Das Religionsgespräch und seine Gründe : Randbemerkungen zur Rezeption eines literarischen Genres

Autor(en): **Schick, Stefan**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **60 (2013)**

Heft 2

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761002

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

STEFAN SCHICK

Das Religionsgespräch und seine Gründe. Randbemerkungen zur Rezeption eines literarischen Genres*

Literarisch inszenierten mittelalterlichen Religionsgesprächen wie Abaelards *Collationes*, Ramon Llulls *Disputatio* oder *De pace fidei* von Nikolaus von Kues wird in der jüngeren Forschung eine erhöhte Aufmerksamkeit zuteil.[1] Dabei gehört es fast schon zum guten Ton, sich kritisch gegenüber der Darstellung der anderen Religionen und dem Wahrheitsanspruch der eigenen Religion in diesen fiktiven Dialogen zu äußern. Als kritischer Referenzpunkt gilt zumeist die Religionsphilosophie der Aufklärung, in deren Pathos der Anerkennung anderer Religionen sich ein neues Ethos zeige, dessen Entwicklung bestenfalls mit dem Mittelalter anhebe, sich jedoch erst in ihr vollende. Hierzu sollen in den folgenden Ausführungen einige kritische Marginalien vorgebracht werden. Dazu wird anhand eines Vergleichs literarisch inszenierter Religionsgespräche im Mittelalter mit der Religionsphilosophie deutscher Aufklärer untersucht, wodurch sich in diesen Diskussionen Gründe überhaupt als objektive Gründe auszeichnen können.

I.

Religiöse Dispute, sofern sie den Anspruch erheben, auf Rationalität zu rekurrieren, stehen mindestens in einer zweifachen Beziehung zur Objektivität von Gründen: einerseits sollen die Offenbarungsgehalte oder religiösen Praktiken rational begründet werden, andererseits bedarf die Geltungskraft und Verbindlichkeit rationaler Gründe gegenüber der Offenbarung als einer eigenen Quelle von Gründen selbst einer Legitimation, die jedoch wiederum nur begründend erfolgen könnte.

* Die Ergebnisse dieses Beitrages verdanken sich in weiten Teilen einem durch den DAAD geförderten Forschungsaufenthalt an der University of Toronto.

[1] Vgl. etwa LUTZ-BACHMANN, Matthias/FIDORA, Alexander (Hgg.): *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*. Darmstadt: WBG 2004; LOHR, Charles (Hg.): *Anstöße zu einem Dialog der Religionen. Thomas von Aquin – Ramon Llull – Nikolaus von Kues*. Freiburg i.Br.: Kath. Akad. 1997; LEWIS, Bernard/NIEWÖHNER, Friedrich (Hgg.): *Religionsgespräche im Mittelalter*. Wiesbaden: Harrassowitz 1992. Zur Dialogform im Mittelalter vgl. u.a. HARTMANN, Carmen Cardelle de: *Lateinische Dialoge 1200–1400:* Literaturhistorische Studie und Repertorium. Leiden: Brill 2007 und POLO DE BEAULIEU, Marie Anne: *Formes dialoguées dans la littérature exemplaire du Moyen Âge*. Paris: Honoré Champion 2012.

Das besondere Problem religiöser Überzeugungen ist dabei ein Doppeltes: Erstens stehen gerade bei ihnen Gründe unter dem Vorbehalt, nur mehr schlechte als rechte nachträgliche Plausibilisierungen der eigenen Vorurteile zu sein. Dies gilt in gleichem Maß für die Begründungen christlicher Glaubensdogmen bei Ramon Llull und Nikolaus von Kues wie auch für die rationale Deduktion der Existenz, Offenbarung, religiösen Praxis und Lebensgeschichte des Siegels der Propheten bei Ibn an-Nafīs[2] oder die philosophische Begründung der Prophetie und schariarechtlicher Bestimmungen bei Avicenna.[3] In jedem Fall scheint hier Hegels Diktum zu gelten, dass ein trockenes Versichern immer nur so viel gilt als das andere.[4] Im schlimmsten Fall wird der Rationalitätsbegriff zur bloßen Äquivokation.[5] Zweitens ist es ganz grundsätzlich fraglich, ob hier Vernunftgründe für denjenigen, für oder gegen den sie vorgebracht werden, zwingende Geltung beanspruchen können. Denn es steht nicht von vornherein fest, welche Verbindlichkeit logische Gründe oder Argumente gegenüber dem religiösen Bewusstsein haben können, da a priori ja noch nicht einmal feststeht, ob Gott überhaupt an das Widerspruchsprinzip, immerhin das sicherste aller Prinzipien,[6] gebunden ist.

Zur Klärung dieser Frage beschränken sich die folgenden Überlegungen auf die Auseinandersetzung christlicher Denker mit dem Islam, die, was die philosophische Herausforderung in Bezug auf das Verhältnis von Rationalität und Offenbarung betrifft, aus christlicher Perspektive am problematischsten war. Denn in der Auseinandersetzung mit den Häretikern und Juden konnten die christlichen Autoren sich auf eine gemeinsame Schrift beziehen und so vornehmlich über deren rechte Auslegung streiten. Da die Muslime die Heiligen Schriften der Christen zumindest in ihrer vorliegenden Form aber gar nicht anerkannten, da sie ihnen als Entstellung (*taḥrīf*) der ursprünglichen jesuanischen Botschaft galt,[7] gab es hier nur die Möglichkeit, auf eine allen gemeinsame Rationalität zu rekurrieren.[8] Anders als

[2] Vgl. IBN AN-NAFĪS: The Theologus Autodidactus. Edited with an introduction, translation, and notes by Max Meyerhof and Joseph Schacht. Oxford: Clarendon Press 1968, 44–63.

[3] Vgl. AVICENNA: *The Metaphysics of The Healing*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University 2005, 362–374.

[4] Vgl. HEGEL, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. Hg. v. BONSIEPEN, Wolfgang/HEEDE, Reinhard (= Gesammelte Werke 9). Hamburg: Meiner 1980, 55.

[5] Dies zeigt sich etwa bei VON KÜGELGEN, Anke: *Muslimische Theologen und Philosophen im Wett- und Widerstreit um die Ratio – Ein Thesenpapier zum Diktum der „Vernunftreligion" Islam im 11.–14. Jahrhundert*, in: Asiatische Studien 64 (2010) 601–648.

[6] Vgl. ARISTOTELES: *Met* 1005 b 23f.

[7] Der Vorwurf der Entstellung bezieht sich im Koran allerdings vornehmlich auf die Juden und deren Verfälschung ihrer ursprünglichen Offenbarung. (2:75; 4:46; 5:13)

[8] Dies macht etwa THOMAS V. AQUIN deutlich: „quia quidam eorum, ut Mahumetistae et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere,

bloße Heiden verweigerten die Muslime aber nicht nur dem Alten und dem Neuen Testament die zumindest vollständige Anerkennung, sondern beanspruchten außerdem die Wahrheit einer eigenen Heiligen Schrift, die die der anderen zugleich enthielt und übertraf. Dieser Zusammenhang macht die Auseinandersetzung auf christlicher Seite so intrikat.

Die Beschränkung auf christliche Autoren gründet hingegen zunächst einmal darin, dass diese rein quantitativ die meisten literarischen Religionsdialoge produzierten. Gibt es auf jüdischer Seite immerhin noch Schriften wie Jehuda ha-Levis *Sefer ha-Kusari* und im weiter gefassten Sinne noch Ibn Kammūnas *Untersuchung über die drei Religionen*, so ist auf muslimischer Seite das literarische Genre des Religionsgespräches dagegen so gut wie überhaupt nicht existent.[9] Über die Gründe lässt sich hier natürlich nur spekulieren, am wahrscheinlichsten ist aber doch das für Christen zutiefst problematische Partikularitätsbewusstsein,[10] das weder für die Juden noch für die Muslime in gleichem Maße erst einmal philosophisch bewältigt werden musste. Denn das Judentum verstand sich nicht als universalistisch, für die Muslime hingegen war ihr Verhältnis zu Christen- und Judentum bereits geklärt. Ihre Wahrheit lag für den Islam außerhalb von selbigen.[11]

War etwa vor allem die dominikanische Missionsbewegung zumindest der äußere Anlass einiger Schriften des Genres Religionsgespräch, so gab es auf muslimischer Seite kein gleichermaßen ausgeprägtes missionarisches Interesse: im Vordergrund stand zunächst einmal die Etablierung islamischer Herrschaft, die die Tolerierung christlicher und jüdischer Gläubiger von Anfang an nicht ausschloss, deren Bekehrung zwar durchaus wünschenswert, aber nicht unmittelbar erforderlich war.[12]

cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est." (*Summa contra Gentiles* I, 2. Editio Leonina [= Opera Omnia 13]. Rom 1918, 6.)

9 Zwei Ausnahmen bestätigen diese Regel: ein muslimisch-sabäischer Disput in Šhahrastānīs *Kitāb al-Milal wa an-Nihal* und Ibn ar-Rāwandīs *Kitāb az-zumurrud* (ediert und übersetzt in: KRAUS, Paul: *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das Kitab az-zumurrud des Ibn ar-Rawandi*, in: Rivista degli Studi Orientali 14 (1934) 93–129). In letzterem kritisieren Brahmanen das prophetische Unternehmen Muhammads, wobei, da der Text nur in einer Polemik gegen den Autor erhalten ist, unklar ist, ob ar-Rāwandī hierbei nicht den Brahmanen eigene Argumente in den Mund legt oder er häretische Argumente seines Lehrers Abū ʻĪsā al-Warrāq wiedergibt und diese eigentlich widerlegen möchte. (Vgl. dazu u.a.: VAN ESS, Josef: *Ibn ar-Rewandi, or the* Making of an Image, in: Al-Abhath 28 (1978–1979) 5–26.)

10 Vgl. etwa BACON, Roger: *Un fragment inédit de L'opus tertium*. Précédé d'une étude sur ce fragment par Pierre Duhem. Quaracchi: Coll. S. Bonaventurae 1909, 165.

11 „In seinen Augen haben die Juden und die Christen die ihnen überlieferten Texte der Offenbarung verfälscht. Die Offenbarung zeigt sich in ihrer ganzen Reinheit nur im *Koran*. Daraus folgt für den Islam, daß die Wahrheit des Judentums und des Christentums sich bei ihm, und nur bei ihm, befindet." (BRAGUE, Rémi: *Europa – Eine exzentrische Identität* (= Edition Pandora 13). Frankfurt a.M.: Campus 1993, 97.)

12 Natürlich gibt es eine große Anzahl polemischer Texte insbesondere muʻtazilitischer Denker, die sich vor allem mit den christlichen Dogmen der Trinität und Inkarnation auseinandersetzen. Die Tatsache, dass diese kaum erhalten sind, zeigt jedoch, dass ihnen

II.

Liest man mittelalterliche Religionsgespräche, dann frappiert einen zunächst das Vertrauen ihrer Autoren in die Rationalität ihrer Argumente. Ramon Llulls Vorhaben, ein Buch zu schreiben, das seine muslimischen Leser durch sonnenklare und unwiderlegbare Gründe gewissermaßen zum Verstehen und damit zur Konversion zwingen muss,[13] erscheint vielen modernen Lesern gerade in seinem Rationalitätsanspruch als irrational. Glaubt man gewissen Interpreten, dann scheinen Llull und mit ihm angeblich fast das gesamte christliche Mittelalter in ihrem „religiösen Triumphalismus"[14] davon auszugehen, dass die christlichen Argumente einleuchtender und überzeugender sind. Was darin überhaupt nicht zur Geltung käme, sei das Selbstverständnis der Muslime, in ihrer Religion die definitive Offenbarung der Wahrheit Gottes zu besitzen.[15] Unter dieser Prämisse erscheinen diese fingierten Dialoge nur als monomanische Formen eines christlichen Selbstgesprächs.

Für dieses Fehlverständnis des muslimischen Selbstverständnisses werden – mindestens – drei Gründe vorgebracht:

1. Zweifellos gibt es in der Auseinandersetzung der Christen insbesondere mit dem Islam auf christlicher Seite zahlreiche sachliche Missverständnisse, die teilweise schlicht auf äußeren Gründen wie etwa Fehlern in

kein allzu ausgeprägtes Bedürfnis auf Seiten der Muslime entsprach. (Vgl. THOMAS, David: *Anti-Christian polemic in early Islam. Abū 'Īsā al-Warrāq's „Against the Trinity"*. Edited and translated by David Thomas. Cambridge u.a.: Cambridge University Press 1992, 31f.) Ernsthafte Auseinandersetzungen mit dem Christentum auf Seiten der islamischen Philosophen gibt es dagegen nicht wirklich, auch wenn etwa AVICENNA: *Epistola sulla vita futura*. A cura di Francesca Lucchetta. I. Testo Arabo, Traduzione, Introduzione e note. Padua: Antenore 1969, 84 (arab. 85) und AVERROES (*Die Entscheidende Abhandlung. Die Untersuchung über die Methoden der Beweise*. Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Patric O. Schaerer. Stuttgart: Reclam 2010, 179–181) zumindest scheinbar wie selbstverständlich von der Überlegenheit des Islam über die anderen Offenbarungsreligionen ausgehen.

13 So beschreibt er in seiner *Vita Coaetanea* seine Absicht, das beste Buch der Welt gegen die Irrtümer der Ungläubigen zu verfassen: „unum librum, meliorem de mundo, contra errores infidelium" (RAIMUNDUS LULLUS: *Vita Coaetanea. Opera Latina VIII (178–189)* (= CCCM 34). Turnhout: Brepols 1980, 275).

14 KUSCHEL, Karl-Josef: *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*. Düsseldorf: Patmos 1998, 154.

15 So kommt nach Hagemann bei Cusanus die unabdingbare Voraussetzung für einen Dialog der Religionen zu kurz, nämlich den Koran aus sich selbst heraus zu verstehen. Cusanus erfasse nicht den genuinen koranischen Sinn der Suren. (Vgl. HAGEMANN, Ludwig: *Nikolaus von Kues und der Koran. Zur Schrift* Cribratio Alkorani – *Sichtung des Korans*, in: DARSCHEID, Thomas u.a. (Hgg.): *Den Koblenzer Cusanus entdecken. Beiträge aus dem Cusanus-Jahr 2001 in Koblenz*. Koblenz: LMZ Rheinland-Pfalz 2001, 93–106, hier: 106.)

der Koranübersetzung Robert von Kettons basieren und bestimmte falsche Schlussfolgerungen nach sich zogen.[16]

Das nun den mittelalterlichen Autoren vorzuwerfen, könnte man aber bestenfalls als schulmeisterlich bezeichnen und würde die Anstrengung, die schon allein für dieses teils fehlerhafte Verständnis aufgebracht werden musste, vernachlässigen. So berichtet Petrus Venerabilis ja nicht ohne einen gewissen Stolz von den Kosten und Mühen, die er für die Übersetzung des Korans und der übrigen Schriften des Corpus Toletanum aufwenden musste.

2. Als weiterer Grund wird die fehlende Anerkennung des Koranverständnisses der Muslime als endgültiger Offenbarung durch die christlichen Autoren vorgebracht.

Hier ist allerdings zu fragen, wie eine diesem Selbstverständnis angemessene Anerkennung aussehen könnte? Dass die Muslime diesen Anspruch erheben, haben die Christen durchaus gesehen, sonst hätten sie ihn ja nicht zu widerlegen versuchen müssen. Dass sie ihn nicht akzeptiert haben, wird man ihnen hingegen kaum vorwerfen können. Dieser Vorwurf würde nämlich in gleichem Maße die gegenwärtige westlich orientierte Islamwissenschaft treffen müssen. Denn auch von dieser scheinen sich zumindest die meisten muslimischen Theologen nicht immer angemessen verstanden zu fühlen. Dies führte nicht zuletzt insbesondere in den letzten Jahrzehnten zu einer zunehmenden Abkühlung der Beziehungen zwischen den muslimischen und den westlichen Islamwissenschaftlern.[17]

3. Der vielleicht entscheidendste Grund scheint darin zu bestehen, auf Grund letztlich apologetischer Interessen nicht ausreichend die Perspektive ihrer Gegner eingenommen zu haben, sondern die andere Religion völlig gemäß der eigenen Kategorien verstanden zu haben.

[16] Vgl. hierzu: HAGEMANN, Ludwig: *Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?*, in: Miscellanea Mediaevalia 17 (1985) 45–58. Zeigte u.a. Norman Daniel die polemische Absicht der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Übersetzungen, insbesondere die Robert von Kettons, so wollte Thomas E. Burman in jüngerer Zeit dieses Urteil revidieren. Zwar leugnet er nicht, dass die Übersetzungen häufig sinnentstellend seien, schreibt dies jedoch nicht der polemischen Absicht der Übersetzer zu, sondern philologisch-sprachlichen Mängeln, und betont die philologische Absicht der Übersetzungen. Kettons Koranübersetzung, die den Text teilweise eher paraphrasiert als übersetzt und Textstellen vertauscht, wolle dadurch etwa einen lateinischen Text gehobenen literarischen Stils produzieren: „Indeed, it looks very much as if he were aiming, in his Qur'ān translation, at a Latin style that translation theorists might describe as ‚functionally equivalent' to the Arabic style of the Qur'ān." (BURMAN, Thomas E.: *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140–1560*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2007, 34.)

[17] „Westliche Forscher werfen Muslimen Befangenheit in theologischen Dogmen vor, muslimische Forscher nehmen ihre westlichen Kollegen als polemisch-triumphalistisch, ohne elementare Empathie für den Islam, wahr." (NEUWIRTH, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010, 21.)

Natürlich ist es zunächst ein vollkommen angemessenes Verfahren, sachliche Irrtümer, Verzeichnungen und Ähnliches richtig zu stellen, insofern dies einem ernsthafteren Verständnis der kritisierten Religion und des sie kritisierenden Textes dient. Aber an sich ist es in der Philosophie ja eher die Regel, dass zumindest große Denker sich fremde Gedanken gemäß ihrer eigenen Kategorien aneignen und dadurch die Gedanken anderer modifizieren und unter philologischen Gesichtspunkten fehldeuten. Gewöhnlich bezeichnen wir das aber als produktive Missverständnisse. Philosophisch bedenklich scheint deshalb hier eher eine Rezeption, die die mittelalterlichen Autoren zu unseren Zeitgenossen zu machen versucht, so dass deren Dialoge uns eine Art Blaupause für gegenwärtige Religionsgespräche liefern könnten. Diese Erwartung muss bei genauerem Hinsehen dann freilich enttäuscht werden. In analoger Weise würden wir enttäuscht, läsen wir Wittgenstein als Sekundärliteratur zu Augustinus. Wenn wir uns unter einem mittelalterlichen Religionsgespräch einen Dialog der Religionen vorstellen, wie wir ihn uns heute wünschen, dann fand so etwas nicht statt. Der Dialog war – von einigen Ausnahmen abgesehen – nur ein literarisches Genre, das sich vornehmlich an Personen richtete, die vom christlichen Glauben bereits überzeugt waren.[18] Der Vorwurf mangelnder Empathie, den man den Autoren dieser Auseinandersetzungen mit dem Islam macht, lässt sich deshalb mit gleichem Recht gegen die Kritiker mittelalterlicher Dialoge wenden, gründet er doch darauf, ihr Selbstverständnis nicht ernst zu nehmen. Denn man erwartet von ihnen eine Haltung akademischer Objektivität und toleranter Anerkennung, die dem genuinen Interesse ihrer Schriften völlig unangemessen gewesen wäre.[19]

III.

Der Aufklärung hält man gewöhnlich zugute, dass sie gegenüber der Überzeugungskraft des eigenen Glaubens skeptischer geworden sei: So argumentiert nicht nur Reimarus in den von Lessing herausgegebenen Fragmenten, es seien so gut wie nie rationale Gründe, aus denen Menschen konvertieren.[20] Entsprechend bleibt auch Lessings Nathan letztlich gegen-

[18] „La littérature polémique s'adresse à des gens déjà convaincus. Le dialogue est plutôt un genre littéraire qu'une réalité. Les essais de traiter l'autre avec équité, et, déjà, de bien le comprendre, restent une exception. On a certes le droit de rêver à de tels dialogues entre religions pour l'avenir. Mais rien ne nous autorise à projeter ce rêve dans le passé médiéval." (BRAGUE, Rémi: *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*. 2. Auflage. Paris: Flammarion 2008, 361.)

[19] „The one thing we cannot expect to find in the Middle Ages is that spirit of detached and academic or humane inquiry which has characterized much of the inquiry about Islam of the last hundred years [...]." (SOUTHERN, Richard W.: *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge/MA: Harvard University Press 1962, 3.)

[20] Der Erfolg christlicher Missionierungen verdanke sich nicht dessen zwingender Vernünftigkeit, sondern der Hoffnung der Bekehrten auf bestimmte Vorteile – „bloß aus

über allen vorgeblich objektiven Gründen, die für die eine oder andere Religion vorgebracht werden, skeptisch. Die Gründe dafür, dass ein Mensch einer bestimmten Religion angehört und Zeit seines Lebens bleibt, „wo der Zufall der Geburt ihn hingeworfen"[21] hat, sind eben nicht rein rationaler, sondern eher biographischer und damit kontingenter Natur. Jedes Kind glaubt seinen eigenen Vorfahren mehr als denen der anderen. Da, so Gottlob Nathanael Fischer, jeder nur sich und seine eigenen Begriffe für aufgeklärt hält, ist das Resultat von Religionsgesprächen immer nur der Zorn gegen die, die sich in Religionsdingen für aufgeklärter halten, als man selbst.[22] Moses Mendelssohn rät deshalb von konfessionellen Streitigkeiten jeder Art gänzlich ab. Diese hätten keinen Nutzen, sondern „würken mehr Menschenhaß als Erleuchtung"[23].

Nun ist Cassirer mit Sicherheit zuzustimmen, dass man die Aufklärung missverstehen würde, sähe man in ihr nur „die Empfehlung der Laxheit und Gleichgültigkeit gegenüber den religiösen Grundfragen"[24]. Ihr Zweifel an den Begründungen der eigenen Religion ist vielmehr Ausdruck einer Skepsis gegenüber „jener scheinbaren Sicherheit, die nur die eigene Meinung gelten läßt"[25]. Diese Skepsis führt etwa Kant zu einer kritischen Selbstbescheidung im Hinblick darauf, was Gegenstand in der rein rationalen Erörterung positiver Religionen sein kann: nämlich gerade nicht das, was als Gehalt einer zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort stattgefundenen Offenbarung bloß beschränkte Gültigkeit besitzen kann. Die eine Religion, die dem Begriff von Religion entspricht, ist vielmehr der unabhängig von der geschichtlichen Situation einsehbare Gottesdienst der Moralität: „*Religion ist Gewissenhaftigkeit*"[26]. Die Vielheit positiver Glaubensarten ist dagegen Resultat zufälliger historischer und geographischer Differenzen. Diese Adiaphora sind nur ein äußeres Mittel zur Beförderung dieser Religion der Moralität: „das Vehikel der Religion, was zufällig ist und nach Verschiedenheit der Zeiten und Örter verschieden sein kann"[27].

Absicht auf zeitliche Vorteile, oder aus blinder sclavischer Einfalt" (REIMARUS, Hermann Samuel: *Aus den Papieren des Ungenannten*, in: LESSING, Gotthold Ephraim: *Werke 1774-1778* (= Werke und Briefe 8). Frankfurt a.M.: DKV 1989, 210.20f.).

21 LESSING: *Nathan der Weise III,5. Werke 1778–1780* (= Werke und Briefe 9). Frankfurt a.M.: DKV 1993, 553.

22 Vgl. FISCHER, G.N.: *Ueber Aufklärung in der Religion*, in: Berlinisches Journal für Aufklärung 4 (1789) 222–249, hier: 223f.

23 MENDELSSOHN, Moses: *Schriften zum Judentum I.* Bearbeitet von Simon Rawidowicz. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Berlin 1930 (= Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe 7). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1974, 63.

24 CASSIRER, Ernst: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Mohr 1932, 219.

25 CASSIRER: *Die Philosophie der Aufklärung*, 218.

26 KANT, Immanuel: *Opus Postumum*. AA 21, 81.19. An anderer Stelle heißt es allerdings: „Mihi est religioni heißt so viel als Gewissenssache: ja! und Nein!" (98.1.)

27 KANT: *Zum ewigen Frieden*. AA 08, 367. Vgl. *Brief an Lavater* (28. April 1775). AA 10, 177.

Echtes Heidentum besteht so für Kant gerade in dem Glauben, diese Differenzen seien der wahren Religion wesentlich. Objektive Gründe gibt es deshalb nur für die vernünftige Religion, für die positive nur äußerliche Ursachen: nämlich zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort als Kind bestimmter Eltern geboren zu sein. So gibt es zwar verschiedene Glaubensarten, aber nur eine Religion.[28] Aus der Perspektive bloßer Vernunft erübrigt sich somit sowohl die Notwendigkeit als auch die Möglichkeit für Religionsgespräche im Sinne des Mittelalters. Ein gelehrter Streit um die Glaubensarten ist unnötig, weil sie das Unwesentliche gegenüber der Religion, dem Vernunftglauben in praktischer Bedeutung sind.

Hiergegen ließen sich allerdings mindestens drei Einwände zur Geltung bringen:

1. Wenn man die Aufklärung gegen das Mittelalter auszuspielen versucht und etwa Lessings toleranten Geist gegen den Bekehrungseifer der mittelalterlichen Autoren setzt, so verkennt man zunächst die unterschiedliche historische Situation: Die politisch-militärische Bedrohung durch den Islam war zur Zeit Lessings und Kants nicht mehr in der Weise gegeben wie noch zur Zeit des Cusanus. So war Toleranz eine Haltung, die man sich entweder leisten konnte, da man einer religiösen Mehrheit angehörte, oder sich, wie Mendelssohn in seiner Auseinandersetzung mit Lavater deutlich macht, als Angehöriger einer Minderheit leisten musste.[29]

2. Wenn man grundsätzlich überzeugt ist, dass sich die eigenen Glaubenswahrheiten nicht in Vernunftwahrheiten überführen lassen, da die Gläubigen ihr Wahrheitskriterium immer nur einem glaubensinternen Standpunkt entnehmen, so muss man doch fragen, welche neutrale Instanz außer der Vernunft die religiösen Ansprüche ansonsten prüfen können soll.[30] Zumindest die politische Alternative besteht dann darin, entweder wie Kant alle aus einer spezifischen historischen Religion erwachsenden sittlichen und politischen Ansprüche als nicht rationalisierbar und damit auch nicht verallgemeinerbar zurückzuweisen oder wie manche Vertreter des angelsächsischen Liberalismus jedes religiöse Interesse als ein beliebiges Interesse unter anderen zu behandeln.

3. Die Reduktion der Religion auf eine rein rationale Religion, die entweder (wie etwa im Fall Mendelssohns oder Friedrich Nicolais) als identisch mit einer bestimmten Religion oder als natürliche Alternative zu den Offenbarungsreligionen gedacht wird, geht in der Aufklärung häufig

[28] „Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht nur verschiedene Re-ligionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statuarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d.i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluß auf die Gemüther zu verschaffen" (KANT: *Streit der Fakultäten*. AA 07, 36.26-31).

[29] Vgl. MENDELSSOHN: *Schriften zum Judentum I*, 14f.

[30] So ENDERS, Markus: *Das Gespräch zwischen den Religionen bei Raimundus Lullus*, in: Miscellanea Mediaevalia 33 (2006) 194-216, hier: 213.

einher mit einer tiefen Abneigung gegen andere Formen von Religiosität. Hierfür seien nur drei Beispiele angeführt: 1.) Mendelssohn ist fest davon überzeugt, dass das christliche Gottesverständnis der Vernunft entgegengesetzt ist und er es deshalb verwerfen müsse.[31] Sein Brief an Prinz Karl Wilhelm Ferdinand von Braunschweig zeigt, dass er vom Christentum abgestoßen wurde und es für ihn aller Aufklärung und Vernunft widerspricht.[32] Noch seine Negation religiöser Dispute dient Mendelssohn implizit als Argument für das Judentum, da diesem jeder Bekehrungsgeist zuwider sei. 2.) Die Invektiven seines Freundes Nicolai gegen den Katholizismus in seinen *Reisebeschreibungen*[33] stehen in ihrer teils billigen Polemik Bartholomäus von Edessas Beschreibung der Muslime nicht allzu sehr nach und sind nicht zu Unrecht zum Gegenstand von Fichtes Gespött geworden. 3.) Zur Rettung protestantischer Toleranz fordert ein Autor der Berliner Monatsschrift die Zensur aller dem Katholizismus allzu freundlichen Stellen in Schillers *Maria Stuart*.[34]

Die Ablehnung des Religionsgesprächs im mittelalterlichen Sinne gründet also in der Aufklärung nicht ausschließlich in der Anerkennung des anderen Glaubens, sondern mitunter einfach darauf, dass man die andere Seite für so bar jeder Vernunft hält, dass es gar keine Möglichkeit gibt, sich auf ein Gespräch einzulassen, geschweige denn, dass es aus einem solchen etwas zu lernen gäbe. Man hat eben immer schon alles verstanden über die andere Religion und so kann sie nicht zum Reflexionsmoment für die eigenen Vorurteile werden.

IV.

Aus guten Gründen scheint es also zunächst einmal ratsam, gegenüber Grenzziehungen zwischen Offenbarung und Rationalität im Sinne der Aufklärung skeptisch zu sein:

Das Argument der Aufklärer, dass es selten rationale Gründe sind, aus denen Personen konvertieren, sondern politisch-gesellschaftliche, sahen auch Autoren wie Ibn Kammūna, was diesen allerdings nicht daran hinderte, einen ganz beispielhaften Religionsvergleich zu schreiben.[35] Ebenso

31 Vgl. MENDELSSOHN: *Schriften zum Judentum I*, 301.

32 Vgl. FEINER, Schmuel: *Moses Mendelssohn. Ein jüdischer Denker in der Zeit der Aufklärung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2009, 96.

33 An der Mariensäule zu München etwa beten nur „stumpfsinnige Menschen" und bitten „die taube eherne Maria, wer weiß warum, vielleicht um Ausrottung der Ketzereyen, wie es noch bis jetzt jedem katholischen Kinde in der Kinderlehre anbefohlen wird." (NICOLAI, Friedrich: *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz. Sechster Band*, Berlin: 1785, 516.)

34 Vgl. B-n: *Toleranz zur Intoleranz gemißbraucht*, in: Berlinische Monatsschrift 1 (1802) 126–146, 135.

35 Vgl. NIEWÖHNER, Friedrich: *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch „Von den drei Betrügern"*. Heidelberg: L. Schneider 1988, 228ff.

gesteht auch der Jude in Abaelards *Collationes* dem Philosophen zwar zu, dass uns die Liebe zu unserem leiblichen Ursprung und die Gewohnheit in den Glauben einführen, es aber eher die Vernunft als die Meinung sei, die uns darin festhalte.[36]

Ebenso wenig lässt sich wohl leugnen, dass die Autoren dieser Gespräche durchaus ein Bewusstsein vom Unterschied zwischen rationalen Gründen und solchen, die nur den schon Gläubigen überzeugen, besitzen. Bereits Thomas von Aquin unterscheidet ja ganz deutlich zwischen Wahrheiten, für die es strenge Beweisgründe gibt, und solchen Wahrheiten, für die es nur Plausibilisierungen gibt, die die Anerkennung der Autorität der Schrift und anderer Zeichen aber bereits voraussetzen. So fragt Thomas etwa in der *Summe gegen die Heiden* zunächst nach der grundsätzlichen Leistungsfähigkeit der Vernunft in Glaubensfragen und führt dabei eine Binnendifferenzierung ein: „in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus"[37]. Einige Glaubenswahrheiten wie Gottes Sein, seine Einheit etc. kann die natürliche Vernunft erkennen, was für Thomas allein dadurch offensichtlich ist, dass sie bereits durch pagane Philosophen wie allen voran Aristoteles bewiesen wurden.[38] Es gibt aber auch Erkenntnisgegenstände, „quae totaliter vim humanae rationis excedunt"[39] und deshalb, auch wenn sie der Vernunft nicht widersprechen, doch geglaubt werden müssen. Wie ernst es Thomas mit dieser Differenzierung ist, zeigt unter anderem seine Zurückweisung der (teilweise gar nicht einmal schlechten) natürlichen Vernunftargumente für die Trinität in *De Veritate* q. 10 a. 13 oder sein Umgang mit der Frage nach der Ewigkeit der Welt.[40]

Aber auch Abaelard unterscheidet in seinen *Collationes*, welche Quelle von Gründen Jude, Christ und Heide jeweils als verbindlich akzeptieren müssen. Dabei ergibt sich für den Christen zunächst einmal die argumentativ problematische Situation, dass der Jude und der Heide mit allen Arten von Gründen gegen ihn argumentieren können: sie können also gegen

36 Vgl. PETRUS ABAELARDUS: *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben und übertragen von Hans-Wolfgang Krautz. Frankfurt a.M.: Insel Verlag 1995, 20. Dabei führt er ein Argument ähnlich der Wette Pascals ein: Wenn ein Sklave von anderen Sklaven zur Befolgung eines Befehl aufgefordert wird, den nach ihnen der Herr in seiner Abwesenheit gegeben hat, ist es klug diesem zu folgen: denn hat er ihn gegeben, ist es gut, dass er ihn befolgt. Wenn er ihn nicht befolgt, ist es unentschuldbar. Wenn der Herr ihn aber nicht gegeben hat, ist er entschuldigt, weil er der Versicherung der vertrauenswürdigen Sklaven glaubte und aus Ehrfurcht vor dem Herren handelte. (24)

37 THOMAS VON AQUIN: *Summa contra Gentiles* I, 3 (= Opera Omnia XIII), 7.

38 THOMAS VON AQUIN: *Summa contra Gentiles* I, 3 (= Opera Omnia XIII), 7: „quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis."

39 THOMAS VON AQUIN: *Quaestiones disputatae de veritate* q 14 a 10 co. Editio Leonina (= Opera Omnia XXII). Rom 1970, 467.

40 Vgl. hierzu insbesondere GROTZ, Stephan: *Nachwort* zu THOMAS V. AQUIN: *Über Gottes Vermögen (De potentia Dei)*. Teilband I. Übersetzt und herausgegeben von Stephan Grotz. Hamburg: Meiner 2009.

den christlichen Glauben Gründe aus dem Alten und dem Neuen Testament und der natürlichen Vernunft vorbringen und diese auch kombinieren, um dadurch Inkonsistenzen aufzuzeigen. Dahingegen muss der heidnische Philosoph nur Gründe der Vernunft anerkennen.

Zuletzt finden sich in den Schriften Ramon Llulls so gut wie keine Bibelzitate, da er ausschließlich auf Grundlage der Vernunft zu argumentieren versucht. Denn nur so könne man Nicht-Christen von der Wahrheit des Christentums überzeugen.

Man könnte aber mit Reimarus immer noch einwenden, dass auch diese scheinbar rationalen Gründe nur die noch nicht aufgeklärten Vorurteile eines Christen, Juden oder Moslems sind, dass hier also nicht durchschaute irrationale Voraussetzungen mit vernünftigen Gründen verwechselt werden.[41] Dieser Einwand wendet sich aber sogleich gegen die Aufklärung: Wenn dann nämlich umgekehrt bestimmte Formen der Aufklärung die positiven Religionen vollständig aus der Rationalität ausschließen, um die abstrakte Einheit der Vernunft gegen die Vielheit der Offenbarungen zu behaupten, dann muss solch eine Vernunft letztlich selbst dem Verdikt unterliegen, nur eine Begründungsinstanz neben anderen zu sein. Nicht nur der Glaube ist dann Gegenstand der Vernunft, sondern die Vernunft selbst wird Gegenstand des Glaubens, so dass Jacobi gegen Mendelssohns angeblich reine Vernunftreligion einwenden kann: „wir alle werden im Glauben gebohren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft gebohren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen"[42]. Mit gleichem Recht könnte man dann wie Jehuda ha-Levi gerade die geschichtliche Erfahrung einer Religionsgemeinschaft über die Vernunft erheben, da die Geschichte es immerhin mit überlieferten Tatsachen zu tun habe.[43]

Aber selbst wenn man die Autorität der Vernunft anerkennt, besteht immer noch die Gefahr, dem frommen Betrug einer Vernunft aufzusitzen, welche gar nicht die Vernunft ist. Bereits al-Ġazālī wandte in diesem Sinne gegen die Philosophen ein, dass sie nur einen Vernunftbegriff dogmatisch übernehmen, der Produkt ihrer konkreten Bildung ist. So seien sie nichts

[41] Diese Macht kindlicher Vorurteile in der ererbten Religion zeige sich noch bei den Religionsgelehrten: „ein jeder findet denn doch, beim Beschlusse seiner Prüfung, die Religion und Secte, worin er erzogen worden, die beste und einzig wahre zu sein." (REIMARUS: *Aus den Papieren des Ungenannten*, 175.31ff.) Vernunft und Gelehrsamkeit seien zu Instrumenten der nachträglichen Rechtfertigung dessen verkommen, was man von vornherein für wahr halten wollte: seine eigene Religion nämlich, die jedem in der Kindheit durch Furcht und andere Mittel als Vorurteil eingeprägt wurde.

[42] JACOBI, Friedrich Heinrich: *Schriften zum Spinozastreit*. Hg. v. K. Hammacher und I. Piske (= Werke. Gesamtausgabe Bd. 1,1). Hamburg: Meiner 1998, 115.15–17.

[43] Die auf der Philosophie basierende Religion ist nach Jehuda ha-Levi offen für viele Zweifler. Denn die Philosophen widersprechen sich und ihre Prinzipien sind ungewiss. (JUDAH HALEVI: *The Kuzari. An Argument for the Faith of Israel*. Introduction by Henry Slonimsky. New York: Schocken 1964, 45ff.)

als naive Anhänger des Aristoteles.[44] Die von der Aufklärung postulierte allgemeine und von historischen Voraussetzungen unabhängige Evidenz ihrer Gründe als Begründung für den Primat von Vernunftgründen bliebe damit tautologisch. Denn sie selbst hat ja gerade in Frage gestellt, was für eine Art von Grund allgemein anerkannt werden muss. Wiederum würde ein trockenes Versichern gegen das andere stehen, nun allerdings das Versichern der eigenen Geltung durch die Vernunft gegenüber Offenbarung oder Tradition.

V.

Aus diesem Dilemma kann die Rationalität nur entkommen, wenn sie die Ansprüche der Offenbarungen, die jeweils das Andere ihrer selbst darstellen, nicht, um wiederum mit Hegel zu sprechen, schlechthin abstrakt negiert und nur die eigenen Geltungsansprüche behauptet, sondern dieses Andere zu integrieren versucht. Denn das Verhältnis der Vernunft auch zu den religiösen Irrwegen des Denkens muss im Grunde immer ein Affirmatives bleiben.[45] Oder, um es in Anlehnung an Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* zu sagen: die Vernunft muss zumindest voraussetzen, dass sie ihre Hand auch bei unseren religiösen Irrtümern im Spiel hat[46] und jene deshalb ihre Entwicklung befördern können.

Dann haben wir, wie ich glaube, aber auch ein objektives Kriterium zur Beurteilung von Gründen in mittelalterlichen Religionsgesprächen: Nicht wie *sophisticated* die Begründungen der eigenen Religion sind, ist entscheidend, sondern dass diese zugleich die Existenz der anderen Religion und ihre Gründe verständlich machen können. Dieses Kriterium ist den Ansprüchen dieser Dialoge durchaus immanent: denn in ihrer besten Form widerlegen diese nicht einfach nur die Religion des Anderen, sondern versuchen sie verstehend zu integrieren. Interessant an diesen Gesprächen ist, dass dabei eine Vermittlung zwischen Eigenem und Anderem stattfinden kann, in der der Andere sich zwar immer noch bestenfalls bedingt recht verstanden wissen wird, dass sich aber durch den Integrationsversuch dieses Anderen eben auch das Verständnis des Eigenen verändert. Hierin liegt, wie mir scheint, auch ein guter Grund für die philosophische Beschäftigung mit mittelalterlichen Religionsgesprächen, die wohl kaum in der gelungenen Überredung zur Konversion bestehen kann. So ist es

44 Vgl. AL-ĠAZĀLĪ: *The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. 2. Auflage. Provo, Utah: Brigham Young University 2000, 2.

45 Vgl. HENRICH, Dieter: *Selbstaufklärung der Vernunft*, in: *Fluchtlinien. Philosophische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982, 43–64, hier: 50.

46 „Gott hätte seine Hände bei allem im Spiele: nur bei unsern Irrtümern nicht?" (LESSING: *Die Erziehung des Menschengeschlechts. Werke 1778–1781* (= Werke und Briefe 10). Frankfurt a.M.: DKV 2001, 74.)

zwar auf der einen Seite richtig, dass die mittelalterlichen Denker sich die anderen Religionen gemäß ihrer eigenen Kategorien aneignen und diesen dementsprechend modifizieren oder verfälschen, philosophisch interessant sind sie aber dennoch dadurch, wie sie in dieser verfremdenden Aneignung auch jeweils die eigenen Kategorien modifizieren.

Dies hätten auch insbesondere die im Umgang mit ihren Gegnern zumeist nicht allzu toleranten Berliner Aufklärer beherzigen und auf sich selbst anwenden sollen, für die der Grund allen falschen Religionseifers ja darin liegt, die eigenen Einsichten „zum einzigen und untrieglichen Maasstabe für andere"[47] zu machen und die eigenen Religionsbegriffe „für die einzigen wahren und für so untrieglich" zu halten, dass man glaubt, „alle andere, die davon im geringsten abgehen, wären falsch, irrig".[48]

Zusammenfassung
Literarisch inszenierten Religionsgesprächen des Mittelalters wird in der jüngeren Forschung wieder eine erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt. Dabei gehört es fast schon zum guten Ton, sich kritisch gegenüber der Darstellung der anderen Religionen und dem Wahrheitsanspruch der eigenen Religion in diesen fiktiven Dialogen zu äußern. Hierzu versucht dieser Artikel einige kritische Anmerkungen vorzubringen. Dazu wird anhand eines Vergleichs mittelalterlicher Religionsdialoge mit der Religionsphilosophie deutscher Aufklärer untersucht, wodurch sich in diesen Diskussionen Gründe überhaupt als objektive Gründe auszeichnen können.

Abstract
Recent studies pay particular attention to literarily staged religious disputations in the Middle Ages. In these recent it seems to be politically correct or polite to criticize the way these fictional dialogues present the other religions ant the truth-claim of one's own religion. The following paper tries to put forward some critical remarks in regard to this recent trend. To this end, it compares mediaeval colloquies with the German Enlightenment's philosophy of religion and, as a result, analyzes by which means we are able to characterize reasons put forward in that kind of discussions as objective reasons.

47 LÜDKE, Friedrich Germanus: *Vom falschen Religionseifer*. Berlin: August Mylius 1767, 23.
48 LÜDKE: *Vom falschen Religionseifer*, 18.