

Probleme fiktiver mittelalterlicher Religionsgespräche (Abélard, Lull, Cusanus) als Probleme Interkultureller Philosophie (Yousefi, Mall, Wimmer)

Arne Moritz

We have just Religion enough to make us
hate, but not enough to make us love one
another
(Swift 1768, 415).

Jonathan Swifts Beobachtung, dass Religion zwar Ursachen für Konflikte, nicht aber Mittel für deren Überwindung zur Verfügung stelle, scheint in ähnlicher Weise auch die Autoren einiger fiktiver mittelalterlicher Religionsdialoge beschäftigt zu haben, die im Folgenden näher betrachtet werden sollen. Jene christlichen Theologen des Mittelalters (Peter Abélard, Ramon Lull und Nicolaus Cusanus) und die fiktiven Dialoge, in denen sie Angehörige unterschiedlicher Religionen aufeinandertreffen ließen, sollen in Beziehung zu einigen programmatischen Grundpositionen der neueren philosophischen Richtung der Interkulturellen Philosophie gesetzt werden, wie sie insbesondere von Hamid Reza Yousefi, Ram Adhar Mall und Franz Martin Wimmer artikuliert wurden.¹

Dabei soll den christlichen Theologen des Mittelalters nicht unterstellt werden, Sie hätten *avant la lettre* bereits interkulturelle Philosophie betrieben. Es sollen jedoch Ähnlichkeiten in der Struktur des Umgangs mit Differenz auf Seiten der mittelalterlichen Theologie wie der Interkulturellen Philosophie aufgezeigt werden. Diese Ähnlichkeiten sollen auf die Annahme zurückgeführt werden, man habe mit denjenigen, die man in gewisser Hinsicht als grundsätzlich anders begreift, doch gemeinsam, philosophisch zu denken oder jedenfalls denken zu können. Dass man zudem glaubt, genau darin ein Mittel der Überwindung von Konflikt zu besitzen,

¹ Hier und im Folgenden wird durch die Großschreibung von »Interkultureller Philosophie« die Bezugnahme auf die durch die genannten Autoren geprägte Denkrichtung markiert. Durch das kleingeschriebene Adjektiv »interkulturell« wird hingegen eine entsprechende inhaltliche Charakterisierung ausgedrückt.

soll ebenfalls gezeigt werden. Man erwartet – wenn auch nicht unmittelbar, so doch nach philosophischem Dialog – in vernünftigen Überzeugungen übereinstimmen zu können, um daraufhin Praxis in Orientierung an jenen vernünftigen Überzeugungen konvergent und konfliktfrei zu gestalten. Insoweit aber solche strukturellen Ähnlichkeiten zwischen fiktiven mittelalterlichen Religionsdialogen und Interkultureller Philosophie bestehen, teilen beide auch strukturell ähnliche Probleme, wie abschließend gezeigt werden soll.

1. Kontext und Reichweite der folgenden Überlegungen

In dem Maße, in dem das Interesse des vorliegenden Beitrags solchen eher grundsätzlichen Zusammenhängen zwischen mittelalterlicher Theologie und einer Richtung der Gegenwartsphilosophie gilt, werden sich die folgenden Überlegungen vielfach als indifferent gegenüber Unterschieden erweisen, die man in anderen Zusammenhängen genauer zur Kenntnis nehmen würde. Sowohl die behandelten mittelalterlichen Quellen als auch die hier einbezogenen Grundpositionen der Interkulturellen Philosophie sind unter einander jeweils weitaus verschiedener als dies hier ausführlicher gewürdigt werden kann. Und auch wenn im Folgenden über historische Differenzen hinweg Übereinstimmungen auf einer recht allgemeinen Ebene aufgezeigt werden sollen, so ist der vorliegende Beitrag mit seinem beschränkten Rahmen doch nicht der Ort, um die hier erwiesenen Strukturähnlichkeiten für jegliche Form der mittelalterlichen Bewältigung religiöser Differenz in fiktiven Dialogen zu behaupten und auch nicht für jegliche Variante der programmatischen Selbstbestimmung innerhalb der philosophischen Richtung der Interkulturellen Philosophie. In welchem beschränkten (und zudem in sich heterogenen) Kontext werden also die folgenden Überlegungen entwickelt?

Mit den *Collationes* von Peter Abélard (1079–1142) wird ein im 12. Jahrhundert verfasster Text aufgegriffen. Er stellt ein Gespräch zwischen einem Juden, einem Christen und einem, jedenfalls in Andeutungen, einem muslimischen Hintergrund zugeordneten Philosophen dar. Genau genommen handelt es sich um zwei Zwiegespräche, in denen sich nacheinander Christ und Jude und Christ und Philosoph/Muslim über die Vorzüge des jeweiligen Gesetzes (*lex*) streiten, dem sie folgen, um sich anschließend dem – im Text letztlich ausbleibenden – Urteil eines Richters (*iudex*) über die Vorzüge der jeweiligen Lehren zu unterwerfen. In dem letztlich nicht urteilenden, den Leser*innen das Urteil überlassenden Richter hat man bisweilen ein *alter ego* Abélards gesehen. Der vermutlich als Spätwerk Abélards entstandene Dialog ist jedenfalls im Zusammenhang einer im 12. Jahrhundert allmählich einsetzenden, sich an antiken Bildungsgängen und klassischen Quellen orientierenden Verwissenschaftlichung der christlichen Theologie des Mittelalters zu sehen. Als Motor dieser Entwicklung können die Einrichtungen teils kirchli-

cher, teils privater Lehrbetriebe (Schulen) gelten, in deren Kontext Abélard lehrte und schrieb und aus deren Strukturen später die europäischen Universitäten hervorgehen sollten. Unter der Oberfläche des interreligiösen Dialogs bezieht sich Abélard in seinem Werk auf die intrareligiösen Spannungen, die sich innerhalb des Christentums aus den neuen Möglichkeiten einer wissenschaftlichen Theologie und der stärker ins Bewusstsein tretenden Alternative einer säkularen Ethik ergaben. Jude, Christ und Philosoph/Muslim stehen als Kunstfiguren somit nicht nur für die Auseinandersetzung um die jeweiligen Glaubensüberzeugungen, sondern auch für den Konflikt um bestimmte Realisierungsmöglichkeiten des Christentums (vgl. Abaelard 1996, 12f.).

Der Katalane bzw. Mallorquiner Raimundus Lullus bzw. Ramon Lull (1232/3-1316) schrieb fast zwei Jahrhunderte später bereits im Kontext einer entwickelten, an Universitäten intensiv betriebenen, christlichen Theologie. Trotz einiger Berührungspunkte mit dieser scholastischen Kultur in entsprechenden Ausbildungsstadien, blieb Lull ein origineller, scholastischen Lehrtraditionen nicht leicht zuzuordnender Autodidakt. Mallorca als Lebensmittelpunkt des ansonsten ausgedehnt reisenden Lulls war zudem durch einen großen muslimischen Bevölkerungsanteil geprägt. Lull pflegte auf dieser Grundlage auch den Austausch mit muslimisch bzw. durch arabische Kultur geprägten wissenschaftlichen Lehrern. Anders als in Abélards Fall weiß man außerdem, dass Lull nicht allein literarische Quellen der unterschiedlichen religiösen Traditionen verarbeitete. Es ist bekannt, dass Lull auf Reisen im Mittelmeerraum, insbesondere in Nordafrika auch ganz praktisch versuchte, in der Begegnung mit Nicht-Christen ein ambitioniertes Programm der Missionierung umzusetzen.

Lulls Interesse galt seit einer Reihe entsprechender Bekehrungserlebnisse der Idee, religiöse Fragen mit den Mitteln einer von ihm selbst zu entwickelnden logischen Kunst möglichst allgemeinverbindlich und allgemein akzeptabel zu beantworten, um auf diese Weise Konflikte zwischen den Religionen nachhaltig zu überwinden. Diesem Programm folgt auch das im Folgenden aufgegriffene, zwischen 1274 und 1276 verfasste *Buch vom Heiden und den drei Weisen* (*Liber de gentili et tribus sapientibus*). Unter Anleitung der allegorischen Darstellung der Intelligenz versuchen in diesem Buch ein Christ, ein Jude und ein Sarazene, einen nicht religiösen Gesprächspartner mit den Mitteln der konsistenten Bestimmung von Begriffsbeziehungen bzw. einer besonderen Art von Begriffsanalyse von der Existenz Gottes, der Auferstehung der Seele nach dem Tod und den divergierenden Inhalten ihrer jeweiligen Glaubensrichtungen zu überzeugen. Auch hier bleibt ein zunächst erwartetes Urteil der Dame Intelligenz über die Vorzüge der konkurrierenden Glaubensrichtungen aus. Lull nutzt dies, um in einem originellen Epilog zu schildern, dass der Heide nunmehr zwar nicht mehr über die Ungewissheit der Existenz eines Gottes und des Lebens nach dem Tode trauern müsse – denn diese haben die Weisen einmütig bewiesen – dass aber darüber hinaus nicht geteilte Glaubens-

überzeugungen verblieben sind, zwischen denen der Heide zu seinem Bedauern nun doch selbst rational wählen müsse. Die Leser*innen werden, ähnlich wie bei Abélard, und zwar explizit, vor dieselbe Wahl gestellt (vgl. Lull 1998, 248).

Das dritte fiktive Religionsgespräch, der *Dialog über den Frieden im Glauben* (De pace fidei) des Nicolaus Cusanus (1401-1464) entstand 1453 im zeitlichen Umfeld der Eroberung Konstantinopels durch den osmanischen Sultan Mehmed II. Das Religionsgespräch wird als Vision eines weisen Mannes präsentiert, der sich entsetzt über die Grausamkeiten des Krieges in Konstantinopel, den er als Auseinandersetzung um religiöse Glaubensüberzeugungen begreift, mit der Möglichkeit eines dauerhaften Religionsfriedens beschäftigt habe. Auch in dieser Figur hat man ein *alter ego* des Autors Cusanus vermutet. Bei den Akteuren des Religionsdialoges handelt es sich um Vertreter unterschiedlicher Völker (nationes),² die auf Gott den Vater, das göttliche Wort Christus und die christlichen Apostel Petrus und Paulus treffen. Der Dialog des Cusanus endet in gewisser Hinsicht weniger offen als die beiden bereits präsentierten Religionsgespräche. In der beschriebenen Konstellation kann man sich nämlich recht gut darauf einigen, wie der Friede in Glaubensdingen erreicht werden kann. Man könne Unterschiede in den religiösen Riten zulassen, solange die unterschiedlichen äußeren Handlungen jeweils auf übereinstimmende geistige Gehalte verweisen (*religio una in rituum varietate*; Nikolaus von Kues 2003, 10). Der Text nimmt allerdings am Ende – dahingehend doch durchaus offen – in den Blick, dass mit dieser Übereinkunft erst ein Anfang erreicht ist. Über die bereits durchaus vielfältigen Untersuchungen im Dialog selbst hinaus sei anhand geeigneten Quellenmaterials noch weitaus differenzierter aufzuzeigen, dass die Religionen sich nur in den Riten, nicht aber in ihren Glaubensüberzeugungen unterscheiden – und dann seien anschließend auch noch die Gläubigen vom Ergebnis einer solchen Untersuchung praktisch zu überzeugen.

Der fast zweihundert Jahre nach Lull schreibende Cusanus war wie jener kein Universitätstheologe (und übrigens einer der wenigen intensiven Lull-Leser seiner Zeit). Intra- und interreligiöse Konflikte waren für ihn, von der primären Ausbildung her Kirchenrechtler und seit jungen Jahren in unterschiedlichen kirchlichen Funktionen und Ämtern tätig, auch Teil beruflicher Erfahrung und Praxis. Dieser Erfahrungshintergrund umfasste neben dem Krieg um Konstantinopel insbesondere Konfliktthemen, die ab 1431 auf dem Basler Konzil verhandelt wurden. Dies betraf vor allem die innerkirchliche Auseinandersetzung um die Theologie und Religionspraxis der Hussiten in Böhmen, interreligiöse Begegnungen im Rahmen einer Mission nach Konstantinopel während des Konzils von Ferrara/Florenz (1438/39) und später auch Konflikte um die Glaubens- und Ordenspraxis, in die

² Nedermann hat darauf hingewiesen, dass Cusanus' Bezug auf Völker ihm erlaube, über rein dogmatische Unterschiede hinaus auch die soziokulturelle Ausformung von Religion und somit Aspekte kultureller Differenz in den Blick zu nehmen (vgl. Nedermann 2000, 85-97).

Cusanus als päpstlicher Visitator und als Bischof von Brixen verwickelt wurde. Die Verarbeitung dieser unterschiedlichen Konflikterfahrungen im Dialog *De pace fidei* erfolgt allerdings keineswegs aus rein pragmatischer Perspektive. Vielmehr gestaltete Cusanus diesen Dialog vor dem Hintergrund seiner höchst originellen, durch unterschiedliche eher unorthodoxe theologische und philosophische Positionen geprägten Theologie (neben Lullismus, italienischem Humanismus, und Albertismus, können Mystik, Hermetik und Neuplatonismus als Einflüsse genannt werden). Cusanus geht dabei zentral von einem durch seine Unendlichkeit ausgezeichneten Gott aus, auf den nur in einem Wissen um das Nichtwissenkönnen (*docta ignorantia*) adäquat Bezug genommen werden kann (vgl. Nikolaus von Kues 2010, 1, 5, 10).

Die drei beschriebenen mittelalterlichen Religionsgespräche sollen im Folgenden in Bezug zu programmatischen Darstellungen der Richtung der Interkulturellen Philosophie gesetzt werden wie man sie in einschlägigen Publikationen zur Einführung vorfindet. Dass dieses Verfahren nicht jeder internen Differenzierung Interkultureller Philosophie gerecht werden kann, ist Teil der bereits oben ange-risseenen Unschärfe der vorliegenden Überlegungen. Mit den Einführungswerken Hamid Reza Yousefis (geb. 1967), Ram Adhar Malls (geb. 1937) und Franz Martin Wimmers (geb. 1942) wird jedoch Bezug auf Positionen genommen, die für die Entwicklung der Richtung der Interkulturellen Philosophie im deutschen Sprachraum – und über diesen hinaus – von grundlegender Bedeutung waren und die entsprechende Diskurse immer noch erheblich beeinflussen. Insbesondere Mall kann geradezu als Begründer der Denkrichtung angesehen werden und hat neben Yousefi und Wimmer nicht nur zur inhaltlichen Fundierung wichtige Beiträge geleistet, sondern auch zur Institutionalisierung einer entsprechenden akademischen Forschung und Lehre Grundlegendes beigetragen. Mit Yousefis und Malls eher hermeneutisch und pragmatistisch geprägter Position und Wimmers eher diskurstheoretisch beeinflusster Variante interkultureller Philosophie wird zudem auch eine gewisse systematische Weite der Positionen eröffnet, an denen sich die folgenden Überlegungen zu Zusammenhängen mit dem, was in fiktiven mittelalterlichen Religionsdialogen verhandelt wird, zu bewähren haben. Die Hoffnung ist, dass diese Auswahl an Positionen aus der Interkulturellen Philosophie zwar nicht Vollständigkeit beanspruchen kann, aber doch Exemplarisches aufgreift. An geeigneter Stelle werden jeweils zudem Bezüge zu weiteren Positionen der Interkulturellen Philosophie hergestellt.

2. Dialog als Gegenstand und Vollzugsform Interkultureller Philosophie und mittelalterliche Dialogfiktionen

Es mag zunächst insofern nicht abwegig erscheinen, fiktive Religionsgespräche des Mittelalters auf die philosophische Richtung der Interkulturellen Philosophie zu beziehen, als dem Dialog als Form des Philosophierens eine wichtige Stellung innerhalb der Programmatik dieser Denkrichtung zukommt. Die folgende Aussage Yousefis und Malls zeigt dies exemplarisch. Sie nimmt zugleich Bezug auf den in dieser Hinsicht von seinem diskurstheoretischen Hintergrund her noch entschiedeneren Ansatz Wimmers:

»Dialoge haben sich als die angemessene Form der interkulturellen Philosophie erwiesen. Gleichrangigkeit, Achtung voreinander, Offenheit im Blick auf die zu erwartenden Ergebnisse, Einbeziehung nicht-verbaler Kommunikationsformen, Einsicht in die Grenzen des gegenseitigen Verstehens kennzeichnen solche Dialoge. [...] Das Wort »Dialoge« wird hier bewußt in der Mehrzahl gebraucht. Denn es geht um eine Vielzahl von Gesprächen in und mit den Philosophien verschiedener Kulturen. Franz Martin Wimmer hat hierfür den Begriff des ›Polylogs‹ in die interkulturell philosophische Arbeit eingeführt« (Yousefi und Mall 2005, 49).

In einer zugespitzten, an Kants Unterscheidung von Schul- und Weltbegriff der Philosophie anschließenden Formulierung werden die in obigem Zitat bereits anklingenden normativen Erwartungen an die Teilnehmer derartiger Dialoge stärker terminologisch expliziert:

»Philosophie dem Weltbegriff nach, [...], verfährt stets dialogisch. Sie hat zum Ziel, die Kommunikation »theoretisch« zu begründen und ›praktisch‹ zu ermöglichen. [...] Ein Schritt in Richtung auf eine Verbesserung ist getan, wenn Vorbehalte gegenüber fremden Kulturen einer kritischen Diagnose unterzogen werden. Im Endeffekt ist eine Haltung anzustreben, welche dem Fremden eine Existenzberechtigung zugesteht, die auf der Grundlage einer toleranten Haltung zur Anerkennung ihrer Gleichwertigkeit führt. Interkulturelle Philosophie ist darauf aus, globale Zusammenhänge der Philosophie in ihren geographischen Dimensionen sichtbar zu machen [...]« (ebd., 35).

Die Dialogkonzeption Interkultureller Philosophie zeigt sich hier als eng bezogen auf normative Konzepte, deren Akzeptanz üblicherweise *innerhalb* politischer Gemeinschaften als funktional notwendig für die Möglichkeit von Kommunikation angesehen werden.³ Insofern ist es konsequent, dass die theoretische und praktische Ermöglichung dialogischer Kommunikation als das Ziel Interkultureller Phi-

³ Otfried Höffe spricht im Rahmen einer ethikdidaktischen Beschäftigung mit gesellschaftlicher Pluralität von Normen, deren Anerkennung »die Voraussetzungen von Kommunikation

losophie formuliert wird und ein globaler Zusammenhang in den Blick genommen wird. Dieser wird allerdings nicht – wie vom Kontext des Zitats her zu erwarten – kosmopolitisch, mit Blick auf die Akteure verstanden, sondern als inhaltlicher Zusammenhang philosophischen Denkens angesprochen.

Tatsächlich umfasst die Dialogkonzeption der Interkulturellen Philosophie auch Vorstellungen darüber, wie philosophische Inhalte in globalen Zusammenhängen generiert werden sollen. Wimmer entwickelt in dieser Hinsicht das Kriterium einer gleichmäßigen Beteiligung von Akteuren mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen an philosophischen Dialogen. Dieses Kriterium ist deutlich an diskursethische Überlegungen zur Begründung von Geltungsansprüchen durch symmetrische Kommunikationsbedingungen angelehnt:

»Thematische Fragen der Philosophie – also: Fragen nach der Grundstruktur der Wirklichkeit, nach deren Erkennbarkeit und nach der Begründbarkeit von Werten und Normen sind so zu diskutieren, dass jeder behaupteten Lösung Dialoge oder Polyloge möglichst differenter Traditionen vorangehen. Dies setzt eine Relativierung der in den einzelnen Traditionen entwickelten Begriffe und Methoden ebenso voraus wie einen neuen, nicht zentralistischen Blick auf die Denkgeschichten der Menschheit. Und es setzt drittens das Interesse von vielen Seiten voraus, einander nicht nur kennen zu lernen, sondern in gemeinsamer Bemühung philosophierend weiterzukommen« (Wimmer 2004, 51).

An anderer Stelle wird dies regelförmig wie folgt formuliert, wobei als Wahrheitskriterium die pragmatische Bewährung in unterschiedlichen kulturellen Kontexten deutlich wird:

»In negativer Formulierung lautet die Regel: Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren. Positiv formuliert lautet sie: Suche wo immer möglich nach transkultureller Überlappungen von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt werden sind« (ebd., 67).⁴

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen zum Dialog als Vollzugsform Interkultureller Philosophie und zu mit ihm verbundenen normativen Erwartungen an die Genese philosophischer Inhalte mag es naheliegend erscheinen, Bezüge zur

und die Basisbedingungen einer vernünftigen Konfliktbewältigung betreffen« (Höffe 1979, 475).

4 Der Dialog als Medium interkultureller Philosophie wird gegenüber einer monologischen Methode des Vergleichs auch von Kimmerle (vgl. Kimmerle 2002, 80-87) vorgezogen, wobei das Kriterium für die Aufnahme entsprechender Dialogpartner nicht durch einen engen Philosophie-, sondern durch einen eher weiten Vernunftbegriff gegeben ist (vgl. ebd., 52-55).

mittelalterlichen Tradition fingierter Dialoge zwischen Vertretern unterschiedlicher Religionsgemeinschaften herzustellen. Der fiktive Charakter der mittelalterlichen Dialoge stellt allerdings offensichtlich einen wichtigen Unterschied gegenüber demjenigen dar, was die Interkulturelle Philosophie als real stattfindendes Dialoggeschehen ins Auge fasst.

Zum einen darf man sich jedoch in diesem Zusammenhang fragen, ob jenes realistische Projekt interkultureller philosophischer Dialoge im Sinne weithin etablierter internationaler wissenschaftlicher Kommunikationsmedien, wie akademischer Konferenzen, Journals, Austauschprogrammen etc., nicht schon länger als realisiert angesehen werden sollte.⁵ Zum anderen stellt gerade die literarische Gattung des fiktiven Dialogs möglicherweise ein innerhalb der Interkulturellen Philosophie noch zu wenig beachtetes Mittel zur Verfügung, interkulturelle Kommunikationssituationen im Sinne der eben erläuterten Ansprüche auch für die Fälle quasi »advokatorisch« zu gestalten (vgl. Habermas 1991, 155-158), in denen reale Dialoge aufgrund kontingenter Rahmenbedingungen (räumliche oder zeitliche Distanz, Sprachbarrieren, Beschränkungen freier Äußerungsmöglichkeiten etc.) nicht möglich sind und nachhaltig unmöglich bleiben. Die Gattung des fingierten Dialogs, die für mittelalterliche Autoren aufgrund ganz ähnlicher Umstände attraktiv war, bietet über ihre literarischen Gestaltungsmöglichkeiten hinaus das Potenzial, wirklich geäußerte, aber auch möglich erscheinende Gehalte realer Gespräche in inhaltlich verdichteter, von den Kontingenzen, die Äußerungskontexte prägen, befreiter Weise zur Darstellung zu bringen und mithin auch genauer und besser zu verstehen. Derartige inhaltliche Verdichtungen müssen dabei nicht als Konkurrenz realer Dialoge begriffen werden. Sie lassen sich vielmehr in fruchtbarer Weise in reale Kommunikationssituationen einbringen und vermögen diese dann selbst inhaltlich zu orientieren und zusätzlich zu stimulieren. Die Tradition fiktiver mittelalterlicher Religionsdialoge steht der dialogförmigen Konzeption von Philosophie durch die Interkulturelle Philosophie somit also nicht nur einfach formal nahe, sondern vermag mit ihrer Orientierung am Fingieren von Dialogen – die sie mit anderen Traditionen der Geistesgeschichte teilt – möglicherweise auch wichtige Impulse für die literarische Gestaltung interkulturellen Philosophierens in einer durch Kontingenzen bestimmten Welt zu bieten.

5 Dem internationalen akademischen Betrieb gegenüber scheint innerhalb der Richtung der Interkulturellen Philosophie aber eher das Vorurteil zu bestehen, er verhindere durch eurozentrische Strukturen den intendierten Austausch von Angehörigen unterschiedlicher Kulturen im Medium einer gemeinsamen Arbeit an philosophischen Problemen. Vgl. etwa Weidtmann 2016, 120, der allerdings auch optimistischer einen Austausch kulturell eigenständiger Philosophien in den Blick nimmt, wie sie sich in der Rezeption der abendländischen Philosophie in unterschiedlichen Kulturräumen, vor dem Hintergrund von deren je eigenständigen »Grunderfahrungen«, entwickelt haben (vgl. ebd., 220-224).

Umgekehrt bietet die oben erwähnte, theoretische Beschäftigung Interkultureller Philosophie mit dialogischer Kommunikation unter den Bedingungen von Interkulturalität wiederum wichtige Anregungen für ein besseres Verständnis formaler Strukturen, die innerhalb der fingierten mittelalterlichen Religionsgespräche gar nicht ausdrücklich reflektiert werden. So analysieren beispielsweise Yousefi und Mall, dass »ein dialektisches Verhältnis zwischen dem Selbst- und Fremdverstehen« bestehe, sodass in interkulturellen Kontexten die Aufmerksamkeit nicht nur der »inneren Dynamik der beiden Verstehensarten gelten solle, sondern auch der Art und Weise, in der das »Selbstverständen von A [...] zum Gegenstand hermeneutischen Verstehens von B« wird (Yousefi und Mall 2005, 112). Mit Blick auf derartige formale Strukturen lassen sich Zugänge zur Interpretation der mittelalterlichen Dialoge anbahnen, die ansonsten mit Blick auf inhaltliche Aspekte leicht in den Hintergrund gedrängt werden. Es lässt sich dann beispielsweise herausarbeiten, inwiefern bereits die fingierte Kommunikations situation dazu führt, dass ein mittelalterlicher Christ (Cusanus, bzw. das von ihm fingierte göttliche Wort), konfrontiert mit dem Fremdverstehen seiner interkulturellen Dialogpartner, konkreter im Versuch, diesen die eigenen Überzeugungen verständlich zu machen, also in einem Verstehen, das deren Verstehen antizipiert, mit der Notwendigkeit einer Revision des Selbstverständens seiner eigenen Überzeugungen (etwa von der trinitarischen Struktur Gottes) konfrontiert wird.⁶

Nimmt man die Möglichkeit ernst, formale Strukturen, denen auf theoretischer Ebene das Interesse Interkultureller Philosophie gilt, in fiktiven mittelalterlichen Dialogen aufdecken zu können, dann sind diese Dialoge jedoch nicht nur potenzielles Anwendungsfeld für in der Interkulturellen Philosophie formulierte Überlegungen. Vielmehr können die fiktiven Dialoge dann auch als ein potenzielles Forschungsfeld betrachtet werden, in dem auch neue Erkenntnisse mit Blick auf eine Theorie interkultureller Dialogkonstellationen möglich sind. Die in diesem Beitrag versuchte Relektüre mittelalterlicher Religionsgespräche soll denn auch weniger bestehende Überlegungen Interkultureller Philosophie in einen neuen Anwendungskontext bringen als einen neuen Kontext für eine weitergehende Reflexion der Konzeption Interkultureller Philosophie gewinnen.

Einem derartigen Vorhaben kommt entgegen, dass der Philosophiebegriff der Interkulturellen Philosophie ohnehin in programmatischer Art und Weise gegenüber philosophischen Traditionen offen ist, in denen das philosophische Denken in enger Verbindung mit religiösen Überzeugungen und Vollzügen besteht. Yousefi und Mall sprechen in diesem Zusammenhang davon, die Rolle von Philosophie

⁶ Vgl. Nikolaus von Kues 2010, 8, 24-29, die den Gesprächspartnern vorgelegte Konzeption von Trinität als bezogen auf göttliche Fruchtbarkeit und Selbstentfaltung, die entlang des Vergleichs mit bestimmten Phänomenen des Geistes und des göttlichen Schöpfungsakts entwickelt wird; sowie unten Abschnitt IV.3.

nicht im positivistischen Sinn auf die Rolle einer »Magd der Wissenschaften« einzuführen (Yousefi und Mall 2005, 104). Auch wenn sie nicht zum Verständnis von Philosophie als Magd der Theologie zurückkehren wollen, das sie dem Mittelalter zuschreiben, propagieren Sie doch einen weiten Philosophiebegriff, in dem religiöse Spiritualität und Philosophie als komplementäre Ergänzungen erscheinen, deren Verhältnis dem von Anschauung und Begriff bei Kant ähnelt:

»Ein Leitgedanke der Interkulturalität ist die Berücksichtigung der religiös-spirituellen Dimension, die seit der Aufklärung vernachlässigt worden war. [...] Interkulturelles Denken berücksichtigt beide Dimensionen aufgrund der Erkenntnis, daß eine Ausklammerung des Religiösen eine Denkart abstrakt macht, eine Vernachlässigung der Vernunft sie blind bleiben läßt« (ebd., 28).

Während dieser weite Philosophiebegriff die folgenden Überlegungen zu Zusammenhängen zwischen fiktiven mittelalterlichen Religionsdialogen und Interkultureller Philosophie zusätzlich plausibel erscheinen lassen mag, besteht in einer anderen Hinsicht ein struktureller Unterschied zwischen den Dialogkonzeptionen in beiden Feldern: Die hier ausgewählten mittelalterlichen Dialoge zeichnen sich zwar gegenüber weniger friedlichen Tendenzen ihrer jeweiligen Entstehungszeit dadurch aus, dass sie den interkulturellen Gesprächspartnern durchaus Respekt im Sinne der eingangs in diesem Abschnitt angesprochenen normativen Erwartungen entgegen bringen. Dabei scheint den christlichen Autoren der Dialoge jedoch stets gewiss, dass sie sich mit ihren eigenen religiösen Überzeugungen im Besitz einer absoluten Wahrheit befinden, zu der sie mit dem Ziel der Aufhebung des Konflikts die anderen überzeugen möchten. Friedrich Niewöhner hat in einer Rezension eines Sammelbandes zur Gattung der fiktiven mittelalterlichen Religionsgespräche diesen Umstand pointiert wie folgt formuliert:

»Der Titel des Buchs müsste eigentlich lauten: ›Wie sich einige Christen im Mittelalter ein Gespräch mit Juden und Muslimen mit dem Zweck vorstellten, sie von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen‹« (Niewöhner 2004, 16).

Dass diese Formulierung keineswegs übertrieben ist, lässt sich beispielhaft leicht an Ramon Lull ausweisen, der seine dies betreffende Motivation am ausdrücklichsten äußert, wenn er seine oben angesprochenen Bekehrungserlebnisse u. a. wie folgt wiedergibt:

»ein klar bestimmter, überstarker, ihm völlig überzeugender Befehl des Geistes: er selbst würde später ein Buch gegen die Irrlehren der Ungläubigen verfassen, das das beste der Welt sein würde« (Platzeck 1964, 35; =Vita coētana, VI).

Diese Haltung Lulls ist offensichtlich nicht gut verträglich mit der oben angesprochenen Vorstellung Wimmers, Wahrheitsansprüche an pragmatische Bewährungen in interkulturellen Kontexten zurück zu binden. Auch ist sie nur schwer an-

schlussfähig an die von Yousefi und Mall vorgetragene Vorstellung einer *philosophia perennis*, die in kooperativer Arbeitsteilung zwischen den Kulturen gesucht, aber »niemals endgültig Gefundenes« werden könne (Yousefi und Mall 2005, 33).⁷ Nicht einmal Cusanus, bei dem man dies vielleicht aufgrund seiner Lehre vom nichtwissenden Wissen des unendlichen Gottes erwarten würde, hat Wahrheit als »Limesgestalt« philosophischer Erkenntnis bezeichnet, wie Yousefi und Mall dies an anderer Stelle tun, um Absolutheits- und Letztbegründungsansprüchen eine endgültige Absage zu erteilen und an deren Stelle eine fortgesetzte, interkulturell arbeitsteilige Annäherungsbewegung an die Wahrheit zu setzen (vgl. ebd., 117).

Vor dem Hintergrund dieses offenkundigen Unterschieds im Wahrheitsverständnis der hier in Zusammenhang gebrachten Autoren der mittelalterlichen Tradition und der Interkulturellen Philosophie muss allerdings daran erinnert werden, dass in dem Maße, in dem – mit den Worten Lulls – »das beste Buch der Welt«, also den anderen vorgelegte rationale Argumente, das Mittel der Überzeugung der »Ungläubigen« darstellen sollten, doch wiederum strukturelle Übereinstimmungen bestehen. Ihr Bewusstsein, in gewisser Weise im Besitz absoluter Wahrheit zu sein, hat die mittelalterlichen Autoren bewogen, die auch von der Interkulturellen Philosophie bevorzugten Mittel der rationalen Auseinandersetzung zu gebrauchen und nicht deren Gebrauch zu verweigern.

3. Strukturentsprechungen

Auf der Grundlage der eben angestellten Überlegungen zur Dialogform als in mehrfacher Weise verbindendem Element von Interkultureller Philosophie und fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen sollen im Folgenden drei Entsprechungen in der Struktur beider genauer herausgearbeitet werden: die Verbindung des philosophischen Erkenntnisinteresses mit einem praktischen Interesse, die Einklammerung nicht philosophischer Erkenntnisquellen und nicht philosophisch begründeter Geltungsansprüche und schließlich die Wahrnehmung der Ausgangssituation als einer kulturellen.

Philosophisches Erkenntnisinteresse im Zusammenhang praktischer Interessen

Der Verzicht auf Gewaltmittel zu Gunsten einer an rationaler Argumentation orientierten Form des interkulturellen Austauschs war auf Seiten der Autoren der hier betrachteten mittelalterlichen Religionsgespräche nicht nur durch ihr Bewusstsein motiviert, in gewisser Weise über die Wahrheit zu verfügen. Alle drei verstanden ihre jeweiligen Bemühungen um eine Verbreitung desjenigen, was sie für die

7 Zur Rezeption des frühneuzeitlich geprägten Begriffs bei Mall vgl. Mall 1995, 159–166.

Wahrheit hielten, als Beitrag zu einer Befriedung menschlichen Lebens in einem praktischen Sinn. In einem als übermäßig gewaltsam empfundenen Umfeld zielten sie auf ein Ende der Gewalt ab und passten offenbar diesem Ziel die von ihnen gebrauchten Mittel an. Eine erste wichtige Strukturähnlichkeit zwischen den fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen und Interkultureller Philosophie besteht in dieser Kopplung eines praktischen Interesses an einer gesellschaftlichen Befriedung mit dem philosophischen Erkenntnisinteresse.

Yousefi und Mall verleihen in diesem Sinn der Hoffnung Ausdruck, dass das Modell des egalitär gestalteten philosophischen Diskurses zwischen den Kulturen, das sie vertreten, auf andere Domänen der globalisierten Welt ausstrahlen und die interkulturellen Begegnungen auch dort wenigstens graduell im Sinne einer Egalisierung der Kommunikationsbedingungen und eines Ausgleichs zwischen den Interessen verändern könne:

»Im Prozeß der Globalisierung sind vielfältige Interessen und Machtverhältnisse im Spiel. Wenn es gelingt, im Bereich der Philosophie interkulturelle Dialoge zu führen, die diesen Namen verdienen, wirkt sich dies auch auf andere Bereiche aus, in denen Dialoge auf der Grundlage der Gleichrangigkeit nicht möglich sind, um diese wenigstens ein Stück weit ›dialogischer‹ sein zu lassen« (Yousefi und Mall 2005, 49).

Dabei wird Globalisierung als konfliktauslösendes Aufeinandertreffen unterschiedlicher »Weltbilder und Wertesysteme in einem nie zuvor bekannten Ausmaß« verstanden, welches es notwendig macht, »über Wege des friedlichen Miteinanders zwischen dem Eigenen und dem Fremden nachzudenken« (ebd., 27). Interkultureller Philosophie kommt dabei eben nicht nur die eben herausgestellte Funktion einer kooperativen Wahrheitssuche zu, sondern auch die Funktion, im Medium der gemeinsamen philosophischen Verständigung

»die Mauer intrakulturellen, rein kulturgebundenen Denkens zu durchbrechen, um den Weg für eine interkulturelle Orientierung und die Harmonisierung der Begegnung verschiedener Kulturen, Religionen und Weltphilosophien zu ebnen« (ebd., 12; vgl. entsprechend Paul 2008, 25-28).

In ähnlicher Weise geht es auch Cusanus nicht nur darum, eine philosophische Einsicht in die Tatsache zu bewirken, dass Unterschiede zwischen den Religionen eher auf rituell-äußerlicher als auf der Ebene der Glaubensinhalte bestehen. Er zielt mittelbar auch darauf ab, dass diese Einsicht eine Harmonisierung menschlicher Praxis mit sich bringe. Dies soll geschehen, indem sich die Vollzüge der unterschiedlichen religiösen Riten numehr in einen gemeinsamen inhaltlichen Verweisungszusammenhang bringen lassen, der ihre mögliche Anstößigkeit beseitigt. Gleich zu Beginn von *De pace fidei* wird diese Absicht in der folgenden Passage

zum Ausdruck gebracht, indem der allmächtige Gott entsprechend diesem Anliegen adressiert wird:

»Niemand weicht nämlich von Dir ab, es sei denn, er kennt Dich nicht. Wenn es Dir so zu handeln gefällt, werden Schwert und blanker Haß und jegliches Unheil aufhören, und alle werden erkennen, wie es nur eine einzige Religion in der Riten-Mannigfaltigkeit gibt (et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate). Wenn aber diese Riten-Verschiedenheit vielleicht nicht abzuschaffen sein wird oder (deren Beseitigung) nicht sinnvoll ist, dann soll wenigstens, wie Du einer bist, (auch) die Religion [hier im Sinne der kultischen Gottesverehrung, A. M.] eine und die anbetende Verehrung eine sein« (Nikolaus von Kues 2010, 1,6, 7).

Bisweilen schiebt sich bei Cusanus das praktische Interesse an einer solchen Befriedung, die mit der philosophischen Einsicht in die Einheit des Glaubens bei bestehender Vielfalt der Riten verbunden wird, sogar gänzlich in den Vordergrund. Etwa wenn in einer besonderen Art von *sacrificium intellectus*, gepaart mit stereotypen Vorstellungen, festgestellt wird, dass man die dem buchstäblichen Sinn ihrer heiligen Schrift verhafteten und somit der philosophischen Überzeugung nicht besonders zugewandten Juden ignorieren könne, insoweit ihre bekannte Ohnmacht keine Gefährdung des Friedens mit sich bringe:

»In ihren Schriften haben sie dies alles über Christus. Doch dem Wortsinn (litteralem sensum) folgend wollen sie nicht verstehen (intelligere). Dieser Widerstand der Juden wird aber die Eintracht nicht verhindern. Denn sie sind wenige und werden nicht die ganze Welt mit Waffen durcheinanderbringen (turbare) können« (ebd., 12,41, 38f.).

Bei Abélard wird wie bei Cusanus die formale Gemeinsamkeit der Gottesverehrung als Voraussetzung für die Möglichkeit einer zukünftigen friedlichen Übereinkunft verstanden. Anders als bei Cusanus soll der Weg zu dieser aber nicht über eine Einsicht in gemeinsame Inhalte des Glaubens verlaufen, auf welche die unterschiedlichen religiösen Praxen verweisen. Abélard folgt vielmehr der Vorstellung, dass die Streitigkeiten im formalen Rahmen eines quasi prozessmäßig gestalteten und per Richterspruch abgeschlossenen Verfahrens philosophischer Auseinandersetzung beigelegt werden können:

»Menschen sind wir«, sagen sie, »die sich auf unterschiedliche Glaubensrichtungen stützen. Eines einzigen Gottes Verehrer zu sein, bekennen wir nämlich alle gleichermaßen, obwohl wir ihm mit einem unterschiedlichen Glauben und Leben dienen. [...] Weil wir indes schon lange über die unterschiedlichen Richtungen unseres Glaubens miteinander Vergleiche anstellen und streiten, haben wir uns schließlich deinem Richterspruch anheimgegeben« (Abaelard 1996, 9).

Die Annahme der Möglichkeit eines Abschlusses der philosophischen Untersuchung durch Richterspruch bei Abélard entspricht sicherlich nicht der zuvor dargestellten Orientierung innerhalb der Interkulturellen Philosophie an einem fortwährend zu betreibenden philosophischen Diskurs, welcher Wahrheit eher als Annäherungsgröße versteht bzw. von fortgesetzter praktischer Bewährung abhängig macht. Hinzu kommt, dass das angestrebte Urteil in Abélards Dialog zwar letztlich ausbleibt, aber der Dialog durchaus nahelegt, dass diesbezüglich dem philosophierenden Christen der Vorzug zu geben sei.⁸ Von diesen Einschränkungen abgesehen, lässt sich aber dennoch feststellen, dass Abélards prozedural geprägte Vorstellung von der Beilegung religiöser Streitigkeiten durch die Integration in einen gemeinsamen Prozess philosophischen Argumentierens und Urteilens noch eher den Annahmen der Interkulturellen Philosophie entspricht als die diesbezüglichen Vorstellungen von Cusanus. Dieser erwartet ja den Erfolg im Sinne des praktischen Interesses am Frieden nicht als Wirkung des prozeduralen Rahmens des philosophischen Austauschs, sondern als Wirkungen einer bestimmten, inhaltlich von allen Gesprächsteilnehmern zu erreichenden Einsicht.

Hinsichtlich dieser Unterscheidung steht Lull sicherlich näher bei Abélard als bei Cusanus. Lull brachte im Sinne seiner besonderen Bemühungen um die Entwicklung origineller logisch-formaler Mittel rationaler Überzeugung ohnehin ein hohes Maß an Aufmerksamkeit für die prozeduralen Aspekte interreligiöser Kommunikation auf. Der gemeinschaftliche Gebrauch dieser Argumentationsmittel soll letztlich dem auch bei Lull deutlich werdenden praktischen Interesse am Frieden dienlich sein, insofern er eine Übereinstimmung in Überzeugungen mit sich zu bringen verspricht:

»Und wenn sich unsere Diskussion so lange fortsetzte, bis wir alle drei uns zu einem einzigen Glauben und einer einzigen Religion bekennen und bis wir einen Weg finden, wie wir einander am besten ehren und dienen können, so daß wir zur Eintracht gelangen? Denn Krieg, Wirrsal, Mißgunst, Unrecht und Schande hindern die Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen« (Lull 1998, 249).

Ganz ähnlich wie bei Abélard legt Lulls Dialog zwar außerdem indirekt durchaus ein Einstimmen in die Argumente des philosophierenden Christen nahe. Aber auch bei ihm wird, wie bei Abélard und anders als bei Cusanus, die befriedende Wirkung des philosophischen Diskurses nicht an bestimmte inhaltliche Übereinkünfte gebunden. Das praktische Interesse, welches das philosophische Erkenntnisinteresse begleitet, soll vielmehr auch bei Lull dahingehend erfüllt werden, dass der prozedurale Rahmen der Untersuchung und Beratung philosophischer Gründe die Mög-

⁸ Vgl. etwa das wohlwollende Urteil, das dem Philosophen als Kontrahenten des Christen gegen Ende in den Mund gelegt wird (vgl. ebd., 271).

lichkeit einer Übereinkunft im philosophischen Urteil und einer an dieser Übereinkunft orientierten Praxis bietet.

Enthaltung gegenüber nicht philosophischen Erkenntnisquellen und Geltungsansprüchen

In beiden Varianten der praktisch interessierten Bemühung um philosophische Erkenntnis, der stärker inhaltlich akzentuierten des Cusanus und der stärker prozedural akzentuierten Abélards und Lulls, kommt bezogen auf das praktische Interesse entscheidende Bedeutung einer Enthaltung gegenüber Erkenntnisquellen zu, die außerhalb der gemeinsamen, auf – wie man heute vielleicht sagen würde – für jeden rational nachvollziehbare Gründe bezogenen Diskussion liegen. Natürlich enthalten die Dialoge jeweils eine ganze Reihe von Bezügen zu den präsenten religiösen Traditionen und deren autoritativen Texten (man denke nur an das geschilderte Personal in Cusanus' *De pace fidei*). Geltungsansprüche hinsichtlich Wahrheit und Falschheit sollen aber gerade nicht aus Tradition und Autorität abgeleitet, sondern auf dem Wege des dialogischen Nachdenkens entwickelt und an der Bewährung in diesem Prozess gemeinsamer Prüfung festgemacht werden. »Wir sollten die Streitfrage diskutieren, wer von uns sich in der Wahrheit und wer sich im Irrtum befindet!« (Lull 1998, 247), sagt Lull in diesem Sinn und verankert die Hoffnung auf Erfolg in jenem Bemühen in der Natur des menschlichen Geistes:

»Es gehört zur Natur der Wahrheit, daß sie stärker im Geist verwurzelt ist als die Falschheit, da Wahrheit und Sein in Einklang miteinander stehen, genauso wie Falschheit und Nicht-Sein. Deswegen müßte notwendigerweise, wenn die Falschheit hartnäckig von der Wahrheit und von vielen Menschen bekämpft wird, die Wahrheit über die Falschheit siegen« (ebd.).

In dem Maße, in dem gerade die außerhalb des gemeinsamen philosophischen Diskurses liegenden Erkenntnisquellen zu Glaubensüberzeugungen geführt haben, die für den nun zu überwindenden Konflikt als ursächlich verstanden werden (ebd.), liegt der – zumindest temporäre – Verzicht darauf, sich dieser nicht-philosophischen Erkenntnisquellen zu bedienen, nahe: »Denn da wir mit Hilfe von Autoritätsbeweisen zu keiner Übereinstimmung gelangen können, sollten wir durch zwingende Vernunftgründe eine Übereinstimmung versuchen.« (ebd., 17) – so wird das durch die Intelligenz inspirierte Gespräch der drei Weisen entsprechend eingeleitet.

Auch bei Cusanus wird in Verbindung mit demselben Ziel einer Überwindung der gewaltsamen Auseinandersetzung der Religionen als ausschließliche Erkenntnisquelle der im Gespräch zu erreichende, einmütige Konsens installiert:

»Der Herr, König des Himmels und der Erde, hat das Seufzen der Ermordeten und Gefesselten und der in Knechtschaft Geführten gehört, die um der Verschieden-

heit ihrer Religionen willen leiden. Und da alle, die solche Verfolgung ausüben oder erleiden, aus keinem anderen Grund dazu bewegt werden als dem, daß sie so ihr Heil zu fördern und ihrem Schöpfer zu gefallen glauben, hat sich der Herr des Volkes erbarmt. Es ist Ihm recht (contentatur), daß alle Verschiedenheit der Religionen durch gemeinsame Zustimmung (consensu) aller Menschen einmütig auf eine einzige Religion zurückgeführt werde, die fortan unverletzlich sein soll« (Nikolaus von Kues 2010, 3,9, 13).

Dieser Konsens soll jedoch nicht im Sinne bloßer Übereinkunft durch beliebige Mittel erreicht werden, etwa durch Überredung, sondern indem durch die gemeinsame Anstrengung der zusammengerufenen Weisen die allen Menschen gegebene »freie Vernunft« die »eine« Wahrheit erfasst und vorausliegende Irrtümer tilgt (vgl. ebd., 3,8, 12f.).

Abélards Dialog reflektiert zudem die Notwendigkeit, nicht nur Erkenntnisquellen wie Autorität und Tradition jedenfalls temporär außer Kraft zu setzen, sondern auch andere Störungen der an Vernunftgründen orientierten Untersuchung auszuschließen, auf sehr sensible Weise. Das Gespräch solle »der Erforschung der Wahrheit« dienen und in gleichem Maße eben nicht »einem Schaugefecht der Genialität«, »unpassender Deklamation«, dem Zank »nach der Art von Kindern« – und so müsse etwa immer auch Gelegenheit bleiben »schlecht Gesagtes zu berichtigen«, ohne dass der Betroffene in Scham versetzt werde (Abaelard 1996, 147). Den Hintergrund dieser Überlegungen bildet auch hier die Festlegung des Gesprächs darauf, »mit Vernunftgründen die Wahrheit zu erforschen und in allem nicht der Meinung der Menschen, sondern der Führung der Vernunft zu folgen«, um den Zustand andauernder Streitigkeiten über das religiös Geglauhte zu überwinden (ebd., 9).

Es ist nicht schwer, dieser Beschränkung der fiktiven mittelalterlichen Religionsdialoge auf den Gebrauch philosophischer Gründe zu entgegnen, dass es eine mit den Mitteln der Vernunft gar nicht leicht zu entscheidende Frage sei, was letztlich als philosophischer Grund zähle und was nicht, auch wenn die genannten Negativformulierungen sicherlich plausibel seien. Im vorliegenden Zusammenhang lässt sich diese Entgegnung sogar bekräftigen. Bereits die drei hier untersuchten fiktiven Religionsdialoge handeln die Frage danach, was als einer der gesuchten Vernunftgründe gelten könne, mit recht unterschiedlichem Ergebnis aus und präsentieren entsprechend auch recht unterschiedliche Vollzüge des philosophischen Vernunftgebrauchs. Im Kontext dieses Beitrags kommt es aber auf derartige Differenzen weniger an als auf die Gemeinsamkeit der Enthaltung gegenüber nicht philosophischen Erkenntnisquellen und Geltungsansprüchen. Diese bildet nämlich eine zweite Strukturentsprechung zur philosophischen Richtung der Interkulturellen Philosophie.

Trotz der zuvor erwähnten Offenheit dieser Richtung für die Einbettung philosophischer Vernunft in heterogene Zusammenhänge wie unter anderem Religion, begreift die Interkulturelle Philosophie den philosophischen Diskurs als das Medium der von ihr propagierten interkulturellen Verständigung. Dabei soll »im strikten Sinn überall in der Welt als Philosophie gelten [...], wenn sich das Denken nur auf sich selbst stellt« (Yousefi und Mall 2005, 54f.).⁹ Nicht nur diese Bestimmung des Philosophiebegriffs im Sinne einer reinen, autonomen Vernunft steht den eben präsentierten Konzeptionen des Mittelalters nahe. Entsprechungen lassen sich auch hinsichtlich der Annahme finden, dass es eine »überlappende Universalität vernünftigen Denkens« gebe, die trotz aller »lokalen kulturellen Differenzen« im Medium von Vergleichen und Versuchen der Analogiebildung einen vernünftigen Austausch über Kulturgrenzen hinweg ermögliche (vgl. ebd., 32). Und noch die bereits vorgetragenen Erwartungen, dass ein solches interkulturelles Philosophieren zu einer stärker egalitär geprägten und dem Ausgleich konfligierender Interessen angemessener Kommunikation zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen beitragen könne, scheint den praxisbezogenen Erwartungen zu entsprechen, welche die mittelalterlichen Autoren mit einer sich auf philosophische Erkenntnisquellen und Geltungsansprüche beschränkenden Kommunikation verbanden.

Wahrnehmung der Ausgangssituation als kulturelle

In Reaktion auf die bislang hervorgehobenen strukturellen Entsprechungen von Interkultureller Philosophie und fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen mag man vielleicht kritisch einwenden, dass trotz alledem ein basaler Unterschied zwischen beiden bestehe, also trotz dem Übereinkommen in bestimmten praktischen Erwartungen und in der geübten Enthaltsamkeit hinsichtlich nicht philosophischer Erkenntnisquellen. Den mittelalterlichen Autoren gehe es eben um die Differenz von Religionen und nicht von Kulturen und somit unterscheide sich auch ihr gesamter Blick auf die in Rede stehenden Differenzen und die Möglichkeiten sie im philosophierenden Dialog in Beziehung zu einander zu bringen.

Dieser Einwand ist nicht leicht von der Hand zu weisen. Es wäre auch erstaunlich, wenn die mittelalterlichen Autoren Differenz vornehmlich aus der besonderen Perspektive wahrgenommen hätten, die sich als Kulturtheorie oder Kulturphilosophie in der europäischen Neuzeit erst allmählich entwickelte. Umgekehrt vermag der Einwand jedoch auch daran zu erinnern, dass auch die Perspektive der Kulturen und ihrer Begegnung in gewisser Weise historisch kontingent und keineswegs absolut zwingend ist. Einmal angenommen, philosophische Rationalität lasse sich

⁹ Zum übereinstimmendem Bezug auf Philosophie als »Denkkontinuum, der sich in jeder Hinsicht nur der eigenen Mittel des Denkens bedient«, bei gleichzeitiger Öffnung gegenüber literarischen und künstlerischen Ausdrucksformen solchen Denkens vgl. Kimmerle 2002, 54f.

tatsächlich in mannigfältigen Varianten auf dem Globus antreffen, so ist damit eben noch nicht ausgemacht, dass es sich bei diesen variierenden Erscheinungen philosophischer Vernunft um differente Erscheinungen von Kulturen handelt.¹⁰

Im vorliegenden Zusammenhang liegt es allerdings näher, der Entgegensezung von religionsbezogenen mittelalterlichen Dialogen und dem Kulturbereich der Interkulturellen Philosophie auf andere Weise zu begegnen. Es lässt sich nämlich durchaus dafür argumentieren, dass die hier betrachteten Autoren, eine gewisse Aufmerksamkeit dafür aufbrachten, dass der religiöse Konflikt, von dem sie ausgingen, in gewisser Weise kulturell bestimmt war. Dies wird ausdrücklich nicht in dem Sinn in Anspruch genommen, dass ein entsprechender, entwickelter Kulturbegriff schon geprägt war.¹¹ Aber es lässt sich doch zeigen, dass die Ausgangssituation auf eine Weise verstanden wird, die der Tatsache Rechnung trägt, dass sich individuelle Vernunft im Zusammenhang vorgängiger Objektivationen und Institutionalisierungen intellektueller Tätigkeit ausbildet, weiterentwickelt und ausdrückt, sodass der in den Religionsdialogen fingierte Prozess der Verständigung dieser – mit den Worten Yousefis und Malls – »orthhaft ortlosen Rationalität« Rechnung zu tragen hat (Yousefi und Mall 2005, 32).

Aus der umfassenderen Menge diesbezüglicher Beispiele in den mittelalterlichen Dialogen ragt eine Gruppe thematisch sehr ähnlich gelagerter Überlegungen heraus, auf die deshalb hier ausführlicher Bezug genommen werden soll: Lulls Dialog artikuliert die Bedeutung der Tradierung der in dem Religionsgespräch zur Debatte stehenden religiösen Überzeugungen innerhalb von Familie und primärer Sozialisation und die Resistenz entsprechender Überzeugungen gegenüber rationalen Infragestellungen:

»Als der Weise diese Worte gesprochen hatte, ergriff ein anderer das Wort und sagte, daß der Glaube, den die Menschen von ihren Eltern und Vorfahren übernommen haben, so tief in ihnen verwurzelt sei, daß es völlig unmöglich sei, sie durch Predigt oder Disputation noch sonst etwas Menschenmögliches von ihm abzubringen. Deswegen würden sie, wenn man mit ihnen diskutieren wollte und ihnen den Irrtum zeigen möchte, in dem sie sich befinden, sofort alles, was man ihnen sagt, verächtlich abtun und sagen, in demjenigen Glauben bleiben und sterben zu wollen, den sie von ihren Eltern und ihren Vorfahren überliefert bekommen haben« (Lull 1998, 247).

¹⁰ Zweifel an der in der Interkulturellen Philosophie, jedenfalls heuristisch, vorausgesetzten Homogenität von Kulturen und entsprechender homogener Prägungen ihrer Vertreter, hat mit Blick auf das Gegenmodell der Transkulturalität seit den 1990er Jahren Wolfgang Welsch entwickelt (vgl. u. a. Welsch 2017). Vgl. auch o. Fn. 2.

¹¹ Vgl. den Gebrauch von »cultura« im Sinne von Gottesverehrung, im Einklang mit der mittelalterlichen Verwendung, noch bei Nikolaus von Kues 2010, 6,18, 20; 19,68, 62.

Abélard greift diesen Gesichtspunkt ebenfalls auf, fügt aber noch den Aspekt der Habitualisierung während des Erwachsenenalters und der affektiven Bindung an entsprechende Überzeugungen hinzu:

»Denn so ist einzelnen Menschen die Liebe zu ihrer eigenen Herkunft und zu denen, mit denen sie erzogen werden, eingepflanzt worden, daß sie vor allem, was gegen deren Glauben gesagt werden mag, zurückschrecken. Und indem sie ›Gewohnheit in Anlage umwandeln‹, halten sie an dem, was immer sie als Kinder gelernt haben, als Erwachsene beharrlich fest; und bevor sie das, was man sagt, zu begreifen vermögen, behaupten sie, daß sie es glauben« (Abaelard 1996, 17).

Und auch Cusanus teilt diese kulturbereitigte Wahrnehmung der Ausgangssituation, beschreibt diese jedoch eher von institutionalisierten Formen des religiösen Kultes und entsprechenden Habitualisierungen her, die irrtümlich als unmittelbare Erscheinungen des Göttlichen verstanden werden und auf diese Weise der vernunftorientierten Untersuchung entgegenstehen:

»Deshalb hast Du [Gott, A. M.] deinem Volk verschiedene Könige vorgesetzt und ihm Seher (videntes), die man Propheten nennt, gegeben. Von diesen haben viele (plerique) der Sendung durch Dich entsprechend in Deinem Namen Kulte und Gesetze eingerichtet und so das ungebildete Volk unterwiesen. Diese Gesetze akzeptierten sie demgemäß so, als hättest Du, der König der Könige, von Angesicht zu Angesicht mit ihnen gesprochen; [...] Doch es gehört mit zum irdischen Menschen, daß lange Gewohnheit, die wie etwas in die Natur Übergegangenes gilt, als Wahrheit verteidigt wird. Daraus entstehen nicht geringe Meinungsverschiedenheiten, wenn eine jede Gemeinschaft ihren Glauben dem der anderen vorzieht«¹² (Nikolaus von Kues 2010, 1,4, 9).

Diese Reihe von Beispielen mag im vorliegenden Zusammenhang genügen, um die Annahme zu plausibilisieren, dass eine strukturelle Entsprechung zwischen fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen und Interkultureller Philosophie auch insofern besteht, dass bis zu einem gewissen Grad in beiden Feldern die kulturelle Bedingtheit des angestrebten vernünftigen Diskurses in Betracht gezogen wird.

12 Darüber hinaus betont Cusanus aber auch in besonderer Weise die Abhängigkeit von Überzeugungen (und Irrtümern) von den zu einer bestimmten Zeit zur Verfügung stehenden und stetem Wandel unterliegenden Sprachen (vgl. Nikolaus von Kues 2010, 3,8, 12f.). Vgl. entsprechend auch Platzeck 1964, 35-37 (=Vita coëtana, VII-VIII), wo Lull das beste Buch der Welt, das er zur Bekehrung der »Ungläubigen« verfassen will, durch Maßnahmen zum Fremdsprachen-erwerb ergänzt sehen möchte, und Lulls »Kauf« eines Sarazenen, »mit dem er die arabische Sprache lernte« (ebd., XI, 37).

4. Probleme Interkultureller Philosophie in fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen

Nachdem bislang der Dialog als formale Gestalt von fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen und Interkultureller Philosophie untersucht und auf die Orientierung an praktischen Interessen, die Enthaltung gegenüber nicht-philosophischen Erkenntnisquellen und auf die Reflexion kultureller Bedingtheit als Entsprechungen in beiden Feldern hingewiesen wurde, sollen abschließend eine Reihe von Problemen herausgearbeitet werden, die sich vor dem bislang erarbeiteten Hintergrund als gemeinsame Probleme der Interkulturellen Philosophie und der fiktiven mittelalterlichen Religionsgespräche darstellen. Letztere stehen dabei jeweils im Fokus der Darstellung, im Sinne der oben entwickelten Annahme, dass neue Perspektiven auf entsprechende Probleme sich gerade in dem historisch ferner stehenden Kontext entwickeln lassen.

Interkulturelle Philosophiepräsumption ist weder normativ geboten noch hermeneutisch sinnvoll

In den fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen wird wie innerhalb der Interkulturellen Philosophie bis zum Erweis des Gegenteils angenommen, die anderen Gesprächspartner würden philosophieren oder seien jedenfalls in der Lage dazu, ihre Überzeugungen in die Form des reinen, nicht durch Autorität und Tradition und andere Einflüsse getrübten Denkens zu überführen, welches aus den oben genannten Gründen das Medium des gemeinsamen dialogischen Austauschs bilden soll. Mall spricht in diesem Sinn auf optimistische Weise davon, dass Philosophie ohne »Heimat« sei, also ihr Habitat nicht in einer bestimmten Weltregion besäße (vgl. Yousefi und Mall 2005, 108).

Dabei wird in der Interkulturellen Philosophie reflektiert, dass entsprechende philosophische Überzeugungen sich gerade auch in der Interaktion des philosophischen Gesprächs noch formieren können und nicht unbedingt bereits vorweg in der Weise vorliegen müssen wie sie dann im interkulturellen Dialog zum Ausdruck kommen. Yousefi und Mall betonen mit Bezug auf die Vorsilbe »inter« in diesem Sinn das »Erlebnis eines Zwischen« das eintritt, »wenn sich philosophische Fragen und Lösungsansätze im Vergleich der welt-philosophischen Traditionen begegnen« (Yousefi und Mall 2005, 107). Wimmers Kriterium für die Begründung philosophischer Thesen, das oben bereits zitiert wurde, weist in eine ähnliche Richtung, insofern es nach einer arbeitsteiligen Kooperation von Menschen unterschiedlicher kultureller Traditionen im »Zustandekommen« solcher Thesen verlangt (vgl. Wimmer 2009, 67).

Trotz zahlreicher Beglaubigungen der Präsumption¹³ eines kulturübergreifenden Philosophierens oder einer kulturübergreifenden Fähigkeit zu philosophieren in der Interkulturellen Philosophie und trotz der möglichen egalisierenden und emanzipatorischen Wirkungen dieser Philosophiepräsumption, was den Zugang von Akteuren nicht europäischer und nicht nordamerikanischer Herkunft zur Sphäre akademischen Philosophierens betrifft (Mall und Yousefi 2005, 12-26; 55), soll die interkulturelle Philosophiepräsumption anhand zweier Beobachtungen zu den mittelalterlichen Religionsgesprächen im Folgenden problematisiert werden.

Im Kern soll dabei zunächst darauf abgehoben werden, dass ein universeller Respekt für den anderen Menschen als Gleichen – dem insbesondere in der Sphäre der interkulturellen Begegnung unbestritten hohe Bedeutung zukommt, weil hier der entsprechende moralische Anspruch umstrittener sein mag als anderswo (vgl. ebd., 35, 47, 83) – nicht unbedingt auf die Präsumption eines faktisch vorliegenden Philosophierens bzw. Philosophierenkönnens zu verpflichten scheint. Jedenfalls lässt sich dies bezweifeln, wenn gleicher Respekt nicht metaphysisch über die Teilhabe an bestimmten, ausgezeichneten Fähigkeiten des Menschen begründet werden soll, sondern sparsamer, mit Blick auf gemeinsame Zugehörigkeit zu einer politischen, in diesem Fall kosmopolitischen Gemeinschaft. Jemandem nicht zuzuschreiben, er philosophiere oder er könne jedenfalls philosophieren, verletzt gemäß dieser Überlegungen keine normativen Verpflichtungen, die dem Anderen als Gleichem geschuldet werden. Entsprechend erwarten wir auch intrakulturell keineswegs, dass andere den uns diesbezüglich geschuldeten gleichen Respekt dadurch zum Ausdruck bringen, dass sie uns zuschreiben, wir würden philosophieren oder könnten dies tun. Respekt gegenüber dem anderen als Gleichen zeigt sich vielmehr intrakulturell gewöhnlich in ganz anderer Weise, in der Gewährleistung rechtlicher Gleichheit, der Möglichkeit zur Partizipation in politischen Entscheidungsprozessen, Toleranz gegenüber der Konzeption des Guten, die der oder die Andere verfolgt, und in einem gewissen Maß an Solidarität mit ihr oder ihm.

Aber auch rein pragmatisch bewährt sich gewöhnlich die gegenteilige Annahme, dass der Andere nicht philosophiere, und der Verzicht auf die Unterstellung einer entsprechenden Fähigkeit im intrakulturellen Verhältnis zum Anderen recht gut. Dies hängt mit einem zweiten, Aspekt der Philosophiepräsumption zusammen, der hier problematisiert werden soll: Es scheint auch in hermeneutischer Hinsicht auf das Verstehen des Anderen keineswegs gerechtfertigt dem Anderen mit dem Vorverständnis gegenüber zu treten, dass er philosophiere bzw. zumindest mit einer entsprechenden Fähigkeit ausgestattet sei. Wir verstehen gewöhn-

13 Der Begriff erscheint passend, sofern er Annahmen bezeichnet, welche ohne zureichenden Grund im Vorgriff auf eine noch ausstehende Bewährung erfolgen. Vgl. zur Bedeutung entsprechender Annahmen (Rationalitätspräsumptionen) im Bereich der Hermeneutik Scholz 1999.

lich jedenfalls im intrakulturellen Zusammenhang den Anderen nicht besser, wenn wir ihm mit einem solchen Vorverständnis gegenüberstehen, sondern machen derartige Annahmen vom eindeutigen Gegebensein bestimmter Selbstzuschreibungen dieser Art des Denkens abhängig, die sich nicht immer im Gebrauch des Begriffs Philosophie, aber doch in einer Familie gewisser charakteristischer Merkmale solcher Rationalität zeigen. Es ist in diesem Zusammenhang entscheidend, darauf hinzuweisen, dass die Philosophiepräsumption eben nicht die dem Verstehen zuträgliche Unterstellung von Rationalität schlechthin, also eine Form des *principle of charity* bildet – weil eben Rationalität gegenüber Philosophie ein weiterer Begriff ist und wir andere zwar aufgrund der Annahme der Rationalität ihrer sprachlichen Ausdrücke verstehen, aber nicht aufgrund der generellen Annahme eines philosophischen Sprechens.¹⁴ Man kann im Sinne dieser zweiten Problematisierung im negativen Sinn davon sprechen, dass Philosophie keine Heimat besitze, also nicht von vorne herein überall als heimisch angesehen werden sollte. Anderslautende Annahmen müssten sich jedenfalls dem Verdacht aussetzen lassen, von einem gewissen Philosophenhochmut geleitet zu sein.

Zusammen genommen entfalten die beiden Einwände solchem Hochmut gegenüber jedoch besonderes kritisches Potential: denn die Philosophiepräsumption kann demnach auch auf interkultureller Ebene weder beanspruchen, dem Anderen dasjenige zu geben, was ihm normativ geschuldet wird, und scheint ihm auf der Ebene angemessenen Verstehens sogar weniger entgegenzubringen als angemessen wäre. Mit Blick auf die oben genannte Vorstellung, dass gleicher Respekt sich auch als Respekt gegenüber der Konzeption des Guten, die der oder die Andere verfolgt, und in Ermöglichung einer gewissen Partizipation an Entscheidungsprozessen zeigen sollte, mag man in der hermeneutischen Problematik sogar mehr als bloß ein Verstehensproblem sehen – in dem Maße, in dem angemessenes Verständnis eine Bedingung dafür darstellt, jene genannten Arten des Respekts gegenüber dem Anderen zu zeigen. In diesen Hinsichten ist eine Reihe von Beispielen aus den fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen aufschlussreich, in denen sich zeigt, wie die Philosophiepräsumption einem angemessenen Verständnis des Anderen und mithin auch seiner Berücksichtigung in einem praktischen Diskurs entgegensteht.

¹⁴ Vgl. Scholz 1999, sowie die diesem Problem jedenfalls implizit entgegenkommenden Rebeweisen von »interkultureller Vernunft« und »überlappender universaler Vernunft« (nicht Philosophie) bei Yousefi und Mall 2005, 32, und ähnlich Weidtmann 2016, 167f., die Rede von einer interkulturellen Begegnung der abendländischen Philosophie mit anderen »Grunderfahrungen« mit »Weltcharakter« (die ebenfalls nicht Philosophien, sondern allenfalls, ebd. 223, »Grundphilosophien« genannt werden, und nicht notwendig in Form von Philosophie, sondern in unterschiedlichen Formen der »Universalisierung« bewältigt werden, ebd., 229).

Bei Abélard etwa zeigt sich recht deutlich, dass der Philosoph genau deshalb sich nicht in der Lage erweist mit dem Juden in einen Diskurs über dessen rationale Rechtfertigung bestimmter Praxen und normativer Vorstellungen einzutreten, weil er dem Anderen unterstellt, er müsse statt der Rechtfertigung aus der überlieferten geschichtlichen Begegnung von Gott und jüdischem Volk (so die im Dialog vorgeführte Rationalität des jüdischen Gesprächspartners) einen Zugang zur philosophischen, auf universelle Geltung ausgerichteten Form praktischer Gründe besitzen und dieser im Verkehr mit Nicht-Juden den Vorrang einräumen. In diesem Sinn bemerkt der Philosoph im Verlauf des Dialogs, der Andere müsse erkennen, dass dessen praktische Gründe für ihn nicht nur keine Geltung entfalten könnten, sondern gegenüber den natürlichen Morallehren auch obsolet seien:

»Bei dieser Abwägung unserer Befragung stelle ich fest, daß gewiß dies erreicht worden ist: du kannst erkennen – auch wenn du es so auffassen magst, als ob das Gesetz dir von Gott gegeben worden sei –, daß ich allein auf Grund der Autorität deines Gesetzes nicht verpflichtet bin, mich unter dessen Bürde zu begeben, als ob es notwendig wäre, jenem Gesetz, das uns Hiob durch sein Vorbild vorzeichnete, noch irgend etwas hinzuzufügen, oder jener Morallehre, die unsere Philosophen über die Tugenden, die für die Glückseligkeit ausreichen, der Nachwelt hinterlassen haben« (Abaelard 1996, 97).

In anderer Weise zeigt der Dialog über den Religionsfrieden des Cusanus solch praktisch relevantes, auf der Philosophiepräsumption beruhendes Missverständen auf. Cusanus' innovative, auf den Frieden zwischen den Religionen zielende Methode, besteht in einer sukzessiven Umformung religiöser Glaubensüberzeugungen im Gespräch. Es wird durch philosophierende, nur die natürliche Vernunft gebrauchende Reflexion im Einzelfall gezeigt, dass unterschiedlichen religiösen Überzeugungen jeweils gemeinsame Voraussetzungen vorausgehen, auf deren gemeinsamer Grundlage dann die eine Religion behauptet werden kann, die sich nur in unterschiedlichen Riten ausdrücke und eine künftige friedliche Koexistenz begründen könne. Cusanus' Verfahren ist in diesem Sinn als »Präsuppositionsdialektik« bezeichnet worden, als der Versuch durch dialektische Verfahren gemeinsam Präsupponiertes herauszuarbeiten.

Cusanus führt in seinem Dialog etwa vor, inwiefern sogar Polytheisten sich nicht der philosophischen Einsicht verschließen können, dass sie in der Benennung der Vielheit ihrer Götter den Allgemeinbegriff der Gottheit, und somit ein einziges Prinzip des Göttlichen voraussetzen, auf welches sie sich künftig in Eintracht mit Anhängern monotheistischer Religionen beziehen können:

»Alle, die jemals mehrere Götter verehrten, setzen dabei voraus, daß es Gottheit gibt. Diese beten sie nämlich in allen Göttern als solche, die an Gottheit teilhaben, an. Wie es nämlich ohne Weißsein nichts Weißes gibt, so gibt es auch ohne Gott-

heit keine Götter. Der Kult von Göttern schließt mithin das Bekenntnis zu Gottheit ein. [...] Wenn also alle, die mehrere Götter verehren, auf das blicken, was sie voraussetzen, auf die Gottheit nämlich, die der Grund von allem ist, und diese – wie der Verstand (ratio) selbst es gebietet – in ihr religiöses Bekenntnis (in religionem manifestam) aufnehmen, so wie sie dies implizit bei allen, die sie Götter nennen, tun, ist der Streit aufgehoben« (Nikolaus von Kues 2010, 6, 17-6, 18ff.).

Auch hier scheint dem Bemühen um Verständnis dessen, was polytheistische Überzeugungen inhaltlich umfassen und einer Berücksichtigung dieses Gehalts und seiner rationalen Form im gemeinsamen Diskurs die Präsumption entgegenzustehen, dass der Andere philosophieren könne und zwar gemäß einer platonisch inspirierten, auf ein göttliches Prinzip hin orientierte Teilhabelehre, auf die man zudem auch die eigenen religiösen Überzeugungen zurückführen könne.

In der Konsequenz derartiger Beobachtungen scheint statt einer interkulturellen Philosophiepräsumption tatsächlich die sparsamere Annahme einer grundsätzlich gegebenen Rationalität des Anderen, eines Verfügens über Gründe, die aber eben auch nicht philosophischer Natur sein können, und in der Regel auch nicht philosophischer Natur sind, als angebrachter. Dem Anderen in einer Sphäre, die durch grundsätzlich kommunikationsermöglichte Normen bestimmt ist (vgl. Yousefi und Mall 2005, 35), dialogisch gegenüber zu treten, aber den Gründen, durch welche die seiner Konzeption des Guten zugehörige Rationalität geprägt ist, nicht prima facie einen philosophischen Charakter zu unterstellen, erscheint vor dem Hintergrund der beiden aus der mittelalterlichen Tradition angeführten Beispiele als Bedingung dafür, dass jene Gründe und deren Gehalt überhaupt in den interkulturellen Diskurs eingehen können und ein entsprechender Respekt vor dem Anderen als Gleichen überhaupt zur Entfaltung kommen kann.¹⁵

Interkulturelle Philosophiepräsumption verleitet zu semantischer Idealisierung

Aufbauend auf der eben dargelegten Kritik an einer normativen und hermeneutischen Unangemessenheit einer interkulturellen Philosophiepräsumption lassen sich Beobachtungen formulieren, welche die Problematisierung Interkultureller Philosophie als Kritik an einer idealisierenden Theorie der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke weiterentwickeln.

Sicherlich ist dabei zu betonen, dass Interkulturelle Philosophie mit Blick auf ihren Ausgang von der Annahme kultureller Differenz durchaus sensibel dafür ist,

¹⁵ Entsprechende Alternativen zu philosophischen Ansprüchen darauf, die Rationalität politischer Kommunikation nach den eigenen Maßstäben quasi totalitär bestimmen zu wollen, hat Hannah Arendt formuliert (vgl. u. a. Arendt, 1967, 44-92; insbes. 61f.)

vorschnelle kulturübergreifende Gleichsetzungen zu vermeiden. So betonen Yousefi und Mall, dass Vergleichsgesichtspunkte nicht von einer insofern privilegierten Kultur her zu gewinnen seien, sondern eher im kulturvergleichenden Prozess zu konstituieren seien:

»Vergleiche hat es seit Menschengedenken gegeben. Vergleiche, die aus dem eigenen kulturellen Selbstverständnis heraus praktiziert werden, führen oft zu Verzerrungen und interkulturellen Mißverständnissen. Deshalb gilt folgendes Prinzip: Das tertium comparationis darf in keine Kultur hineinfixiert werden. Komparatistik ohne interkulturelle Grundüberzeugung macht keinen Sinn« (Yousefi und Mall 2005, 29).

In ähnlicher Weise spricht Wimmer im bereits oben zitierten Zusammenhang nicht von begrifflichen Übereinstimmungen, sondern von »Überlappungen« (vgl. Wimmer 2004, 51), eine Redeweise derer sich auch Yousefi und Mall gelegentlich bedienen (vgl. Yousefi und Mall 2005, 32, 116). In stärker terminologischer Ausdrucksweise ist vom Erfassen einer »analogischen Rationalität« die Rede, die einen umspannenden Rahmen bilde, aber durch lokale kulturelle Differenzen gekennzeichnet sei (vgl. ebd., 32). Sowohl Yousefi und Mall wie Wimmer entwerfen entsprechend Modelle des Kulturvergleichs bzw. der Kommunikation im interkulturellen Diskurs, welche tatsächlich formal Analogiebildungen vorsehen. Aussagen über Gleichartiges sollen mit Aussagen über Ungleichartiges verbunden werden, durch welches jenes Gleichartige begleitet wird – etwa indem in interkultureller Perspektive »Begriffskonkordanzen« erstellt, aber auch unterschiedliche Begriffs-Konnotationen festgehalten werden, oder indem philosophische Positionen unterschiedlicher kultureller Herkunft über ihre unterschiedliche Positionierung innerhalb der Spannung grundlegender und von ihnen – so die Annahme – insofern vorausgesetzter begrifflicher Oppositionen (z. B. materiell-immateriell) rekonstruiert werden (vgl. Wimmer 2004, 110-114; Yousefi und Mall 2005, 73, 97, 111, 115; vgl. entsprechend auch Paul 2008, 29-41).¹⁶

Diese durchaus vorsichtige Annäherung unterschiedlicher kultureller Traditionen enthält jedoch offenbar nicht ausreichende Vorkehrungen gegen eine bestimmte Form der idealisierenden Angleichung hinsichtlich der Bedeutung kultureller Ausdrucksleistungen. Dies lässt sich besonders plastisch daran zeigen, dass Yousefi und Mall etwa auf folgende Parabel zurückgreifen, um die Übersetzbartigkeit bzw. Übertragbarkeit – auch philosophischer – Terminologie über Kulturgrenzen hinweg zu illustrieren:

16 Wimmer zeigt jedoch deutliche Skrupel, was bestimmte Begriffe betrifft, die sich »als kaum übertragbar« erwiesen haben (vgl. ebd., 110).

»Ein Inder, ein Chinese, ein Grieche und ein Araber, stritten darüber, was sie als Nachtisch zum Käse kaufen wollten. Der Inder wollte *angur* kaufen; der Chinese hingegen *pú taó*; während der Grieche auf dem Kauf von *stafil* bestand, wollte der Araber nicht auf *Inab* verzichten. Weil sie sich nicht verständigen konnten, gingen sie zu einem Übersetzer, der aller vier Sprachen mächtig war. Er wird damit beauftragt, ›Angur‹, ›pú taó‹, ›stafil‹ und ›Inab‹ zu kaufen. Nachdem der Übersetzer zurückkam, freuten sich die Streitparteien; jeder hatte das, was er wollte, nämlich Weintrauben. Daß die Streitparteien nun wissen, daß Weintrauben in jeder Sprache anders heißt, braucht nicht besonders erwähnt zu werden« (Yousefi und Mall 2005, 33f.).

Übersetzbarkeit wird hier dadurch gewährleistet, dass Differenz sich auf die Ebene des Ausdrucks zu beschränken scheint und überdies eine Sphäre des »überlappenden Konsenses« besteht, im Sinne geteilter Überzeugungen und Praxen hinsichtlich der Beschaffenheit der Gegenstände des sprachlichen Bezugs und des geeigneten Umgangs mit ihnen. Hinsichtlich solcher Konsense hoffen die Autoren – nicht nur im Falle der Weintrauben und des Abendessens – auf das Bestehen gemeinsamer »Anlagen und Bedürfnisse« der Menschen in unterschiedlichen Kulturen, die nahelegen, dass über Differenzen auf der Ausdrucksebene hinaus, die Bezeichnungen auf etwas gehen, was zumindest in gemeinsam koordinierter Praxis als dasselbe vorausgesetzt wird (vgl. ebd., 27, 116f.). Eine verwandte, für abstraktere Gegenstände noch geeignete Variante dieses Umgangs mit kultureller Differenz besteht darin, kulturelle Ausdrucksleistungen als durchaus divergierend wahrzunehmen, aber doch als Antworten auf ein und dieselbe grundlegende, von Menschen über Kulturgrenzen hinweg geteilte Fragestellung, die dann das tertium comparationis bildet (vgl. ebd., 27; Weidtmann 2016, 53–66).

Bei der geschilderten Form der Bewältigung kultureller Differenz handelt es sich aber offenbar, wie man mit Rücksicht auf die fiktiven mittelalterlichen Religionsgespräche sagen kann, um die Reaktivierung einer Art Archetyp, der nicht erst in der gegenwärtigen Epoche attraktiv erschien sondern bereits den hier betrachteten mittelalterlichen Autoren. So suggeriert etwa Lulls Dialog, dass das von Christen angenommene Weiterleben von Menschen nach ihrem Tod, nicht eine Erscheinung sei, die auf besondere geschichtliche Ereignisse und Traditionen zurückgeht, denen allein oder jedenfalls insbesondere im Kontext der christlichen Tradition Bedeutung zukommt. Vielmehr charakterisiert der Dialog die Frage nach dem ewigen Leben als unausweichlich für die natürliche menschliche Vernunft, weil es in ihr letztlich um eine philosophisch konsistente Rekonstruktion des Gottesbegriffs hinsichtlich der Art und Weise gehe, wie sich göttliche Vollkommenheit in ihren Handlungsprodukten zeige. Auf Grundlage dieser Rekonstruktion einer für die Vernunft quasi unausweichlichen Fragestellung vermag der Text denn ent-

sprechende Beschäftigungen mit derselben Frage etwa auch in der nicht-christlichen, jüdischen Tradition zu verorten (vgl. Lull 1998, 9, 30f.).

Während dies ein Beispiel aus der mittelalterlichen Tradition für die Annahme der Universalität von Fragen ist, denen dann kulturell divergierende Antworten zugeordnet werden, lässt sich in den hier betrachteten Religionsgesprächen auch der analogisierende Vergleich nachweisen, der Differenz eher auf der Ebene des Ausdrucks, nicht aber im Gemeinten, jedenfalls nicht im praktisch Intendierten sieht. Abélard setzt in dieser Weise etwa die epikuräische Ethik und die christliche Rede vom Himmelreich über das gemeinsame Gemeinte des philosophischen Glücksbegriffs zu einander in Beziehung:

»Dieses Glück nennt, wie ich glaube, Epikur Lust, euer Christus Himmelreich. Was kommt es aber darauf an, mit welchem Namen es benannt wird, solange nur die Sache dieselbe bleibt und weder das Glück verschieden ist noch bei den Philosophen eine andere Absicht als bei den Christen vorausgesetzt wird, um gerecht zu leben? Denn wie ihr, so nehmen auch wir uns hier vor, gerecht zu leben, damit wir dort verherrlicht werden, und wir kämpfen hier gegen die Laster, damit wir durch die Verdienste unserer Tugenden dort gekrönt werden und dadurch offenbar jenes höchste Gut als Lohn errungen haben« (Abaelard 1996, 143).

Bei Cusanus ruhen derartige Analogiebildungen auf der im vorigen Abschnitt geschilderten Präsuppositionsdialektik auf. Der dort jeweils herauspräparierte allgemeine Voraussetzungsgehalt religiöser Überzeugungen wird als das über die Ausdrucksdifferenzen hinweg gemeinsame Bezeichnete präsentiert. Insofern bildet die bereits geschilderte Umdeutung des Polytheismus ein Beispiel für diese Variante semantischer Idealisierung. Polytheistische Äußerungen können auf Grundlage der Präsuppositionsdialektik nicht weniger als monotheistische Äußerungen im Sinne der Bezeichnung eines ersten göttlichen Prinzips verstanden werden. Auf dieselbe Weise kann Cusanus auch hinsichtlich der Aussagen über Jesus Christus in Neuem Testament und Koran nur Ausdrucksdifferenzen sehen, darüber hinaus aber dasselbe Gemeinte, einen größten Menschen, der in seiner Größtheit mit dem göttlichen Wort zusammenfällt:

»Die Araber sagen nämlich, Christus allein sei der Höchste in dieser und in der künftigen Welt und das Wort Gottes. Auch die, die Christus als Gott und Menschen bezeichnen, sagen nichts anderes, als daß Christus allein der erhabenste Mensch und das Wort Gottes ist« (Nikolaus von Kues 2010, 12,39, 38).

Das Prinzip, dass derartigen, über die Präsuppositionsdialektik ermöglichten Analogiebildungen zu Grunde liegt, spricht Cusanus klar aus, wenn er festhält: »Die Zeichen (signa) nehmen die Veränderung an, nicht das, das bezeichnet wird (signatum)« (ebd., 16,55, 51f.) bzw. an anderer Stelle: »Auch wenn in der Sprechweise

Verschiedenheit (*diversitas in dictione*) erscheint, ist es dem Sinn nach dasselbe (*idem in sententia*).« (ebd., 5,13, 16)

Der Blick auf die Art und Weise, in der die interkulturelle Philosophiepräsumption in den fiktiven mittelalterlichen Religionsgesprächen mit der Idealisierung gemeinsamer, kulturübergreifender Ausdrucksgehalte bzw. Ausdruckskontexte (Fragen) einhergeht, eröffnet möglicherweise besser als der unmittelbare Blick auf die Interkulturelle Philosophie das Problematische dieser idealisierenden Bezugnahmen auf kulturelle Differenz. Man kann sicherlich in beiden fraglichen Zusammenhängen die Absicht wertschätzen, über derartige Bedeutungszuschreibungen potentielle Konflikte zu unterbinden, die ohne Divergenzen in der Sphäre des Gemeinten scheinbar gar nicht mehr aufbrechen müssen. Man muss zudem die Annahme, dass bestimmte Fragen aufgrund relativ stabiler anthropologischer Konstanten bzw. Grundherausforderungen sich kulturübergreifend stellen könnten, und dass entsprechende Antworten sich ähneln könnten, gar nicht vollständig ablehnen. Und doch wirken die angeführten idealisierenden Zusammenführungen der Bedeutungsgehalte von Ausdrücken unterschiedlicher kultureller Herkunft eigenwillig naiv. Sie scheinen einen Universalismus geistiger Gehalte vorauszusetzen, der nicht ausreichend sensibel dafür ist, wie sich semantische Differenzen aus der jeweils unterschiedlichen Einbettung des Sprechens in das Ganze unterschiedlicher Lebensformen – im Sinne Wittgensteins – und in das Ganze unterschiedlicher Überzeugungssysteme – im Sinne des Überzeugungsholismus – ergeben.

Es ist hier sicherlich nicht der Ort, an dem die damit angegebenen Umrisse einer angemesseneren, weniger idealistischen Semantik genauer auszumalen wären. Eine Replik auf die oben angeführte Parabel der Weintrauben mag aber andeuten, worum es bei der Kritik an der idealisierenden Semantik geht, die auf der interkulturellen Philosophiepräsumption aufruht. »Käse« und »fromage« mögen sich durchaus auf den scheinbar selben geistigen Gehalt beziehen oder jedenfalls im Sinne einer konsentierenden Praxis der menschlichen Verarbeitung tierischer Produkte und einer gleichartigen Beantwortung der Frage nach der Sicherstellung menschlicher Proteinversorgung auf einander beziehen lassen. Wer aber durch die Partizipation an den differenten Kulturen deutschen und französischen Gebrauchs von Käse bzw. fromage genauer über die unterschiedlichen Lebensformen und Überzeugungssysteme Bescheid weiß, in die die Reden von »Käse« und »fromage« eingebettet sind, mag von der Idee einer universellen Ebene der Identität innerhalb der Differenz hier eher abkommen. Zurück bleibt dann allenfalls noch eine Verbindung der entsprechenden Gegenstände des Sprechens, die über einige Eigenschaften, eher partiell gebildet wird, nach dem Modell familienähnlicher Beziehungen, wie sie Wittgenstein einer essentialistischen Semantik kritisch gegenüber gestellt hat.¹⁷ Dass interkulturelle Philosophiepräsumption – in der neuzeitlichen wie in

¹⁷ Diese wird durchaus positiv gewürdigt in Mall 2005, 43-46.

der mittelalterlichen Variante – die Rekonstruktion derartiger Differenzen bzw. Diskontinuitäten zwischen kulturellen Ausdrücken unmöglich macht, indem sie den Gehalt und Aussagekontext dieser kulturellen Ausdrücke im Sinne philosophischer Universalisierungen zu reduzieren versucht, bildet den Kern der in diesem Abschnitt entfalteten Kritik und führt weiter zu einer dritten Problematisierung.

Interkulturelle Philosophiepräsumption wirkt als Kontingenzbeseitigung

In einem abschließenden problematisierenden Zugriff soll es darum gehen, dasjenige genauer zu thematisieren, das im Rahmen jener im vorigen Abschnitt betrachteten Universalisierungen verloren geht, wenn Ausdrücke unterschiedlicher kultureller Kontexte auf ein umfassenderes Allgemeines philosophischer Gehalte bzw. Aussagekontexte (Fragen) bezogen werden. Die eben bereits angesprochene Einbettung kultureller Äußerungen in Lebensformen und Überzeugungssysteme soll dabei als kontingenter, d. h. nicht notwendiger Kontext gewürdigt werden, in dem sich etwa die historische Entstehung in der Zeit und in mehr oder weniger abgegrenzten bzw. mehr oder weniger für einander durchlässigen geographischen Räumen und menschlichen Gruppen objektiviert hat. Die Präsumption es handle sich bei derartig Entstandenem um Philosophie oder jedenfalls um etwas mit Bezug zum Allgemeinen der Philosophie oder jedenfalls um etwas, dessen Konflikthaftigkeit sich durch den Bezug zu einem Allgemeinen der Philosophie abmildern lässt, bringt es mit sich, dass darauf gezielt wird, die genannten Kontingenzen zu eliminieren. Philosophie, insoweit sie Notwendiges thematisiert, auf der Ebene konsistenter inhaltlicher Bestimmungen von Begriffen, der logischen Bestimmung begrifflicher Beziehungen und der formalen Beziehungen der Elemente von Argumenten usw., wirkt sich dabei als Beseitigung des bloß Historischen, bloß lokal Entstandenen, bloß Partikularen aus.

Auch zu dieser Problematik mag der Blick auf die fiktiven mittelalterlichen Religionsgespräche möglicherweise eher einen Zugang zu ermöglichen als der unmittelbare Blick auf die Interkulturelle Philosophie. Beispiele lassen sich in den hier genauer betrachteten mittelalterlichen Texten leicht finden. Bei Abélard etwa wird der Glaube an den christlichen Gott in einem Gespräch, das in Orientierung am Maßstab philosophischen Denkens geführt wird, letztlich zum für alle Gesprächspartner akzeptablen Glauben an ein ethisches höchstes Gut, auf dessen Genuss die tugendhaften Akte instrumentell zielen – ohne dass etwa das Erscheinen Gottes als Mensch in der Geschichte, die Kontingenzen seines Lebens und Leidens, die Möglichkeit ihn nach dem Tod zu schauen, und anderes Nicht-Notwendiges, was gewöhnlich in Abélards Umfeld zum Gehalt christlichen Glaubens gezählt wird, über das Aufgehen in der Abstraktion des teleologischen Letztziels hinaus noch eine gewichtige Rolle spielen kann (oder nur noch so, dass eine transzendenten Sphäre der Erreichung jenes Letztziels angenommen wird):

»Siehe da, unsere Disputation ist bis dahin geführt worden, daß wir als das höchste Gut des Menschen oder, wie gesagt, als das Ziel selbst des Guten das Glück des künftigen Lebens und als den Weg, auf dem man dorthin gelangt, die Tugenden ansetzen« (Abaelard 1996, 139).

In ähnlicher Weise verlieren sich die Kontingenzen der christlichen Dreifaltigkeitslehre in den Allgemeinheiten der philosophischen Rekonstruktion, welche im cusanischen Dialog über den Religionsfrieden erarbeitet und den Vertretern der anderen Religionen zur friedensstiftenden Übernahme angesonnen wird. Die Trinität Gottes wird hier mit Bezug auf drei grundlegende Eigenschaften der von allen Gesprächspartnern wahrnehmbaren Wirklichkeit (Vielheit, Ungleichheit und Abgetrenntheit) rekonstruiert. Erneut orientiert an Vorbildern der platonischen Tradition wird zu diesen Eigenschaften jeweils ein ihnen gegenüber gegensätzliches Prinzip angegeben, das einerseits als ontologisch vorgängig verstanden wird, und in den drei – trinitarischen – Aspekten von Einheit, Gleichheit und Verbindung als einheitlicher Ursprung der wahrnehmbaren Wirklichkeit vorliegen soll:

»Jene, welche Gott verehren, sollen Ihn als den Ursprung des Universums anbeten; in diesem einen Gesamt (universum) gibt es jedoch eine Vielheit, Ungleichheit und Trennung von Teilen – die Vielzahl von Sternen, Bäumen, Menschen, Steinen ist dem Sinn offenkundig –, der Ursprung aller Vielheit aber ist die Einheit; darum ist der Ursprung der Vielheit die ewige Einheit. In dem einen Universum findet man die Ungleichheit der Teile, da kein Teil dem andern ähnlich ist. Die Ungleichheit aber weicht von der Gleichheit der Einheit ab. Vor jeder Ungleichheit ist demnach die ewige Gleichheit. In dem einen Gesamt findet sich die Unterscheidung oder Trennung von Teilen. Vor aller Unterscheidung ist aber die Verknüpfung von Einheit und Gleichheit. Von ihr weicht die Trennung oder Unterscheidung ab. Die Verknüpfung ist also ewig« (Nikolaus von Kues 2010, 7,21, 22f.).

Auch in dieser prinzipientheoretischen Rekonstruktion von Trinität bleibt wenig Raum für die Kontingenzen, an die in Cusanus' Umfeld geglaubt wurde hinsichtlich des geschichtlichen Hervorbringens und Handelns des Schöpfergottes und des Wirkens des göttlichen Geistes oder des inkarnierten göttlichen Sohnes in der geschaffenen Wirklichkeit. Cusanus hat an anderer Stelle konsequenterweise auch die Rede von Vater, Sohn und Geist als eher metaphorische bezeichnet, und man hat ihm diesbezüglich einen »trinitätsphilosophischen« Ansatz zugeschrieben, eine Begriffsverbindung, welche die in diesem Abschnitt thematisierte Problematik der Eliminierung von Kontingenz durch philosophische Universalisierung treffend anzeigt (vgl. Flasch 1998, 352–357).

Das Problematische an derartigen Kontingenzbeseitigungen besteht darin, dass sie im Sinne der intendierten Lösung eines praktischen Problems dasjenige eliminieren, für das sie sich in der Wahrnehmung der praktischen Ausgangssituat-

tion zunächst besonders sensibel gezeigt hatten und was nach der hier vertretenen Auffassung für die fraglichen kulturellen Ausdrucksformen von elementarer Bedeutung ist. Sie der kontingenaten Einbettung zu berauben, die zuvor insbesondere als Lebensformen und Überzeugungssysteme angesprochen wurden, heißt sie selbst als kulturelle Erscheinungen zunichte zu machen. In dieser Gefahr steht aber auch eine Interkulturelle Philosophie, die kulturelle Ausdrucksformen auf die im vorigen Abschnitt beschriebene Weise auf philosophisch Allgemeines zurückführen will. Auch bezogen auf sie wäre es problematisch, wenn sie dasjenige, wofür sie sich in der Wahrnehmung der Ausgangssituation zunächst als sensibel gezeigt hat, dann prozedural beseitigen würde: das Kulturelle der anderen Kulturen, das sie zunächst in seiner Besonderheit und Differenz in den Blick genommen hatte. Dies wäre nicht zuletzt auch in der praktischen Absicht relevant, die Interkulturelle Philosophie bewegt: Ein stärker egalitäres und friedlicheres Kooperieren von Kulturen dürfte sicher nicht erfolgreich durch die Beseitigung dessen, was sie als Kulturen auszeichnet und differenziert, erreicht werden. Die friedliche Kooperation wäre dann jedenfalls nicht mehr eine in kultureller Differenz.¹⁸

5. Alternativen

Wenn die vorausgegangenen Überlegungen überzeugend gezeigt haben sollten, dass Interkulturelle Philosophie droht in eine Reihe von Problemen zu führen, die nicht zuletzt ihren eigenen Ausgangswahrnehmungen und praktischen Ambitionen entgegenstehen, scheint es angemessen, über Alternativen nachzudenken. Sowohl die praktischen Ziele wie wichtige Erkenntnisinteressen dieser philosophischen Richtung könnten möglicherweise durch Formen der interkulturellen Kooperation besser verfolgt werden, die auf die in diesem Beitrag problematisierte Engführung auf den Philosophiebegriff und die damit verbundenen Probleme verzichten würden.

Im Kern ginge es dabei darum im Sinne moderner liberaler und kosmopolitischer Modelle eine Sphäre zu verwirklichen, in der Akteuren mit unterschiedlichem, zum Teil ja auch mutmaßlich gar nicht homogen geprägtem kulturellem Hintergrund ausreichende Freiheitsspielräume und Ressourcen zur Verfügung stehen, um sie zu kooperativer Arbeit an selbst gewählten bzw. kooperativ verein-

¹⁸ Ähnliche Überlegungen bezogen auf Cusanus finden sich hinsichtlich einer Beseitigung der Form religiösen Glaubens und der Missachtung der Bedeutung religiöser Riten im Religionsfrieden in: Moritz 2006, 1-17; bes. 10-17. Mit Blick auf die Unterscheidung »einheitstheoretischer« und »differenztheoretischer« Ansätze bei Weidtmann (vgl. Weidtmann 2016, 52-98), lässt sich das in diesem Abschnitt präsentierte Problem so beschreiben, dass differenztheoretische Ausgangsnahmen nicht vor einheitstheoretischen Bewältigungsstrategien bewahren.

barten intellektuellen Projekten in die Lage zu versetzen. In diese Arbeit würden die kulturellen Objektivationen intellektueller Aktivität und insbesondere auch damit verbundene intellektuelle Fähigkeiten aus unterschiedlichsten Kulturräumen, vermittelt über das freie Zusammenwirken der beteiligten Individuen, eingehen. Dabei würde nicht grundsätzlich vorausgesetzt, dass man gemeinsam Philosophie betreibt – auch wenn natürlich auch derart bestimmte Kooperationen durchaus denkbar wären. Im Allgemeinen würde es aber darum gehen, über die Kooperation und Arbeit an den gemeinsam bestimmten Zielen, einen dynamischen Prozess der wechselseitigen Aneignung kultureller Objektivationen in Gang zu setzen, der für deren jeweilige Einbettungen in unterschiedliche Lebensformen und Überzeugungssysteme sensibel bleibt – anders als unter den hier problematisierten Bedingungen einer interkulturellen Philosophiepräsumption. Philosophen unterschiedlichster kultureller Herkunft könnten in derartigen Projekten mitarbeiten, um sich selbst und anderen die Vermittlung philosophischen Denkens mit anderen Formen der Rationalität zur Aufgabe zu machen, nicht aber die Reduktion der kulturellen Vielfalt auf das Universelle von Philosophie.¹⁹ Philosophie im interkulturellen Kontext würde so selbst zu einem Teil von Kultur im Sinne des Begriffsverständnisses bei Klassikern der Kulturphilosophie (vgl. Cassirer 2007, 462-468; Simmel 1996, 385-416), nämlich zum Teil eines Bildungsprozesses, in dem unterschiedlichste kulturelle Objektivationen in der Individualität der Auseinandersetzung ihrer Rezipienten eine einheitliche, neue Form gewinnen und in dieser objektiviert werden. Vielleicht sollte man – unabhängig von deren eigenen Ansprüchen – auch die Versuche innerhalb der Interkulturellen Philosophie, abendländische Philosophietradition mit anderen intellektuellen Traditionen ins interkulturelle Gespräch zu bringen, eher auf diese Weise deuten als im Sinne eines Wiederfindens von Philosophie außerhalb ihrer Heimaten.

Literaturverzeichnis

- Abaelard, Peter. 1996 *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*. Lat.-Dt. herausgegeben von Hans-Wolfgang Krautz. Frankfurt a. M.: Insel.
- Arendt, Hannah. 1967. »Wahrheit und Politik.« In dies., *Wahrheit und Lüge in der Politik: Zwei Essays*, 44-92. München, Zürich: Piper.

¹⁹ Außerdem könnte der Philosophie sicherlich die wichtige Aufgabe zukommen, mit den ihr eigenen Mitteln Bedingungen einer solchen interkulturellen Kommunikation zu klären, ohne darüber hinaus in interkultureller Perspektive Philosophie zu präsupponieren (vgl. als entsprechende Ansätze Fornet-Betancourt 1998, 38-53; Jammal 2012, 5-21 und Weidtmann 2016, insbes. 167f.).

- Cassirer, Ernst. 2007. »Die Tragödie der Kultur.« In ders., *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, herausgegeben von Birgit Reckl, Bd. 24, 462-486. Hamburg: Meiner.
- Flasch, Kurt. 1998. *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Fornet-Betancourt, Raul. 1998. »Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs.« *Polylog* 1: 38-53.
- Habermas, Jürgen. 1991. »Erläuterungen zur Diskursethik.« In ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, 119-226. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried. 1979. »Ethikunterricht in pluralistischer Gesellschaft.« In ders., *Ethik und Politik: Grundmodelle und -probleme praktischer Philosophie*, 453-481. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jammal, Elias. 2012. »Interkulturelle Philosophie und Interkulturalität.« *interculture journal* 11, 16: 5-21.
- Kimmerle, Heinz. 2002. *Interkulturelle Philosophie: zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Lull, Ramon. 1998. *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*. Übersetzt und herausgegeben von Theodor Pindl. Stuttgart: Reclam.
- Mall, Ram Adhar. 1995. *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. Darmstadt: Primus.
- Mall, Ram Adhar. 2005. *Ludwig Wittgensteins Philosophie interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Moritz, Arne. 2006. »Die Andersheit des Anderen – noch einmal zum Problem der Toleranz in Nikolaus von Kues' Dialog De pace fidei.« *Litterae Cusanae* 6, 1: 1-17.
- Nederman, Cary N. 2000. *Worlds of Difference: European Discourses on Toleration C. 1100-C. 1550*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Niewöhner, Friedrich. 2004. »Arme Heiden!: Rezension zu Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora, Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter.« In *Süddeutsche Zeitung*, 13./14. November 2004, 16.
- Nikolaus von Kues. 2003. *De pace fidei/Der Friede im Glauben*. Dt. Übers. v. Rudolf Haubst. Trier: Paulinus.
- Paul, Gregor. 2008. *Einführung in die interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: WBG.
- Platzeck, Erhard W. 1964. *Das Leben des seligen Raimund Lull: Die ›Vita coëtana‹ und ausgewählte Texte zum Leben Lulls aus seinen Werken und Zeitdokumenten*. Düsseldorf: Patmos.
- Scholz, Oliver R. 1999. *Verstehen und Rationalität: Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Simmel, Georg. 1996 »Der Begriff und die Tragödie der Kultur.« In ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 14, herausgegeben von Otthein Rammstedt, 385-416. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Swift, Jonathan. 1768. »Thoughts on Various Subjects.« In *The works of the Reverend Dr. Jonathan Swift, Dean of St. Patrick's, Dublin in Nineteen Volumes*, vol. X, 415-431. Dublin: George Faulkner.
- Weidtmann, Niels. 2016. *Interkulturelle Philosophie: Aufgaben, Dimensionen, Wege*. Tübingen: Narr (UTB).
- Welsch, Wolfgang. 2017. *Transkulturalität: Realität-Geschichte-Aufgaben*. Wien: nap: new academic press.
- Wimmer, Franz Martin. 2004. *Interkulturelle Philosophie: eine Einführung*. Wien: Facultas (UTB).
- Yousefi, Hamid Reza und Ram Adhar Mall. 2005. *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz.