Distanzierung von anderen Standpunkten einen pointierten Dialog zwischen den unterschiedlichen Anschauungen zu ermöglichen. Zugleich stellt ein Dialog mit einem strikten Exklusivisten insofern häufig eine gewisse Herausforderung dar, als die gemeinsame Diskussionsbasis meist schmäler ist als im Falle des Inklusivismus. Die im Exklusivismus zumindest potenziell vorhandene Gefahr ist dementsprechend das Gegenteil des Indifferentismus: der Dogmatismus. Im Gegensatz zum inklusivistischen Primat der Einheit wird vom Exklusivismus besonders das Prinzip der Einzigartigkeit hervorgehoben, sodass der Exklusivist leicht in eine starre und selbstbezo-

dergestalt miteinander verbunden werden, dass zum Beispiel der Wahrheitsgrad einer Religion in Abhängigkeit von der jeweiligen Heilserfüllung bestimmt wird.

gene Geisteshaltung ohne einen sachlichen Blick für die Vorzüge oder gar Wahrheit auch anderer Positionen geraten kann.

3. Pluralismus: Der Pluralismus bezeichnet die Auffassung, dass die Wirklichkeit in eine Mehrheit von Bestimmungsgründen zerfällt und nicht durch ein einziges oberstes Ordnungsprinzip geregelt ist. So wird ein vielfältiges Nebeneinander der verschiedenen Ansichten und Weltanschauungen postuliert, wobei das Positive dieser Haltung in seinem grundsätzlich toleranten und freiheitsfördernden Charakter besteht. Negativ ist allerdings der pluralistische Hang zur Instabilität, da sich ein ungebändigter (also ein reiner) Pluralismus leicht zu einem chaotischen Zustand ohne belastbare Evaluationskategorien entwickeln kann. Auch ist der Indifferentismus beziehungsweise Relativismus eine nicht zu unterschätzende Gefahr, wenn man zum Beispiel von der apriorischen Gleichwertigkeit aller denkbaren Positionen ausgeht. Im Gegensatz zum Inklusivismus hebt der Pluralismus den Eigenwert der Vielheit hervor, was dem Exklusivismus mit seiner normativen Betonung einer einzigen Position, eines einzigen erwählten Volkes etc. ebenfalls widerspricht.

Hinsichtlich der logischen Relationen zwischen diesen drei Grundmodellen kann der Inklusivismus als eine Art Synthese von Exklusivismus und Pluralismus betrachtet werden, wobei beide Strukturelemente neu konfiguriert werden: Der Inklusivismus ist einerseits insofern exklusivistisch, als er – gerade auf Grund des Prinzips der Inklusion – eine einzige Position als maßgeblich und somit die anderen Standpunkte als geltungstheoretisch unterlegen und daher subsumierbar ansieht. Andererseits ist er auch pluralistisch, weil im Inklusivismus die Vielheit nicht negiert, sondern als in einer übergreifenden Einheit aufgehoben gedacht wird; es handelt sich sozusagen um einen durch eine hierarchische Präferenzordnung gebändigten und damit transformierten Pluralismus. Der Pluralismus wiederum weist in formaler Hinsicht ein exklusivistisches Element auf, da er explizit den Monismus ausschließt und somit kein echter, das heißt *konsequenter* Pluralismus sein kann. Insofern kann man den Pluralismus auch als Inklusivismus ohne exklusivistisches Element bezeichnen. Allerdings darf man auch nicht die atheistische Sicht ignorieren, welche die Existenz Gottes und damit jegliche göttliche Heilsvermittlung negiert. Erst unter Berücksichtigung des Atheismus²⁰ ist die Aufzählung der logisch möglichen Standpunkte vollständig.²¹

²⁰ Der Atheismus ist schon deswegen bedeutsam, weil bestimmte Formen des buddhistischen Selbstverständnisses den Buddhismus als atheistische Religion verstanden haben möchten; vgl. zum Beispiel *Sb. Hisamatsu*, Philosophie des Erwachens. Satori und Atheismus, Zürich/München 1990, 51–53 und 67–78; vgl. ebenso: *R. Panikkar*, Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit, Frankfurt am Main 1996, 50–51 und 148–158. Eine wichtige Differenzierung innerhalb des Atheismus wäre diejenige zwischen Positionen, die noch nicht zum Gottesbewusstsein gelangt sind (zum Beispiel der Schamanismus), und denjenigen, welche das Gottesbewusstsein als zu transzendierendes Hindernis betrachten (zum Beispiel der radikale Zen-Buddhismus).

²¹ Vgl. *P. Schmidt-Leukel*, Worum geht es in der Theologie der Religionen?, in: *IKaZ* 25 (1996), 289–297, 293.

Ein sachlicher Fortschritt im Religionsdialog scheint vor allem von inklusivistischen Prämissen erwartbar zu sein, weil der Exklusivismus einen dialogfeindlichen Aspekt aufweist (wozu mit ohnehin unwahren Religionen reden, außer zu strategischen Zwecken – was kein echter Dialog wäre) und der Pluralismus keine inneren Konflikte austragen kann, weil sie apriori nicht zugelassen werden (Prinzip der Gleichwertigkeit: Das Christentum ist eben nur anders, aber nicht besser oder schlechter als zum Beispiel der Parsismus).²² Wenn gegen den Inklusivismus zuweilen argumentiert wird, dass er genauso wie der Exklusivismus einen Religionsdialog auf Augenhöhe unmöglich mache,²³ trifft dies prima facie auf seine klassische religionstheoretische Variante sicherlich insofern zu, als dort die überlegene Wahrheit der jeweils umfassenderen Religion eine partielle Abwertung anderer Standpunkte zu implizieren scheint. Zu fragen ist jedoch, ob diese Gefahr auch im Falle eines selbstkritischen Inklusivismus bestünde, der sich zwar als wahr, aber zugleich fallibel und inhaltlich erweiterbar auffasst.²⁴ Es wird sich in der folgenden Rekonstruktion des cusanischen Modells zeigen, dass es komplexere Formen des Inklusivismus gibt, die zwar keineswegs vor dem erwähnten Problem gefeit sind, bei denen dieses Problem jedoch eine andere Gestalt annimmt, weil hier nicht nur die Autorität einer Religion, sondern zudem diejenige der Vernunft eine zentrale Rolle spielt.

3. Die Idee der „una religio in varietate rituum“ bei Nikolaus von Kues

Nikolaus von Kues (1401–1464) ist nicht nur eine der einflussreichsten Gestalten der Philosophiegeschichte, er ist auch ein Denker, den der friedliche Umgang der Religionen miteinander und die Vision einer praktischen Einheit der Gläubigen im Glauben an den einen Gott²⁵ in besonderem Maße beschäftigt hat. „De pace fidei“²⁶ wurde kurz nach der islamischen Eroberung

²² Die Dialogunfähigkeit des Pluralismus ist ein wichtiger Strang in der Pluralismus-Kritik des Exklusivisten Alister E. McGrath in der Diskussion mit John Hick, der dem durch das Dogma der Inkarnation fundierten christlichen Exklusivismus schlimme Verfehlungen wie zum Beispiel Antisemitismus, Ausbeutung der Dritten Welt und nicht zuletzt einen genuin christlichen Überlegenheitskomplex zuschreibt; vgl. zur Position Hicks J. Hick, Religion: die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 400–404. Vgl. ebenfalls kritisch zu Hick K. v. Stosch, Der Wahrheitsanspruch religiöser Traditionen als Problem interkultureller Philosophie, in: C. Bickmann [u. a.] (Hgg.), Rationalität und Spiritualität, Nordhausen 2009, 203–234, 207–209.

²³ Vgl. v. Stosch, 218–219.

²⁴ Vgl. dazu die Kritik eines solchen Modells bei v. Stosch, 220.

²⁵ Vgl. B. Hanssler, Die Idee der Völkergemeinschaft bei Nikolaus von Kues, in: R. Haubst (Hg.), Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene, Mainz 1971, 190–199, 190; vgl. auch zur „Einung“ als Schlüsselbegriff für die cusanische Denkbewegung J. Stallmach, Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in *De coniecturis* und *De Quaerendo deum*, in: Ders., Suche nach dem Einen, Bonn 1982, 13–45, 22.

²⁶ Vgl. zu Stallmachs Einordnung des Dialogs als für die damalige Zeit untypische und außergewöhnliche Toleranzschrift J. Stallmach, Einheit der Religion – Friede unter den Religionen, in: R. Haubst (Hg.), Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues, Mainz 1984, 61–81, 63.

rung Konstantinopels (1453) geschrieben und muss daher nicht zuletzt als eine auch politische Tat des Cusaners verstanden werden. Tief beeindruckt von diesem einschneidenden Ereignis, dessen universale Bedeutung als Abschluss einer ganzen Geschichtsepoche N. v. Kues sofort erkannte, sah er hier den Anlass zu einem Aufruf an die gesamte Christenheit, zusammenzurücken und alle Meinungsverschiedenheiten zu überwinden, gleichzeitig aber auch das achtungsvolle, brüderliche Gespräch mit den Angehörigen anderer Völker und nichtchristlicher Glaubensüberzeugungen zu suchen. Der Dialog beginnt mit einer religiösen Friedensvision eines Mannes²⁷, der bei einem Besuch Konstantinopels durch die türkische Eroberung der Stadt und die damit verbundene Christenverfolgung tief erschüttert wird. Die Tatsache, dass dieser aggressive Akt aus religiösen, also eigentlich ehrenwerten Beweggründen stattfand, bringt den Mann zu der Überlegung, ob nicht durch eine Konferenz von in religiösen Angelegenheiten gebildeten Männern eine Übereinstimmung in religiösen Fragen und so ein dauerhafter Religionsfrieden auf dieser Basis zu erzielen sei. Cusanus schildert nun, wie sich im hohen Rat der Himmlischen vor Gottes Thron, durch den Mund der Stellvertreter der Völker und Religionen, die Klagen aus dem ganzen Erdkreis häufen. Im Auftrag der Gesandten fleht ein oberster Sprecher, welcher namentlich und in seiner Religionszugehörigkeit nicht benannt wird, im Rahmen einer längeren Ansprache den Allmächtigen an, sich den Völkern in aller Deutlichkeit in seiner Einzigkeit und Einheit zu zeigen, um die religiös motivierten Streitigkeiten und Kriege zwischen den Menschen zu beenden.²⁸ Gott antwortet darauf, er habe dem Menschen den freien Willen gegeben, damit er sich frei in eine Gemeinschaft begeben oder sich auch für Gott entscheiden könne. Darüber hinaus habe er auf Grund der Tatsache, dass die Erkenntnis des Menschen vom Fürsten der Finsternis fehlgeleitet worden sei, zuerst verschiedene Propheten gesandt, damit die Menschen vom Irrtum abgehalten würden, um auf Grund des Misslingens dieses Plans schließlich sogar sein Wort²⁹ zur existenziellen Wahrheitsbezeugung in einen sterblichen Menschen zu verwandeln.³⁰ Mehr könne er nicht tun, um

²⁷ Wahrscheinlich meint Cusanus damit sich selbst; vgl. V. Höfle, *Der philosophische Dialog*, München 2006, 196.

²⁸ Vgl. *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. I, 709–711.

²⁹ Die Bezeichnung Christi als das „Wort“ hat Cusanus in diesem Dialog nicht zufällig häufiger als andere benutzt: Das „Wort“ ist der Name für Jesus Christus im Koran („kalimatun“), sodass schon diese Weise der Benennung des Gottessohnes einen psychologischen und religiösen Effekt bei den Moslems erzielen soll und so eine manuduktorische Funktion erfüllt; vgl. A. Schall, *Die Sichtung des Christlichen im Koran*, in: R. Haubst, *Ökumene*, 76–91, 87 (Diskussionsbeitrag v. R. Haubst); vgl. ebenso das cusanische Vorgehen in der „Sichtung“: *Nikolaus Cusanus*, *Sichtung (Kritik) des Alchoran*; Band I, herausgegeben von E. Döring, Wiesbaden 2005, Kap. XX, 417.

³⁰ Vgl. *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. II, 713–714. Da die Inkarnation Gottes in Jesus Christus als die äußerste für Gott mögliche Maßnahme geschildert wird, stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage, warum Gott dann hunderte Jahre später wieder einen Propheten (Mohammed) schicken sollte, wenn die Bekehrung der Menschen auf diese Weise schon als gescheitert betrach-

einen Frieden unter den Menschen zu fördern. Christus selbst als das fleischgewordene Wort beteiligt sich nun am Gespräch und betont die Ursächlichkeit des freien Menschenwillens für die Pluralität der Gottesvorstellungen und Riten. Daraus schließt er auf die Notwendigkeit einer Überprüfung der Religionen angesichts des Wortes Gottes, damit dessen Botschaft wieder klar aufscheinen könne. Diesen Gedanken stimmt Gott zu, woraufhin alle den Nationen und Sprachen vorstehenden Engel³¹ herbeigerufen werden und diese die verständigsten Männer der Welt vor das fleischgewordene Wort Gottes bringen, damit sie erst mit ihm, sodann mit den von ihm beauftragten Aposteln Petrus und Paulus ein ausführliches Glaubensgespräch führen. Insgesamt treten im Dialog 17 weise Männer auf, wobei besonders der Perser als Vertreter des Nestorianismus³² eine wichtige Rolle spielt, und der Koran beziehungsweise die Araber in vielen Äußerungen mitberücksichtigt werden. Da eine detailgenaue Analyse des Dialogs innerhalb des Rahmens dieser Untersuchung weder möglich noch notwendig ist, wird nun ein kurzer Überblick über die Beiträge der Weisen gegeben, wobei ein besonderes Augenmerk auf dem Anfang des Dialogs liegen wird.

Der die Philosophie liebende Grieche ist der erste Gesprächspartner des fleischgewordenen Wortes. Beide einigen sich schnell auf den Wert der Einheit der Weisheit gegenüber der Zerstreung der Ansichten über sie in der Vielheit der Meinungen³³; gleich zu Beginn steht also schon die Einheit im Mittelpunkt. Anschließend spricht das Wort mit dem Italiener, der die Sinn-Identität von Weisheit und Wort vertritt und so den Boden für die darauf vom Wort behauptete Identität von Weisheit und Gott bereitet.³⁴ Der Araber betont in Berufung auf die Philosophie die Einheit Gottes und leitet damit zu der für das cusanische Denken konstitutiven Argumentation des Wortes in Bezug zur Problematik vom einen Gott und den vielen Göttern über:

Alle, die je mehrere Götter verehrten, setzten voraus, daß es die Gottheit gibt. Zu ihr flehten sie in allen Göttern gleichsam als Teilhaber an ihr. Wie es nämlich ohne das Weißsein nichts Weißes gibt, so gibt es auch nicht ohne die Gottheit die Götter.³⁵

tet wurde. Tatsächlich wird der Begriff der göttlichen Gesandtschaft in Cusanus' Spätschrift „Sichtung des Korans“ von 1460/1461 weitgehend trivialisiert, bevor er auf den Propheten Mohammed angewendet wird; vgl. *ders.*, Sichtung (Kritik) des Alchoran; Band III, herausgegeben von E. Döring, Wiesbaden 2005, Kap. II, 451. Zum apologetischen und polemischen Aspekt dieser Schrift vgl. L. Hagemann/R. Glei, Einleitung, in: *Nicolaus de Cusa*, *Cribratio Alkorani* (Sichtung des Korans); Band 1, Hamburg 1989, VII-XIX, VIII-XI und XIII.

³¹ Vgl. *Nikolaus von Kues*, *Fidei*, Kap. III, 717.

³² Dieses Vorgehen des Cusanus ist besonders vor dem Hintergrund seiner „Sichtung des Korans“ plausibel, da er dort Mohammed als nestorianischen Christen bezeichnet; vgl. R. Haubst, *Friede*, 167 und 190 (Diskussionsbeitrag v. Panikkar).

³³ Vgl. *Nikolaus von Kues*, *Fidei*, Kap. IV, 719.

³⁴ Vgl. *ders.*, *Fidei*, Kap. V, 723. Wenn die Weisheit sowohl mit dem Wort als auch mit Gott identisch ist, so ist das Wort identisch mit Gott. Implizit führt dieser Gedankengang des Dialogs also schon zum Prinzip der Trinität. Exakt diese Reflexionsfigur lässt Cusanus sich zwischen dem Redner und dem Laien in „Idiota de Sapientia“ entwickeln; vgl. *ders.*, *Der Laie über die Weisheit* (*Idiota de Sapientia*), Hamburg 1954, 1. Buch, 59.

³⁵ *Ders.*, *Fidei*, Kap. VI, 725.

Methodisch geht Cusanus auf gleiche Weise wie schon beim Dialog des Wortes mit dem Griechen vor, indem er das Wort durch Reflexion auf das von beiden Gesprächsteilnehmern in ihren unterschiedlichen Positionen Vorausgesetzte einen beiderseits gemeinsamen Einheitspunkt finden lässt.³⁶ Eine bestimmende Grundstruktur des cusanischen Denkens in diesem Dialog ist das Erreichen einer rationalen Übereinstimmung verschiedener Positionen mittels – in modernerer Ausdrucksweise – transzendentaler Argumentation, wobei hinter der Rückführung der Götter auf die eine Gottheit der Primat der Einheit vor der Vielheit steht. Im weiteren Verlauf erwähnt das Wort gegenüber dem Araber die Möglichkeit einer Koexistenz von Vielheit im praktischen Kult und in theoretisch-geistiger Einheit in der Sache, was zugleich auf den inhaltlichen Kern der cusanischen Position bezüglich dieser Frage hinweist.³⁷

Schon aus der Gedankenentwicklung bis zum sechsten Kapitel lassen sich also einige Grundzüge der cusanischen Konzeption einer rationalen Theologie der Religionen gewinnen: Es existiert *eine* Grundgestalt von Religion, weil Gott *einer* ist und es nur *eine* Menschennatur gibt. Die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis ist auf Grund der Vernunft im menschlichen Wesen vorhanden, sodass das Prinzip der einen Religion, der Natur des Menschen zufolge, anthropologisch und metaphysisch fundiert ist. Jede Religion in der empirischen Vielfalt der Religionen spiegelt die eine Religion graduell verschieden von den anderen wider, wobei dieser Grad durch die Natur des jeweiligen Volkes bestimmt wird. Der Inder greift diesen Punkt in seiner Frage nach der Zulässigkeit des Bilderkultes wieder auf³⁸; doch ist die nachfolgende Diskussion über die Dreieinigkeit Gottes weit wichtiger, in der das Wort nach der Benennung des Trinitätsproblems durch den Inder die Unaussprechlichkeit Gottes in seiner Unendlichkeit von seiner dreieinigen Beschaffenheit als Schöpfer unterscheidet. Mit dem

³⁶ Interessanterweise wird diese Methode vom Syrer zu Beginn seines Gesprächs mit Petrus benannt: „Petrus, ich habe zu Beginn gehört, daß die Eintracht auf Grund der Voraussetzungen bei jeder Religionsgruppe erlangt werden könne. Sag' uns nun, wie dies in diesem Punkt wahr gemacht werden soll!“ *Ders.*, Fidei, Kap. XII, 761; vgl. dazu die Ausführungen Kremers: „Die leitende Funktion dieses Grundsatzes wird durch das überaus häufige Vorkommen des Wortes praesupponere beziehungsweise praesuppositum, und zwar zerstreut durch die ganze Schrift hindurch, unterstrichen“: *K. Kremer*, Die Hinführung (Manuductio) von Polytheisten zum Einen, von Juden und Muslimen zum Dreieinen Gott, in: *Haubst*, Friede, 126. Bruno Decker prägte dafür den Begriff der „Präsuppositionsdiagnostik“; vgl. *Haubst*, Friede, 179 und 181.

³⁷ Die von Cusanus hier implizit gemachte Voraussetzung besteht in der Möglichkeit einer Trennung von Innerem und Äußerem, was allerdings nicht selbstverständlich ist; vgl. *M. de Gandillac*, Una religio in rituum varietate, in: *Haubst*, Ökumene, 92–105, 93–94.; vgl. ebenso: *M. de Gandillac*, Das Ziel der una religio in varietate rituum, in: *Haubst*, Friede, 192–213, 203. Hierbei zu bedenken ist, dass es schon beim interkonfessionellen christlichen Dialog als intrareligiösem Prozess zu starken Spannungen bei der Frage nach den adäquaten Riten kommt.

³⁸ Vgl. *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. VII, 729. Hier zeigt sich exemplarisch der cusanische Optimismus, wenn das Wort zuversichtlich von der Wahrscheinlichkeit einer einsichtsvollen Abschaffung des orientalischen Bilderkultes und des damit einhergehenden Polytheismus spricht; vgl. *ders.*, Fidei, Kap. VII, 731; vgl. dazu: *Stallmach*, Einheit, 73.

Postulat der Namenlosigkeit Gottes steht Cusanus in der Tradition der negativen Theologie von Dionysios Areopagita, Proklos, Johannes Eriugena und Meister Eckhart, deren Werke wiederum maßgeblich vom Neuplatonismus Plotins geprägt sind.³⁹ Von der neuplatonischen Henologie ist die cusanische Philosophie unter anderem insofern beeinflusst, als Cusanus den dort entwickelten Gedanken übernimmt, dass die begrifflichen Gegensätze in der All-Einheit zusammenfallen, dass das benannte oberste Eine daher keinen Gegensatz zur Vielheit darstellt. Die Namenlosigkeit des höchsten Einen verdankt sich nicht zuletzt des ihm eigenen Überstiegs über alle endlichen Grenzen und Bestimmungen hinweg, da mit der Bestimmungsmöglichkeit auch die Benennbarkeit entfällt.⁴⁰ Das cusanische „unum“ steht auch, ebenfalls in plotinischer Manier, über den Gegensätzen von Sein und Nicht-Sein sowie von Möglichkeit und Wirklichkeit. Zugleich setzt sich die cusanische Form der Henologie vom Neuplatonismus, abgesehen natürlich von ihrer christlichen Orientierung, insbesondere dahingehend ab, dass Cusanus den Zusammenfall der Gegensätze nicht im sich selbst denkenden Nous, sondern im nicht denkenden Einen selbst verortet.⁴¹ Darüber hinaus ist Cusanus bestrebt, auch den Gegensatz von negativer und affirmativer Theologie zu überwinden. Die negative Theologie (Gott als unaussprechbares Geheimnis) muss demnach in ihrer Relation zur affirmativen Theologie (Gott als Schöpfer beziehungsweise Trinität) gesehen werden und ist nach Cusanus ein valider, jedoch nicht exklusiver Weg, sich dem Göttlichen anzunähern.⁴²

Das Wort charakterisiert im weiteren Dialogverlauf den absolut einfachen Ursprung als Einheit, Gleichheit der Einheit und die Verbindung von Einheit und Gleichheit⁴³ und erweist ihn so als eine dreieinige Struktur. Die Unaussprechlichkeit Gottes in seiner Unendlichkeit führt das Wort – wohl-gemerkt als Grund für die Notwendigkeit – an, ihm weltliche Namen zu

³⁹ Vgl. W. Beierwaltes, *Der verborgene Gott: Cusanus und Dionysius*, Trier 1997; J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, 77; K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973, XI.

⁴⁰ Die cusanische Konzipierung der höchsten Einheit hat im Hinblick auf Relevanz und Struktur unterschiedlicher Formen der Negation zwischen „De docta ignorantia“ und „De conjecturis“ verschiedene Entwicklungsstadien durchlaufen, die hier nicht im Detail referiert werden können; vgl. jedoch dazu: B. Mojsisch, *Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance*, in: *FZThPh* 29 (1982), 344–358.

⁴¹ Vgl. zum cusanischen „unum“ im Unterschied zum plotinischen „hen“: K. Flasch, *Metaphysik*, 253–254. Auch wenn „unum“ im Ausgang vom dionysischen Diktum, Gott sei das unum vor dem unum, grundsätzlich auch von Cusanus als Bezeichnung für das Höchste beziehungsweise Maximum adaptiert wurde, entwickelte er zudem den Begriff des „Nicht-Anderen“ („nonaliud“), um dem Koinzidenzaspekt des Einen besser gerecht werden zu können; vgl. *ders.*, *Metaphysik*, 242.

⁴² Vgl. *Nicolaus de Cusa*, *Die belehrte Unwissenheit (De docta ignorantia)*; Band I, Hamburg 1964, Kap. 24, 97–105 (zur affirmativen Theologie), und Kap. 26, 109–113 (zur negativen Theologie).

⁴³ Vgl. *ders.*, *Fidei*, Kap. VII–VIII, 733–735. Cusanus übernimmt hier mit „unitas“, „aequalitas“ und „conexio“ den trinitarischen Gottesnamen der neuplatonischen Tradition; vgl. *Haubst*, *Ökumene*, 164.

geben.⁴⁴ Auch wenn an dieser Stelle die dreieinige Benennung Gottes gemeint ist, kann man diese Äußerung des Wortes auch auf die Vielheit der Religionen beziehen, die sich primär auf die voneinander abweichenden Gottesbezeichnungen beziehungsweise -vorstellungen zurückführen lässt. Doch selbst wenn die Unerkennbarkeit Gottes außerhalb der Schöpfungsvermittlung die Ursache für die Religionsvielfalt und somit auch für interreligiöse Streitigkeiten sein sollte, ist Cusanus nicht primär an einer bloßen Einigung auf Gottes Namenlosigkeit, sondern an konkreteren Bestimmungen des gesuchten einheitlichen Glaubens interessiert, was sich an den detaillierten Erläuterungen der Trinitätslehre im Dialog des Wortes mit dem Chaldäer zeigt.⁴⁵ Das Wort weist auf die für die Trinitätslehre konstitutive Unterscheidung von Relations- und Wesensdifferenz hin, um die falsche Vorstellung einer Zusammengesetztheit Gottes oder gar den vor allem vom Islam erhobenen Vorwurf des Polytheismus abzuweisen.⁴⁶ Überraschenderweise stimmt daraufhin der Jude dem Prinzip der Dreifaltigkeit als Fruchtbarkeit zu, und das Wort argumentiert bezüglich der islamisch-jüdischen Ablehnung der Trinität, dass auch der islamische und jüdische Gott Schöpferkraft und damit die Struktur der Dreifaltigkeit aufweise. Das Wort will nach dem bereits aufgezeigten Muster aufweisen, dass auch Araber⁴⁷ und Juden die christliche Voraussetzung der triadischen Beschaffenheit des Schöpfergottes teilen. Ebenso geht Petrus im Dialog mit dem Syrer vor, wenn er die Einung von menschlicher und göttlicher Natur als Voraussetzung des Auferstehungsglaubens der Juden und Moslems verdeutlicht⁴⁸ oder wenn er in seinem längeren Monolog über Christus die Himmelfahrt Jesu als Voraussetzung für jegliche Heiligenverehrung nachweist.⁴⁹ In diesen letzten Ausführungen von Petrus wird emphatisch die universale Heilsbe-

⁴⁴ Vgl. *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. VII, 731.

⁴⁵ Vgl. *ders.*, Fidei, Kap. VII-VIII, 733–739.

⁴⁶ Der Chaldäer erwähnt das Problem, das die Araber sowie Anhänger anderer Religionen mit der Vorstellung von einer Vaterschaft Gottes haben, vgl. *ders.*, Fidei, Kap. VIII, 737. Daraufhin relativiert das Wort die unbedingte Geltung der Bezeichnungen von Vater und Sohn; vgl. *ders.*, Fidei, Kap. VIII, 739. Das Prinzip der Dreifaltigkeit steht bei Cusanus insbesondere für die göttliche Fruchtbarkeit und Lebendigkeit, für den schöpferisch-schaffenden Aspekt Gottes, vgl. *ders.*, Fidei, Kap. VIII–IX, 739 und 741. Auch der Mensch als Gottes Geschöpf verfügt über diese Fruchtbarkeit durch seine ontologische Ähnlichkeit mit der Trinität. Diese Ähnlichkeit wiederum ist die ontologische Voraussetzung für einen Aufstieg des Menschen zur trinitarischen Gotteserkenntnis, da dieser nur dadurch für die göttliche Gnade empfänglich sein kann; vgl. *ders.*, *De docta ignorantia* (Die belehrte Unwissenheit); Band III, Hamburg 1977, Kap. 3, 21. Diese triadische Struktur ist nach Cusanus auch für das gesamte Universum prinzipiierend, welches durch Vielheit, Ungleichheit und Trennung bestimmt ist, wobei diese Triade wiederum Einheit, Gleichheit und Verknüpfung voraussetzt; vgl. *ders.*, Fidei, Kap. VII, 731–732; vgl. zudem die triadische Struktur des Universums als dreifaltige Einheit aus Möglichkeit, Wirklichkeit (Notwendigkeit) und Verbindung beider, in: *Ders.*, *De docta ignorantia* (Die belehrte Unwissenheit); Band II, Hamburg 1967, Kap. 7, 53. Die Vielheit ist somit nicht der Gegensatz zur Einheit, sondern ihre Explikation.

⁴⁷ Von islamischer Seite aus kann man sich als Begründung der Falschheit der Trinität zum Beispiel auf Sure 5,117 zurückziehen.

⁴⁸ Vgl. *ders.*, Fidei, Kap. XIII, 763.

⁴⁹ Vgl. *ders.*, Fidei, Kap. XV, 775.

deutung Jesu Christi für den Menschen herausgestellt: Christus war nicht nur Verkünder des Himmelreiches, sondern hat das Reich Gottes in Ewigkeit für alle Menschen erschlossen und damit erst den Boden für eine reale Begegnung von Gott und Mensch durch die göttliche Gnade bereitet.⁵⁰ Somit wird Christus von Petrus in die Mitte des gesamten gottmenschlichen Prozesses gerückt⁵¹ und als Vollender der menschlichen Möglichkeiten aufgefasst.⁵² Nachdem der Deutsche sich gegen allzu irdische Vorstellungen vom ewigen Leben im Islam und die Betonung der Zeitlichkeit im Judentum gewendet hat, tritt im 16. Kapitel Paulus⁵³ auf, der auf die Klage des Tartaren über die verwirrende Vielfalt der religiösen Riten mit einer Relativierung der zeitlichen Verehrungsformen gegenüber der Bedeutung des wahren Glaubens antwortet.⁵⁴ Paulus hebt wie Petrus die fundamentale Heilsrolle Christi hervor: „[...] In ihm erlangten alle Völker den göttlichen Segen“.⁵⁵ Weiterhin fragt der Tartare nach dem Problem der unterschiedlichen Quellen der religiösen Gebote (Moses, Mohammed und Christus), worauf Paulus die Liebe als Grundelement in allen Gesetzen nennt.⁵⁶ Im Gespräch mit dem Armenier wird die Wichtigkeit der Sakramente für das Menschenheil betont, mit dem Böhmen wird das Transsubstantiationsproblem erläutert⁵⁷ und mit dem Engländer schließlich der Status weiterer Sakramente diskutiert. Paulus erklärt am Schluss des Dialogs zusammenfassend, dass die Verehrung des einen Gottes wichtiger als die Verschiedenheit der Riten sei, und erwähnt die Möglichkeit einer gesunden Konkurrenz zwischen den Gottesverehrern bezüglich Intensität und Wahrhaftigkeit der religiösen Hingabe.⁵⁸ Das große Religionsgespräch endet mit der Bestätigung der gelungenen Einigung der Religionen auf die vernünftige Voraussetzung des einen Gottes in den verschiedenen Gebräuchen; die Weisen kehren mit ihrer Einigungsmission wieder zur Erde zurück und sollen sich

⁵⁰ Vgl. *ders.*, Fidei, Kap. XIV, 771.

⁵¹ Diese Tatsache findet ihre Entsprechung in der Zentralität der Christologie innerhalb des cusanischen Denkens; vgl. *G. Heinz-Mohr*, Friede im Glauben. Die Vision des Nikolaus von Kues, in: *Haubst*, Friede, 172.

⁵² Vgl. dazu: *H. Grunewald*, Die Religionsphilosophie des Nikolaus von Kues und die Konzeption einer Religionsphilosophie bei Giordano Bruno, 2. verbesserte Auflage, Hildesheim 1977, 118.

⁵³ Paulus wird zweimal als „Völkerlehrer“ bezeichnet und stellt also eine geistige Autorität dar; vgl. dazu: *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. XVII, 779 und 785.

⁵⁴ Vgl. *ders.*, Fidei, Kap. XVI, 779.

⁵⁵ Vgl. *ders.*, Fidei Kap. XVI, 783; vgl. dazu: *Heinz-Mohr*, Vision, 172–173.

⁵⁶ Vgl. *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. XVI, 785. Der Tartare lässt sich von den Ausführungen des Paulus überzeugen; vgl. *ders.*, Fidei, Kap. XVI, 787.

⁵⁷ Das Schlusswort des Paulus ist bezüglich der Gestaltung des Abendmahls und sogar der Teilnahme daran von großer Toleranz gekennzeichnet: „Es genügt nämlich zum Heil zu glauben und so diese Speise des Lebens zu essen. Darum gibt es kein notwendiges Gesetz bezüglich seiner Austeilung; ob es, wem es und wie oft es dem Volk gegeben werden soll.“ *Ders.*, Fidei, Kap. XVIII, 795; vgl. zur Nachgiebigkeit des Cusaners bezüglich der Einhaltung der Sakramente: *de Gandillac*, *varietate rituum*, 204.

⁵⁸ Vgl. *Nikolaus von Kues*, Fidei, Kap. XIX, 797. Dies ist ein Argument, welches nach unitiv-pluralistischer Manier den Wert der Vielheit in Bezug zur Einheit geltend macht.

in Jerusalem als dem gemeinsamen Zentrum aller versammeln und im Namen aller den einen Glauben annehmen und auf ihm den ewigen Frieden aufbauen, damit der Schöpfer aller, der in Ewigkeit gepriesen sei, in Frieden verherrlicht werde. Amen.⁵⁹

Nach dieser allgemeinen Darstellung der Hauptgesprächsthemen und -argumente des Dialogs werde ich im folgenden Abschnitt diskutieren, ob und wenn ja, inwieweit Cusanus sein tolerantes Vernunftprogramm der einen Religion in den vielen Religionen in „De pace fidei“ seinen eigenen Ansprüchen gemäß verwirklicht hat. Zudem wird zu prüfen sein, welche Vorzüge und Probleme des Dialogs sich aus einer heutigen Perspektive ergeben.

4. Die Struktur des cusanischen Inklusivismus und der aktuelle Dialog der Religionen

Die Analyse des cusanischen Dialogs hat gezeigt, dass Cusanus eine Form des Inklusivismus vertritt: Die christlichen Grundwahrheiten der trinitarischen *einen* Gottesgestalt und der Inkarnation Gottes in Jesus Christus,⁶⁰ wodurch eine ontologische Verbindung zwischen Gott und Mensch gestiftet wurde (ökonomische Trinität) beziehungsweise ewig gestiftet wird (immanente Trinität), beinhalten die religiösen Wahrheiten der anderen Religionen sowie des Heidentums und werden zugleich von allen vorausgesetzt. Folglich umschließt die Wahrheit der christlichen Religion die Wahrheit der anderen Glaubensrichtungen und hat sich als religiös vorrangig erwiesen. Wie in der Dialoganalyse pointiert dargelegt, vollzieht Cusanus eine zuweilen unmittelbar anmutende Identifikation von vernünftigen Wahrheiten und Inhalten des christlichen Glaubens, worin sich seine grundsätzliche Bestrebung zeigt, (Neu-)Platonismus und Christentum zu vereinen. Es handelt sich hier nicht um die klassisch religionstheoretische Form des Inklusivismus, wie sie zu Beginn dieser Studie rekonstruiert wurde, da der von Cusanus angesetzte Maßstab zur Beurteilung der wahren Elemente anderer Religionen nicht das Christentum als *per se* wahre Religion ist. Cusanus vertritt in erster Linie einen an der Vernunft orientierten Inklusivismus, da er im Dialog Vernunftwahrheiten und entsprechenden (zum Beispiel triadischen) Strukturen den höchsten Wert zuerkennt, wohingegen der damit verbundene christliche Inklusivismus daraus resultiert, dass die christlichen Glaubensinhalte und Dogmen die größte Nähe zu den Vernunftwahrheiten aufweisen sollen, das Christentum somit als die vernünftigste Religion gilt.⁶¹ In Bezug auf Cusanus ist zugleich festzuhalten, dass aus

⁵⁹ *Ders.*, *Fidei*, Kap. XIX, 797. Eine interessante Parallele findet sich in der Erzählung des Vaters Pansophius in Solowjows „Drei Gesprächen“, wenn sich am Ende alle Juden und Christen in Jerusalem versammeln, um mit dem vom Himmel herabkommenden Jesus Christus die Regierung des Tausendjährigen Reiches anzutreten; vgl. *W. Solowjow*, *Drei Gespräche*, Hamburg/München 1961, 250.

⁶⁰ Flasch betont zu Recht, dass Cusanus auffallend häufig von der Person Jesu Christi und kaum vom Christentum spricht; vgl. *K. Flasch*, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main 1998, 332–333.

⁶¹ Vgl. *Höste*, *Dialog*, 402.

seinem Ansatz, die Religionen am Maßstab der Vernunft zu messen und die Einheit der Religionen in letzter Instanz über ihre vernünftigen Elemente zu gewinnen, zwar für Cusanus im konkreten Fall folgt, jedoch nicht prinzipiell folgen muss, dass das Christentum die höchste religiöse Wahrheit expliziert.⁶²

Darüber hinaus ist der cusanische Inklusivismus so strukturiert, dass es keine Stufenordnung von Religionen je nach Grad der Wahrheitsexplikation gibt, welche auch in einer Korrelation zu ihrem geschichtlichen Erscheinen steht.⁶³ Der Inklusivismus in „De pace fidei“ setzt vor allem die Trinität in Vielem voraus, woraus sich die alles umfassende Wahrheit der grundlegenden Dogmen des Christentums ergeben soll. Allerdings kommt Cusanus zumindest partiell mittels rationaler Argumentation und nirgends unter Ausübung dogmatischen Zwangs gegenüber der jeweils anderen Religion zu diesem Ergebnis, sodass man ihm durchaus eine wohlwollende Toleranz unterstellen kann.⁶⁴ Immer wieder betont er die cusanische Position repräsentierende Weise die weitgehende Freiheit in den Verehrungsriten. Beachtlich sind auch Cusanus' Kenntnisse vor allem des Korans, die er geschickt für seine Zwecke nutzt.⁶⁵ Zugleich sind nicht alle Argumentationen vom Wort, von Petrus oder auch von Paulus ohne Weiteres nachzuvollziehen, was weniger an der logischen Struktur, sondern vielmehr an der oft stark christlich vorgeprägten Deutung der Gesprächsresultate liegt. So ist es zum Beispiel nachvollziehbar (wenngleich nicht zwingend), wenn Petrus dem Syrer verdeutlicht, dass jeder Auferstehungsglaube eine Einheit von menschlicher und göttlicher Natur präsupponiert; dass jedoch deswegen einzig und allein Jesus Christus die vollkommene gottmenschliche Einheitsmanifestation sein muss, ist daraus nur mit christlichen Prämissen zu deduzieren. Noch weiter geht Cusanus in dieser Hinsicht, wenn er im Dialog neben dem Wort als oberste Weisheit auch noch Petrus und den „Völkerlehrer“ Paulus als spirituelle und intellektuelle Autoritäten auftreten lässt, die den Weisen der anderen Religionen oft auf

⁶² Eine eigens zu erörternde Frage wäre darüber hinaus, inwiefern ein rationaler Religionsdialog stets mit einer (gegebenenfalls sehr subtilen) Spielart des vernünftigen Inklusivismus verbunden sein muss, wenn doch in jedem denkbaren Fall die rationale Schlüssigkeit von Argumenten als oberstes Kriterium und somit auch Einigungsbedingung fungiert.

⁶³ Der Islam zum Beispiel wird trotz seiner ihm zugeschriebenen historischen Funktion von Cusanus als Rückschritt gegenüber der christlichen Offenbarung angesehen; vgl. *de Gandillac, varietate rituum*, 197.

⁶⁴ Insofern bestätigt sich die anfangs erwähnte Einschätzung Stallmachs von „De pace fidei“ als Toleranzschrift. Klibansky weist darauf hin, dass die Wurzeln des Dialogs in der cusanischen Predigt „Fides autem catholica“ zu finden sind, wo noch ein „unus cultus“ gefordert wird; vgl. *ders., varietate rituum*, 205 (Diskussionsbeitrag v. Klibansky).

⁶⁵ So zum Beispiel die Bezeichnung Jesu als das „Wort“ oder die Anknüpfung an die hohe Stellung Jesu im Koran. Eine klassische Stelle ist zum Beispiel Sure 3,46: „Die Engel sprachen ferner: O Maria, Gott verkündet dir das fleischgewordene Wort. Sein Name wird sein Messias Jesus, der Sohn der Maria. Herrlich wird er in dieser und in jeder Welt sein und zu denen gehören, denen des Herrn Nähe gewährt wurde“: Der Koran, übertragen. von L. Ullmann, München 1959, Sure 3,46 (S. 57). Busse weist allerdings darauf hin, dass im Koran nirgends wörtlich steht, dass Jesus der größte aller Propheten sei; vgl. *Haubst, Ökumene*, 186 (Diskussionsbeitrag v. Busse); vgl. ebenso zur Rolle Jesu im Koran: *Ders., Ökumene*, 172–173.

mäeutische Weise (siehe Petrus und Syrer)⁶⁶ das Zugeständnis der Wahrheit des Monotheismus, der Trinität und der Inkarnation entlocken⁶⁷. Hier wird die für den rationalen Religionsdialog geltende Regel verletzt, von einem möglichst neutralen Boden als faire Rahmenbedingung auszugehen, und damit die Leistung des Cusaners geschmälert. Seine Vorgehensweise basiert auf der Übertragung seiner Einheitsphilosophie mit der einen Religion auf die Religionsphilosophie beziehungsweise Theologie der Religionen, wodurch Cusanus zwar zu einem rationalen Aufzeigen christlicher Elemente oder sogar Dogmen im anderen Medium befähigt wird⁶⁸, sich aber kaum ernsthaft, das heißt ohne die Voraussetzung christlicher Prämissen, auf das wirklich Fremde in den anderen Positionen einlässt.⁶⁹ Zu einem tiefergehenden Dialog gehört nicht nur das Finden seiner selbst im Fremden, sondern auch die Möglichkeit des Findens des Fremden in einem selbst⁷⁰ – dieser Punkt ist in „De pace fidei“ nicht vorhanden. Ein weiterer Nachteil des Dialogs ist das Fehlen der Positionen des Buddhismus⁷¹, Brahmanismus (Hinduismus) und des Sufismus, was wahrscheinlich unter anderem in den mangelnden Kenntnissen des Cusaners begründet ist.⁷² Die Methode des Cusaners – das präsuppositionsdiialektische Aufzeigen der gemeinsamen Voraussetzungen durch rationale Argumentation – muss diesen Kritikpunkten gegenüber jedoch als positiv zu Bewahrendes behauptet werden, da sie eine echte Chance auf eine (freilich primär theoretische) Einigung für im Übrigen auch stark voneinander abweichende Positionen bedeuten kann. Die Argumentationsweise des

⁶⁶ Vgl. *Nikolaus von Kues*, *Fidei*, Kap. XII–XIII, 761–765.

⁶⁷ M. de Gandillac sieht auf Grund dessen den Dialog als gescheitert an: Es werde nicht durch offenen und vorurteilslosen Diskurs die *eine* Religion in den Religionen gefunden, sondern vielmehr die Wahrheit der genuin katholischen Dogmen in den anderen Überzeugungen aufgezeigt und diese von jenen damit vereinnahmt; vgl. *de Gandillac*, *varietate rituum*, 202. Die selbstverständliche Bezeichnung von Maria als Mutter Gottes spricht unter anderem für eine Berechtigung dieser Kritik. Trotz allem ist das Urteil de Gandillacs seinerseits einseitig, denn er scheint Cusanus die Überzeugung eines mehr oder weniger unkorrigierbaren Wahrheitsbesitzes zu unterstellen, was jedoch im krassen Gegensatz zu den cusanischen Erörterungen bezüglich der menschlichen Fähigkeit der Wahrheitsfindung steht, wie er sie, explizit an seine Lehre der belehrten Unwissenheit anknüpfend, in „De coniecturis“ dargelegt hat; vgl. *Nicolaus de Cusa*, *Mutmaßungen (De coniecturis)*, 2., verbesserte Auflage, Hamburg 1988, 1. Teil, Kap. I–II, 3–5.

⁶⁸ Die „Sichtung des Korans“ ist dementsprechend nicht ein Kennenlernen des genuin Islamischen, sondern vielmehr ein Analysieren des Korans auf seinen biblischen Gehalt hin; vgl. *Hagemann/Glei*, *Einleitung*, VIII–IX.

⁶⁹ Sicherlich wäre es falsch zu glauben, Cusanus hätte „De pace fidei“ ohne alle missionarischen Impulse verfasst; vgl. *de Gandillac*, *varietate rituum*, 208 (Diskussionsbeitrag v. Stallmach).

⁷⁰ Dieser Prozess schließt keinesfalls eine begründete hierarchische Religionsordnung aus, sondern sollte als erster Schritt zu einer auch psychologisch bedeutsamen Annäherung beitragen. Dabei vorausgesetzt ist natürlich, dass sich zum Beispiel auch buddhistische oder hinduistische Elemente im Christentum finden lassen, was ja gerade dann der Fall sein müsste, wenn im Christentum wirklich alles religiös Bedeutsame enthalten wäre und sich darüber hinaus die beiden anderen Religionen nicht als vollkommen substanzlos erwiesen.

⁷¹ Dieser Mangel macht sich negativ in Bezug auf die Aktualität des Dialogs bemerkbar, da neben dem christlich-hinduistischen vor allem der christlich-buddhistische Dialog seit langem gepflegt wird; vgl. dazu: *J. K. Kadowaki*, *Zen und die Bibel*, Salzburg 1980, 5–6; vgl. ebenso: *H. M. Enomiya-Lassalle*, *Zen unter Christen*, 2. Auflage, Graz/Wien/Köln 1974, 19–21.

⁷² Vgl. *de Gandillac*, *varietate rituum*, 201.

Cusaners ist nicht zuletzt aus psychologischer Perspektive durchdacht, da er auf Grund der eigenen Prämissen von einem Juden oder Heiden, der sich weigert, ein Christ zu werden, behaupten kann, dass dieser Mensch seinen wahren Glauben verrät, da in Christus alle wahre Religion beheimatet ist und in ihm somit auch die Essenzen aller Religionen impliziert sind.⁷³ Abgesehen vom methodischen Aspekt ist zum Beispiel auch die begriffslogische Argumentation, dass eine Pluralität von Göttern die eine Gottheit beziehungsweise den allgemeinen Begriff von Gott präsupponiert, durchaus stichhaltig.⁷⁴ Problematisch bleibt natürlich der formale Charakter dieses Oberbegriffs. Die Schwierigkeit einer weiterführenden Einigung dürfte sich vor allem angesichts der unterschiedlichen materialen Deutungen von „Gottheit“ zeigen. Eine diesbezügliche Kritik kann genau dort ansetzen und darauf verweisen, dass das Konzept einer für jede Rede von Gott vorauszusetzenden Gottheit inhaltlich unterbestimmt ist und zum Beispiel keinen daraus resultierenden Schluss auf die Wahrheit eines konkreten Monotheismus zulässt. Cusanus' Argumentation verweist im Vermittlungsprozess von Monismus und Pluralismus auf eine formale Einheit, die einen allen Dialogteilnehmern gemeinsamen Ausgangspunkt für zukünftige Anschlussdiskussionen darstellen kann. Es ist zugleich zuzugestehen, dass der vergleichsweise abstrakte Einheitspunkt des Gottheitsbegriffs eine prinzipielle Begrenzung vernunftzentrierter Religionsdialoge anzeigt, da sich allgemeingültige rationale Argumente und Begriffe stets durch eine hohe Abstraktheit auszeichnen, weshalb zu fragen ist, nicht nur wie Cusanus, sondern wie man grundsätzlich durch reine Vernunftargumente einen Beweis der Wahrheit zum Beispiel des christlichen Monotheismus im biblischen Verständnis führen können soll.⁷⁵ Je unterschiedlicher die Positionen sind, desto mehr muss vom Konkreten abstrahiert werden, um einen Einheitspunkt finden zu können. Daher kann man mit Cusanus zwar von den vielen Göttern zum Begriff der einen Gottheit gelangen; doch bleibt weitgehend offen, was dieses Resultat für die unterschiedlichen, konkret gelebten Religionen und ihren Einigungsprozess bedeutet.

Über die bloße Konstatierung der strukturellen Relevanz der Präsuppositionsdiagnostik und des Modells des vernunftzentrierten Inklusivismus hinaus kann man das Profil der cusanischen Vorgehensweise nun dahingehend spezifischer bestimmen, dass das Aufzeigen von impliziten Annahmen beim jeweiligen Gesprächspartner den konkreten Weg der Dialogführung darstellt, mit dessen Hilfe Cusanus seinen vernunftzentrierten Inklusivismus systematisch etabliert. Die Reflexion auf unbewusste Präsuppositionen sowie eine entsprechende Auslegung und spekulativ-philosophische Kontext-

⁷³ Vgl. *Flasch*, Nikolaus von Kues, 333.

⁷⁴ Dieses Argument ist nicht nur für das Gespräch mit Polytheisten wichtig, sondern für jeden interreligiösen Dialog, da man auf diese Weise vielleicht am ehesten eine Art minimalen Konsens über die Plausibilität der Annahme *einer* Gottheit erreichen kann.

⁷⁵ Dementsprechend wäre es vorschnell, zu behaupten, Cusanus hätte mit seinem Argument gezeigt, dass alle Dialogteilnehmer de facto an denselben einen Gott glauben.

tualisierung der auf diese Weise gewonnenen Gehalte stellen das substanzielle, da die angestrebte Einheit der Religionen notwendig bedingende Moment des cusanischen Modells dar. Zugleich wird im Zuge der Analyse dieses Ansatzes der ebenfalls vorhandene, allerdings strukturell begründete exklusivistische Zug inklusivistischer Modelle deutlich. In „De pace fidei“ wird die moralische Herausforderung des alltagspraktischen Umgangs mit dem wirklich Fremden als ein sich rationaler Voraussetzungsanalyse Entziehendes insofern ausgeschlossen, als Cusanus vom prinzipiell überlegenen Wert der Einheit gegenüber der Vielheit überzeugt ist. Auch wenn das cusanische Modell zuweilen unitiv-pluralistische Züge aufweist, scheint es die Herausforderung eines radikalen Pluralismus gar nicht erst zuzulassen.

Wenn man nun nach der *praktischen* Bedeutung des Dialogs vor dem Hintergrund des aktuellen Religionsdialogs fragt, so darf trotz der Qualität des Dialogs nicht verkannt werden, dass „De pace fidei“ bei allen attraktiven Momenten in mehreren Hinsichten wohl kaum ein auch heute überzeugendes und vor allem praktisch „wirksames“ Rezept zur Einheitsstiftung unter den Religionen darstellen dürfte. Ähnlich wie bestimmte transzendental-pragmatische, diskursethische oder handlungstheoretische Modelle der zeitgenössischen Philosophie setzt der Dialog des Cusaners ein faktisch zu hohes Maß an nüchterner Vernunftausübung von fast schon idealen (da obendrein in bestimmten Bereichen überdurchschnittlich gebildeten) Gesprächspartnern voraus, um wirklichkeitsnah wirken zu können. Um zu diesem Resultat zu gelangen, muss man keinen besonders elaborierten beziehungsweise überhöhten Anspruch an den Realitätsbezug eines philosophischen Dialogs erheben, sondern einfach nur zur Kenntnis nehmen, dass der Dialog des Cusaners schlichtweg sehr voraussetzungsvoll ist. „De pace fidei“ dürfte letztlich primär für denjenigen Diskursteilnehmer von Belang sein, der zum einen die Bereiche der vernünftig-logischen Argumentation und der Religion samt ihrer nicht zu unterschätzenden Gefühlsdimension keiner strikten Trennung unterzieht, und zum anderen dem Vernunftargument den prinzipiellen Vorrang einräumt. Zwar ist als grundsätzliche Rahmenbedingung einer theoretischen Reflexion auch über praktisch-moralische Sachverhalte nachzuvollziehen, dass ein bestimmtes Maß an Vernunftvermögen und ebenso der entsprechende Wille zu dessen Aktualisierung bei den jeweiligen Akteuren vorausgesetzt werden muss; doch ist der cusanische Dialog von einem Vernunftoptimismus getragen, der sich in der heutigen Zeit gegebenenfalls als Naivität auslegen ließe. Diese Kritik tangiert wohlgerne nicht die spezifischen Geltungsgrundlagen der cusanischen Kernargumente, sehr wohl jedoch ihre grundsätzliche Eignung nicht zuletzt für die Zwecke einer Gesprächsstrukturierung in einem heutigen Diskurskontext.⁷⁶

⁷⁶ Auch für die Zeit des Cusaners selbst ist die Annahme nicht plausibel, dass die durchschnittlichen Dialogteilnehmer (natürlich auch auf christlicher Seite) über die jeweils vorausgesetzten Fähigkeiten und Kenntnisse verfügten.

Abschließend sind vor allem vier problematische Aspekte von „De pace fidei“ zu nennen, wobei es sich bei den ersten drei Punkten um praktische Probleme der erfolgreichen Realisierung eines solchen Dialogs und der Umsetzung seiner Resultate handelt, während der vierte Punkt vor allem in systematischer Hinsicht bedeutsam ist, da in Cusanus' Dialog wichtige inhaltliche Aspekte fehlen, die mit bestimmten religiösen Traditionen verbunden sind:

1. *Das Vertrauen in die Vernunft*: Das große Vertrauen in die Leistungsfähigkeit, Zuverlässigkeit und Breitenwirkung der cusanischen Vernunftargumente, welches man in der philosophiegeschichtlich vielleicht stärksten Ausprägung noch bei Hegels Behandlung religionsphilosophischer Fragen wiederfinden kann, ist im Zuge einer ganzen Reihe sowohl historischer Ereignisse als auch ideengeschichtlicher Veränderungen einer weitverbreiteten Vernunftskepsis gewichen. Zwar hat sich vor allem im Bereich der katholischen Moraltheologie die Idee einer natürlichen Gotteserkenntnis durch Vernunft partiell erhalten; doch haben verschiedene naturwissenschaftlich wie genuin philosophisch motivierte Strömungen dazu beigetragen, dass von einem substanziell verbindlichen Begriff *der Vernunft*⁷⁷ mehr oder weniger deutlich Abstand genommen wird. Freilich bedeutet eine faktisch zunehmende Vernunftskepsis nicht, dass eine solche auch berechtigt ist. Vielmehr muss konstatiert werden, dass belastbare Argumente für eine logisch notwendige Selbstwidersprüchlichkeit (oder mangelnde Aussagekraft) zumindest vieler radikal vernunftskzeptischer Ansätze sprechen, insofern bei diesen skeptischen Unternehmungen auf rationale Geltungsansprüche rekurriert wird, damit jedoch die Autorität der vernünftigen Argumentationsregeln implizit doch wieder anerkannt wird.⁷⁸ Dessen ungeachtet stellt die geschilderte Situation ein praktisches Problem für jeden primär vernunftorientierten Religionsdialog und damit auch für die cusanische Variante dar, da hier nicht rationale Schlüssigkeit, sondern die faktische Akzeptanz der Vernunft als maßgebliches Kriterium für den Erfolg dialogischer Bemühungen entscheidend ist. Wenn Letztere weithin nicht mehr gegeben ist, stellen sich mit einem solchen Dialog verbundene Hoffnungen auf seine zum Beispiel sozial-politische Relevanz als fragwürdig dar.

2. *Die zunehmende Irrelevanz des nichtprivaten Religiösen*: Ebenso wie das Vertrauen in die Vernunft und ihre Bedeutung in signifikantem Maße abgenommen hat, muss man von einer schwindenden Relevanz der Religion vor allem in den westlichen Industrienationen⁷⁹ sprechen. Auch wenn

⁷⁷ Vgl. H. Poser (Hg.), Wandel des Vernunftbegriffs, Freiburg i. Br./München 1981.

⁷⁸ Eine pauschale argumentative Negation der Autorität der Vernunft führt zu performativen Selbstwidersprüchen; vgl. D. Wandschneider, Grundzüge einer Theorie der Dialektik, Stuttgart 1995, 18.

⁷⁹ Immer noch anders stellt sich diese Situation zum Beispiel in Lateinamerika dar; vgl. R. Fornet-Betancourt, Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität, Frankfurt am Main 1997, 188–191; R. Oliveros, Liberación y Teología. Génesis y creci-

von einer simplifizierenden, da monokausalen Rekonstruktion des Befunds eines gleichzeitigen Reputationsverlustes von Vernunft und Religion Abstand zu nehmen ist, käme die abstrakte Negation des geistesgeschichtlichen Zusammenhangs beider Phänomene der Verkennung eines wichtigen Tatbestands gleich. Obwohl zum einen zuzugeben ist, dass religiöse Ideen durchaus noch über einen nicht geringen Einfluss auf weltanschauliche Grundhaltungen in Gesellschaft und Öffentlichkeit auch im als säkular geltenden Westen verfügen, kann doch nicht überzeugend bestritten werden, dass es einen Rückzug des Religiösen in den subjektiver Willkür unterstellten Raum des Privaten gegeben hat, wodurch insbesondere die christliche Religion als objektiv anerkannte und somit konstitutive Legitimationsinstanz von universalen Wahrheitsansprüchen oder auch politischen Ordnungssystemen zumindest weitgehend ausgedient hat.⁸⁰

3. *Das Schwinden der Vorbildfunktion von religiösen Amtsträgern und Philosophen:* Als dritter Aspekt, welcher nochmals die Frage nach dem Wert des Dialogs für die heutige Situation aufgreift, ist dem Dargelegten hinzuzufügen, dass Cusanus zumindest grundsätzlich davon ausgehen konnte, dass ein vernünftiger und demnach möglicherweise zur Vernunftfeindsicht führender Dialog mit einzelnen Würdenträgern der verschiedenen Religionen immerhin mittelbare Auswirkungen auf das Verhalten, wenn nicht sogar die Geisteshaltung der ihnen jeweils unterstehenden Religionsanhänger, zur Folge haben würde. Während dies heute vielleicht auf bestimmte Bereiche der islamischen Welt zutreffen mag, ist es in einem nennenswerten Maße jedoch kaum noch innerhalb der christlichen Tradition anzunehmen:

Was dargestellt wurde, ist ein ideales Modell, kein reales Gespräch in Raum und Zeit. Freilich fragt sich der Leser, wie ein solches gelingen könne, wenn die Autorität des Wortes Petrus' und Paulus' nicht mehr vorausgesetzt werde.⁸¹

4. *Das Fehlen des asiatischen Anti-Essenzialismus:* Zudem muss kurz das bereits angesprochene Fehlen des Buddhismus sowie des Hinduismus und damit beider Kernreligionen des asiatischen Raums reflektiert werden. Zwar spricht die cusanische Auseinandersetzung mit dem Islam zumindest grundsätzlich⁸² für einen inhaltlichen Aktualitätsbezug des Dialogs; doch scheint die sich derzeit intensiv vollziehende Begegnung der westlichen Industrienationen mit Asien unter verschiedenen Auspizien mindestens so bedeutsam zu sein wie diejenige mit der islamischen Kultur. Die fehlende

miento de una reflexión, Lima 1977; *Equipo Seladoc* (Hg.), Panorama de la teología latinoamericana (Bände I–IV), Salamanca 1975–1984.

⁸⁰ Vgl. dazu die historisch und sozialphilosophisch orientierte Darstellung bei Horster, in: D. Horster, Was soll ich tun?, Leipzig 2004, 18–20.

⁸¹ Höfle, Dialog, 197.

⁸² Hier liegt die Betonung auf „grundsätzlich“, denn im Detail dürfte die rational ausgerichtete Diskussionsführung des Cusaners im Kontext des heutigen Selbstbildes des Islam, welches sich in vielen Aspekten von demjenigen des 14./15. Jahrhunderts unterscheidet, mit nur geringer Wahrscheinlichkeit auf offene Ohren treffen.

Berücksichtigung des asiatischen Gesprächspartners erweist sich in mindestens zwei grundlegenden Hinsichten als Versäumnis. Erstens entfallen die klassisch buddhistischen, explizit anti-essenzialistischen Argumente gegen die Substantialität der Seele oder gegen die Personalität als höchste geistige Seinsweise⁸³, wodurch die sich im Dialog ereignende Übereinkunft bezüglich des Monotheismus bedeutend erleichtert wird. Zweitens wird der Dialog seinem Anspruch nicht gerecht, alle relevanten Religionen zu berücksichtigen, da der Buddhismus eine integrative Wirkung auf süd-, ost- und südostasiatische Kulturen gleichermaßen ausübt und damit „wirtschaftlich und kulturell eine der dynamischsten Regionen der Erde“⁸⁴ beeinflusst. Die Berücksichtigung zum Beispiel des Mahayana-Buddhismus hätte die christlichen Autoritäten des Dialogs unter anderem mit der Idee des Nirvana konfrontiert, das von christlicher beziehungsweise westlicher Seite noch im 19. Jahrhundert (im Anschluss an die hinduistische Buddhismus-Kritik Sankaras im 8. Jhd. n. Chr.) primär als *nihil negativum*, als verneinende, rein destruktive Auslöschung aller Personalität gedeutet und weitgehend abgelehnt wurde.⁸⁵ Hier bestünde insofern ein Konfliktpotenzial, als Anhänger sowohl der Madhjamika- als auch der Yogacara-Schule⁸⁶ zwar einem nicht-personalen Gottheitsbegriff zustimmen könnten, nicht jedoch den Elementen der affirmativen Theologie des Cusanus wie zum Beispiel der Vorstellung von Gott als trinitarischer Schöpfer. Auch wenn Cusanus auf Jesu Himmelfahrt als Bedingung jeder Heiligenverehrung verweist, gibt es aus der Sicht zahlreicher buddhistischer Schulen keinen Grund, darin ein Argument für die Akzeptanz der Himmelfahrt zu sehen. Dies ist auch deswegen problematisch, weil Cusanus Jesu Himmelfahrt als Bedingung für göttliche Gnadenakte auffasst.⁸⁷ Wenn man schließlich die Reinkarnationslehre berücksichtigt, welche die Idee nicht der Wiedergeburt von Personen, sondern vielmehr von Eigenschaftskonfigurationen ohne individuellen Wesenskern impliziert, ist unklar, mit welcher Voraussetzungsanalyse Cusanus an dieser Stelle operieren sollte, um darin das christliche Konzept der gnadenbedürftigen Seele zu finden, die das eine ihr von Gott geschenkte Leben gottgefällig gestalten sollte.⁸⁸

⁸³ Es versteht sich von selbst, dass damit nur ein letztlich allgemeiner und daher notwendigerweise unzureichend differenzierter Charakterzug genuin buddhistischen Denkens benannt ist; doch stellt die Frage nach dem subjekttheoretischen Anti-Essenzialismus in den verschiedenen Formen des Buddhismus eine Aufgabe dar, die hier nicht en detail bewältigt werden kann.

⁸⁴ M. v. Brück/W. Lai, *Buddhismus und Christentum*, 2. Auflage, München 2000, 24.

⁸⁵ Vgl. v. Brück/Lai, *Buddhismus*, 431.

⁸⁶ Dies sind die beiden Hauptströmungen des Mahayana-Buddhismus.

⁸⁷ Die Abhängigkeit des Menschen von ebendieser göttlichen Gnade im Kontext seines Heils ist ein weiterer Punkt, der in dieser Form nicht ohne Weiteres in den Hauptmodellen des Buddhismus zu finden ist, da diese primär die eigenen Anstrengungen des auf sich gestellten Menschen fokussieren.

⁸⁸ Vgl. darüber hinaus zu Buddhismus und Cusanus R. *Haubst*, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster 1991, 110–115.

Zwar ist auch das Fehlen eines hinduistischen Vertreters ein Mangel des Dialogs – dies allein schon auf Grund der ungenutzten Möglichkeiten des Aufweises von möglichen strukturellen Parallelen zwischen christlicher Trinität und den hinduistischen Trimurti/Saccidananda-Konzepten⁸⁹ –, doch ist gerade aus heutiger Perspektive der Buddhismus als Gesprächspartner von eminenter Bedeutung, da er nicht zuletzt als Resultat durchaus aufklärerischer Bemühungen im historischen Kontext einer ursprünglich hinduistischen Frömmigkeit verstanden werden muss und auf Grund seines vergleichsweise hohen Abstraktionsgrades einen fruchtbaren Boden für auch religionskritische Reflexionen⁹⁰ bereitstellen kann.

Den genannten Schwachstellen stehen jedoch auch nicht zu unterschätzende Stärken des cusanischen Inklusivismus gegenüber:

1. *Die Methode der Präsuppositionsreflexion*: Positiv festzuhalten bleibt die zumindest in ihrer Grundidee (nicht unbedingt immer in der cusanischen Ausführung) wertvolle Methode der Präsuppositionsdiagnostik, die als diskursive Prozedur zur rational nachvollziehbaren Annäherung von prima facie vollkommen unterschiedlichen Positionen fungieren kann. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint der Cusaner sogar recht modern (da transzendentalen Argumentationsstrategien gegenüber affin) zu verfahren und ist in argumentationstheoretischer Hinsicht partiell durchaus anschlussfähig. Begrenzt wird der Nutzen dieser Reflexionsform in aktuellen Religionsdialogen nur durch eine zu starke Identifizierung von Vernunft und religiöser Dogmatik sowie die Hoffnung, durch den Aufweis gemeinsamer transzendental-formaler Grundannahmen einen hinreichenden psychologischen Effekt bei den Dialogpartnern erzielen zu können.

2. *Die neuplatonischen Grundlagen des Dialogs*: Zwar besteht ein berechtigter Kritikpunkt im häufigen Ausgehen des Cusaners von rein christlichen Prämissen, doch muss andererseits eine weitgehende Offenheit gegenüber der letztgültigen Bezeichnung Gottes beziehungsweise des Höchsten konstatiert werden, die sich nicht zuletzt den neuplatonischen Wurzeln des cusanischen Denkens verdankt: Wenn der Inder die Unaussprechlichkeit Gottes als Argument gegen eine begrifflich definitiv fixierbare Trinitätslehre anführt, antwortet das Wort insofern zustimmend, als sich die Notwendigkeit der Benennung Gottes eben seiner an sich bestehenden Unbegrifflich-

⁸⁹ Vgl. *M. v. Brück*, *Einheit der Wirklichkeit*, München 1986, 94 und 123.

⁹⁰ Die prinzipielle Zulässigkeit von auch religionskritischem Denken würde insofern eine Annäherung von Christentum und Buddhismus erleichtern, als das moderne Christentum speziell in Europa nicht ohne die Aufklärungsbewegung denkbar ist, welche bekanntlich für damalige Verhältnisse neue, da radikale Formen der Kritik an religiösen Lehren und klerikalen Würdenträgern ermöglichte. Freilich ist umgekehrt die Aufklärung allein schon insofern durch das Christentum bedingt, als die Idee universaler Geltung moralischer Forderungen durch das Christentum in unsere Kultur gelangt ist; vgl. *K.-O. Apel*, *Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie*, in: *Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen* (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik*, Studienbegleitbrief 2, Weinheim/Basel 1980, 11–43, 40.

keit und Unbenennbarkeit verdanke. Mit diesem impliziten Fixpunkt im neuplatonischen „hen“ beziehungsweise cusanischem „unum“ ist grundsätzlich eine fruchtbare Dialogoption nicht nur mit aktuellen Formen postmoderner Annäherungen an das Religiöse beziehungsweise Mystische (zum Beispiel bei Bataille und Derrida) gegeben. Auch angesichts der Absenz der wichtigsten Formen des Buddhismus im Dialog muss man festhalten, dass der Cusaner an diesem Punkt das bereits vorhandene Potenzial seines Dialogs keineswegs vollkommen ausschöpft. Vielmehr kann man erwarten, dass das „neuplatonische Schlupfloch“ aus dem christlich geprägten Rahmen des Dialogs eine echte Chance bietet, um einen konstruktiven Diskurs zum Beispiel mit der indischen Vedanta-Lehre oder dem Madhjamika-Buddhismus zu befördern, wenn nicht sogar erst zu ermöglichen. Hier könnte man, und dies ist die positive Kehrseite der zuvor als für Cusanus partiell problematisch erwiesenen buddhistischen Lehren, an die Einsicht anschließen, dass nur durch Kontemplation und rationales, analytisches Denken eine Transzendierung der Erscheinungswelt (des Vielen) hin zur letzten Wirklichkeit (des Einen) möglich ist. Gerade vor dem Hintergrund der an Wittgenstein angelehnten Nagarjuna-Interpretation von F. Streng⁹¹ gäbe es, der von Cusanus' spekulativ-metaphysischem Zugang abweichenden Reflexionsmethode zum Trotz, eine interessante Dialogperspektive, weil weder Nagarjuna noch Cusanus eine unmittelbare mystische Einsicht als Negation rationalen Denkens propagieren. Dagegen sind beide zu zeigen bestrebt, dass eine konsequente Sprachanalyse (Nagarjuna) beziehungsweise eine konsequent reflektierende Vernunft (Cusanus) *folgerichtig* zur Durchbrechung der durch Sprache und Vernunft gegebenen Grenzen führen. Neben der transzendentalen Präsuppositionsreflexion muss diese strukturell bedingte Offenheit gegenüber alternativen Bezeichnungen des letztlich Unausprechlichen zudem ebenfalls als durchaus modernes Moment des Dialogs benannt werden, da zumindest die Mehrheit der nachkantischen Religionsphilosophien von der Idee epistemologisch abgesicherter Aussagen über Gott Abstand nehmen.⁹²

3. *Die Offenheit für die Erfahrungsdimension:* Im Anschluss an den soeben genannten Aspekt ist ein Vertreter des cusanischen Inklusivismus dazu in der Lage, verschiedenartigen Formen der religiösen Erfahrung einen Sinn abzugewinnen. Auf Grund der ihm inhärenten, hierarchisch geordneten Pluralität von religionsphilosophisch zentralen Reflexionsebenen ist er zum Beispiel sowohl mit gegenständlichen Formen der Gottesmystik (Gott als Schöpfergott der ökonomischen Trinität) als auch mit Ansätzen zur unge-

⁹¹ Vgl. F. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville 1967.

⁹² Dieser Aspekt scheint mir ebenfalls eine rezeptionspsychologische Stärke des nicht zuletzt an Aspekte der Philosophie Schellings und Franz von Baaders anschließenden Ansatzes von Koslowski zu sein, auch wenn hier explizit neuplatonische Momente hinter den Begriff der Offenbarung zurücktreten; vgl. *Koslowski*, *Philosophie der Weltreligionen*.

genständlichen Leerheits- oder Nichts-Mystik (Gott als unaussprechliches Überseiendes) kompatibel, auch wenn Cusanus selbst in „De pace fidei“ stark auf die Vernünftigkeit von Argumenten und weniger auf miteinander vergleichbare Erfahrungen in den Weltreligionen abhebt. Hierin unterscheidet sich sein Ansatz zum Beispiel von Michael von Brücks Konzentration auf religiöse Symbole als „Treffpunkt verschiedener Erfahrungssubjekte“⁹³. Während in von Brücks dialogischer Theologie der Boden der wechselseitigen Begegnung durch symbolisch vermittelte existenzielle Betroffenheit bereitet werden soll, lebt das cusanische Denken – unabhängig von aller zuzugestehenden Sedimentierung religiöser Erfahrung – primär von spekulativer Reflexion. Dennoch bleibt an dieser Stelle zu konstatieren: Das cusanische Grundprinzip der „coincidentia oppositorum“ aus der „Docta ignorantia“ bezeichnet nicht nur die spekulative Transgression gegensätzlicher Begriffsbestimmungen ins begrifflich Nichtbestimmte, sondern fungiert ebenso als Anzeige einer mit dieser begrifflich vermittelten Erkenntnis verbundenen Erfahrungsdimension.⁹⁴ Diese stellt nicht das alleinige Proprium der abendländischen Tradition der negativen Theologie dar, sondern kann zumindest hinsichtlich der Absenz herkömmlicher Objektreferenz und der nichtdualistischen Aufhebung vor allem des alltagspsychologisch fundierten Glaubens an die „Festigkeit“ unserer begrifflichen Gegensatzpaare auch in nichtchristlichen Traditionen gefunden werden. Die cusanische Doppelaspektivitätslehre von der höchsten Gottesidee ist somit zum einen in einem spekulativ-trinitarischen Sinne christlich, zum anderen eröffnet ihre Fundierung durch das schlechthin unsagbare Eine einen Diskussionshorizont auch abseits der westlichen kataphatischen Theologie, der sicherlich nicht alle möglichen Formen nicht-gegenständlicher Erfahrung, wohl jedoch die elaborierteren Modelle der Hochreligionen mit einbeziehen kann.

5. Fazit

Ein abschließendes und zugleich ausgewogenes Fazit muss hinsichtlich der Vielfalt der historischen und systematischen Aspekte des Dialogs ambivalent ausfallen. Als problematisch erweist sich in historischer Perspektive der Umstand, dass Cusanus in einigen wichtigen Punkten von anderen Voraussetzungen ausgehen musste, als sie heute anzutreffen sind. Systematisch muss zudem zugegeben werden, dass Cusanus die allein an der Vernunft postulierte Orientierung nicht wirklich streng einhält, sondern immer wieder christliche Prämissen mit reinen Vernunftargumenten vermischt und dadurch den Eindruck nicht ausräumen kann, dass eigentlich gar nicht ernsthaft zur Debatte stünde, ob und, wenn ja, inwiefern das

⁹³ v. Brück, Einheit, 18.

⁹⁴ Vgl. zu einer anspruchsvollen Adaptierung dieses cusanischen Konzepts in der russischen Religionsphilosophie S. L. Frank, Das Unergründliche, Freiburg i. Br./München 1995.

Christentum mit den ewigen Vernunftwahrheiten konvergiere. Ein Vertreter des cusanischen Inklusivismus in heutiger Zeit wäre gut beraten, auch hinsichtlich der Überzeugung von der Vernünftigkeit eigener religiöser Überzeugungen (soweit vorhanden) eine gewisse Zurückhaltung zu üben und den zugegebenermaßen schwierigen Versuch zu unternehmen, das vermeintlich oder tatsächlich Fremde in anderen Religionen nicht schon allein deshalb weniger zu (be)achten, weil es bestimmten rationalen Standards nicht – vielleicht *noch* nicht – genügt.⁹⁵ Sicherlich wäre es inkonsequent, einen interreligiösen Dialog auf der einen Seite mit vernünftigen Argumenten zu führen und auf der anderen Seite die entsprechenden Resultate als unverbindlich einzustufen. Die hier angeratene Zurückhaltung bezüglich der Herabstufung anderer Religionen im Falle ihrer vergleichsweise geringen Vernünftigkeit ist dementsprechend nicht als irrationale Selbstrelativierung zu verstehen. Im Gegenteil: Gerade dann, wenn das Ziel verfolgt wird, eine rationale Diskussion zwischen sehr unterschiedlichen Dialogpartnern konstruktiv zu gestalten, ist eine gewisse Selbstbegrenzung der Ansprüche der Vernunft vernünftig. Die Akzeptanz dieser These steht dabei nicht im Widerspruch zu einem Festhalten an besagten Maßstäben, wenn die Einschätzung der rationalen Nachvollziehbarkeit der fundamentalen Lehren einer Religion zur Diskussion steht. „De pace fidei“ hat nun offenbar nicht zum primären Ziel, andere Religionen nur besser zu verstehen – zu diesem Zweck hätte es ausgereicht, die jeweiligen Religionsvertreter einfach entsprechende Auskünfte geben und Verständnisfragen beantworten zu lassen. In dieser Hinsicht ist es gerechtfertigt, sich ganz auf die Frage nach den vernünftigen Aspekten der Religionen zu kaprizieren. Was jedoch im Dialog des Cusaners fehlt, sind hermeneutisch orientierte Dialoganteile, in denen eine authentische Offenheit der christlichen Dialogpartner für das Fremde zu Tage tritt, was prima facie weder mit der christlichen Dogmatik noch mit den Wahrheiten der spekulativen Vernunft zusammenfällt. In diesem Zusammenhang bestünde die Gelegenheit zur Ausübung von Vernunft im Sinne des aufmerksamen *Vernehmens*, welches zwar nicht selbst rational beurteilt, jedoch einer solchen Beurteilung durchaus zuträglich ist.

In positiver Hinsicht bleibt zu betonen, dass dieser Dialog trotz aller berechtigten Kritik einen auch für die heutige Diskussion fruchtbaren Beitrag zum Dialog der Religionen darstellen kann. Zum einen wendet er mit dem Verfahren des Aufweises gemeinsamer Prämissen eine Argumentationsmethode an, welche auch unabhängig vom cusanischen Ziel der Vernunfteinheit aller Hochreligionen bedenkenswert ist und nicht notwendig mit spekulati-

⁹⁵ Diesbezüglich ist festzustellen, dass sich der cusanische Religionsdialog dadurch auszeichnet, dass bei Nikolaus von Kues theoretisch-spekulative Argumente eine vergleichsweise große Relevanz besitzen. Der aktuelle Religionsdialog sowie entsprechende theoretische Modelle setzen dagegen häufig bei moralphilosophischen oder phänomenologischen Gesichtspunkten an, was nicht zuletzt durch die spätestens seit Kant weithin geteilte Skepsis gegenüber Modellen klassisch-metaphysischer Religionsphilosophie motiviert sein dürfte.

ven Überlegungen verbunden sein muss; zum anderen erinnert er daran, dass Religion nicht nur als mehr oder weniger kontingente Privatangelegenheit betrachtet werden muss, sondern darüber hinaus als mit dem Bereich sachlicher und daher auch intersubjektiv thematisierbarer Wahrheitsfragen verbunden aufgefasst werden kann. Als vielleicht überraschend hat sich die Modernität dieses Dialogs nicht zuletzt durch seinen neuplatonischen Hintergrund erwiesen: Anstelle eines Austauschs von abstrakten Lehrinhalten bietet sich hier über das begrifflich Wohlbestimmte hinaus die Möglichkeit zur zwar rationalen, jedoch nicht dogmatisch beschränkten Verständigung über das, was meist jenseits sowohl der klassischen Schultheologie als auch Universitätsphilosophie bleiben muss und dennoch eine existenzielle Bedeutung besitzen kann.