

# Impulse für den christlich-islamischen Dialog – Herausforderungen für eine Philosophie der Freiheit (René Descartes)

von Sascha Müller

Jeder Dialog, auch der interreligiöse, setzt ein bestimmtes Verständnis von Freiheit voraus, das sich im Dienst *der* Wahrheit für das philosophische Denken als Medium des gemeinsamen Mensch-Seins zu öffnen vermag. Folgender Artikel möchte im Ausgang von René Descartes, aber durchaus offenbarungstheologisch über ihn hinausgedacht, das *cogitare* als allen Menschen gemeinsame transzendente Voraussetzung der Gottesfrage vorstellen und so einen genuin christlichen Beitrag für den Dialog mit dem Islam gewinnen.

Für Professor Dr. Richard Schaeffler  
zum 80. Geburtstag

## I. Begriffsklärung: Dialog und Toleranz

„Die Zukunft der Theologie im Dialog der Religionen und Weltanschauungen“ kann nicht – wie z.B. Leonard Swidler vorschlägt – in einem *ökumenischen Esperanto*<sup>1</sup> bestehen, weil – soll es um eine sachbezogene Diskussion<sup>2</sup> und nicht um das bloße Austauschen von Gefühlen bzw. das „Selbstgespräch der vermeintlich ‚frommen‘ Seele“<sup>3</sup> gehen – die Philosophie die gemeinsame Sprache der Gläubigen und Ungläubigen und damit überhaupt *aller* Denkenden ist. Dialog ist Freiheitstat im Licht der Wahrheit, und dies ist ein philosophisches Thema, weshalb folgender Beitrag Anleihe am Freiheitsverständnis eines sehr prinzipiellen Denkers der Neuzeit nehmen wird: René Descartes (1596–1650).

Der interreligiöse *Dialog* ist von *zwei* Extremen bedroht, die jeweils eine grundsätzliche weltanschauliche, also philosophische Vorentscheidung treffen. *Zum einen* könnte eine Glaubensgemeinschaft der Auffassung sein, dass sie überhaupt nichts und in keiner

---

<sup>1</sup> „Diese neue ‚theologische Sprache‘ ‚von unten‘, ‚von innen‘ heraus, welche eher immanent denn transzendent ist, kann vielleicht ganz hilfreich ein theologisches/ideologisches ‚Esperanto‘ genannt werden, weil es, wie Esperanto, eine interkulturelle Sprache sein soll, die Elemente von verschiedenen lebenden Sprachen aufnimmt, aber so vereinfacht, so ‚rational‘, so ‚gemeinschaftlich‘ ist, daß jeder mit dem Wissen seiner eigenen Muttersprache und ein bißchen Kenntnis anderer Sprachen mit Leichtigkeit in der Lage sein wird, sie zu meistern“ (L. Swidler, Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen, Regensburg 1992, 45f.).

<sup>2</sup> „Die Beharrlichkeit, mit der die Angehörigen der religiösen Gemeinschaft ‚das Wort bewahren‘, wird so zur Antwort auf die göttliche Treue und in diesem Wechselverhältnis von Anrede und Antwort zugleich zum Ausdruck einer Hoffnungs-Gewißheit, die den Grund ‚kennt‘, der auch alle Phasen der eigenen Geschichte zur Einheit zusammenhält“ (R. Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie I: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre, Freiburg i.Br. – München 2004 [Scientia & Religio 1/1], 355f.).

<sup>3</sup> R. Schaeffler, Philosophische Einübung I (Anm. 2), 357.

Rücksicht von den Mitgliedern anderer Religionen lernen kann, da ihre an *der* Wahrheit orientierte Lehre kaum durch anthropologische Belange (= Philosophie), sondern allein durch den (berühmten) Sprung des Glaubens (= Sprung in eben ihre Glaubensgemeinschaft) zu erhellen sei<sup>4</sup>. Eine solche Haltung verfolgt der Islam im Blick auf alle Religionen, die nicht *Schriftbesitzer* (vgl. z.B. Sure 3) sind: Der Koran „gestattet es, über die Worte des Propheten mit den Angehörigen der ‚monotheistischen Buchreligionen‘ in einen Dialog einzutreten, weil auch diese Gemeinschaften auf von Gott gesandte Propheten zurückgehen, während ein solcher Dialog mit den Polytheisten nicht geführt werden darf. Ihnen gegenüber ist jedoch die Aufforderung gestattet und sogar geboten, der Ummah, der islamischen Überlieferungsgemeinschaft, beizutreten, ohne daß sie jedoch zu einem Dialog eingeladen würden, um zum Verständnis der göttlichen Offenbarung aufgrund ihrer eigenen Überlieferung einen Beitrag zu leisten.“<sup>5</sup> *Zum andern*: Eine Glaubensgemeinschaft erhebt für sich keinen prinzipiell für alle Menschen relevanten Wahrheitsanspruch, sondern genügt sich darin, ihr an den jeweiligen Bedürfnissen des Alltags orientiertes Programm innerhalb ihres kulturell-politischen Wirkungskreises anzubieten; wohl aber erwartet sie diese bescheidene Unaufdringlichkeit auch von allen übrigen Religionen (und Gott, der ohne besondere, zu Mitteilung an alle Menschen auffordernde Selbstaussage bleiben solle).

In beiden Fällen scheint sich eine sachbezogene Auseinandersetzung philosophischen Argumentierens zu erübrigen. Von einem wirklichen Dialog kann demgegenüber nur dann gesprochen werden, wenn die jeweiligen Partner tatsächlich davon überzeugt sind, mit ihrer Auslegung der Wirklichkeit prinzipiell Recht zu behalten. Deshalb auch ist es richtig, von einem christlich-islamischen Dialog zu sprechen, da sowohl das Christentum als auch der Islam beanspruchen, mit ihrer Deutung von Welt und Mensch im Recht zu sein; freilich besteht ein Dissens hinsichtlich der Art und Weise, *wie* der Mensch jeweils zu dieser Deutung gelangen könne („rationabile obsequium“ [Röm 12,1] oder nur „obsequium“). Daran festzuhalten, die eigene Einstellung zur Realität vor dem Forum der Vernunft als einzig wahre auszuweisen, ist keineswegs intolerant, denn der Begriff der *Toleranz* bezieht sich nicht auf das Verhältnis des Denkenden zur Wahrheit, sondern auf die ethische Beziehung zu anderen Menschen in Wahrheitsfragen (Jörg Splett). Intolerant wäre es also z.B., den anderen Dialogpartner aufgrund seiner Behauptung, er habe *die* wahre Interpretation der Wirklichkeit von Gott geschenkt bekommen, persönlich zu beschimpfen, zu misshandeln oder gar zu töten. Dem anderen Dialogpartner jedoch Irrtum zu unterstellen, verstößt nur dann gegen die Moral, wenn es ohne Angabe intersubjektiv nachvollziehbarer Gründe geschieht. Ethisch bedenklich erweist sich demgegenüber jedoch die (selbstwidersprüchliche) Behauptung, keiner könne Recht haben, da *die* Wahrheit verborgen sei. Diese Annahme einer „doppelten Wahrheit“ ist besonders seit Gott-

<sup>4</sup> „In der Folge weigern sich muslimische Denker resolut, die religiösen Rivalen, und sei es nur zu rein akademischen Zwecken, als autonome und authentische Alternativen zum Islam zu behandeln. [...] Einzig der Islam, so wird wiederholt, aber ohne Argumente, gesagt, enthält wahrhaftig das authentische Judentum und Christentum“ (S. Akhtar, Der Dialog zwischen dem Islam und den Weltreligionen: Die Rolle der spekulativen Philosophie, in: P. Koslowski [Hg.], Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozeß der Globalisierung, München 2002 [Diskurs der Weltreligionen 5], 29–52: 48).

<sup>5</sup> R. Schaeffler, Philosophische Einübung I (Anm. 2), 268f.

hold Ephraim Lessings Ringparabel populär geworden. „Doppelt“ ist hier die Wahrheit insofern, als dieser Behauptungssatz („keiner hat Recht“) einerseits Wahrheit beansprucht, andererseits jedoch ausschließt, dass jemand um *die* Wahrheit wissen könne.

## II. Doppelte Wahrheit: Freiheit als quantitative Bestimmung?

Nicht eigentlich Siger von Brabant († 1284) ist der originäre Propagator einer „duplex veritas“<sup>6</sup>. Vielmehr taucht dieser Gedanke, so hat Friedrich Niewöhner gezeigt, im Kontext der Koraninterpretation des Ibn Rušd (Averroes) (1126–1198) auf<sup>7</sup>: „Ich summiere: der Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit ist die Möglichkeit, Sure III Vers 7 kontradiktorisch zu lesen. Ibn Rušd tut genau dieses und kann durch seine Interpretation dieses Verses als Vater der doppelten Wahrheit bezeichnet werden, die von ihm ausgearbeitet worden ist, um die Einheit der Gläubigen nicht zerfallen zu lassen in eine belanglose Diversität von Meinungen, für die es die *eine* Wahrheit nicht mehr gibt.“<sup>8</sup>

Darüber hinaus bietet m.E. der Koran selbst weitere Anknüpfungspunkte für eine Theorie, nach welcher die ursprüngliche, eigentliche Religion (Gottesgegenwart) abhanden gekommen bzw. durch zänkische Parteiungen<sup>9</sup> verfälscht (verheimlicht<sup>10</sup>) worden sei: „Und es sprechen die Juden: ‚Die Nazarener (fußten) auf nichts‘; und es sprechen die Nazarener: ‚Die Juden (fußten) auf nichts.‘ Und doch lesen sie die Schrift. Ebenso sprechen gleich ihren Worten die, so da keine Kenntnis haben“ (Sure 2, Vers 113). „Die Menschen waren *eine* Gemeinde; und dann entsandte Allah Propheten als Freudenboten und Mahner und sandte mit ihnen die Schrift mit der Wahrheit hinab, damit sie unter den Menschen richtete in dem, worin sie uneins waren. Uneins aber waren nur jene, denen sie gegeben ward, nachdem ihnen die deutlichen Beweise geworden, aus Neid aufeinander“ (Sure 2, Vers 213). Der Islam wird zur Religions-Apologik, welche diesen Missstand aufdeckte und – jenseits der polarisierenden Partikular-Gruppen – durch einen grundlegenden, vor allem moralisch-instruktionstheoretisch fundierten Ansatz auffange (– man beachte, wie viele Imperative der Koran enthält). Die Annahme einer letztgültigen *Selbstmitteilung* Gottes ist zur Legitimierung dieser eigentlich philosophischen Meta-Position nicht erforderlich. Bezeichnenderweise wird der in Spanien geborene islamische Denker Averroes die Forderung einer Religion ohne Theologie vertreten: „Wir müssen die Theologie, eine Einmischerin, die unnötige Probleme schafft, einschließlich des falschen Gegensatzes

<sup>6</sup> L. Hödl, Art. Siger von Brabant, in: LThK<sup>2</sup> IX, 746f.: 747.

<sup>7</sup> Vgl. Philosophie und Theologie. Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit im Islam, in: Freiheit Gottes und Geschichte der Menschen, Annweiler 1993, 75–91.

<sup>8</sup> F. Niewöhner, Philosophie und Theologie (Anm. 7), 90. Unser Aufsatz zitiert, wie Niewöhner selbst, nach der Kufischen Verszählung. Als Ausgabe dient uns: Der Koran. Leipzig (Reclam) 1983. Der Sinn von Vers 7 hängt entscheidend von der Interpunktion ab: Wird der Vers kontradiktorisch gelesen, dann eröffnet sich die Möglichkeit eines Sonderwissens: Neben Allah gebe es dann noch einen Kreis von Weisen, die um die *eigentliche* Wahrheit wissen.

<sup>9</sup> „Dies, dieweil Allah herniedersandte das Buch mit der Wahrheit; und siehe, wer uneins ist über das Buch, wahrlich, die sind in großer Abtrünnigkeit (Sure 2, Vers 176).“

<sup>10</sup> Vgl. z.B. Sure 2, Vers 146; 174; Sure 3, Vers 70f.; 98f.; 187.

von Glauben und Vernunft eliminieren.<sup>11</sup> Nach dem Selbstverständnis des Koran gebiete also Gott selbst, die im praktischen Zusammenleben der Religionen rasch zu Spannungen führende Gottesfrage und damit auch Anthropologie (Was ist menschliche Freiheit im Wesen? Vermag sie, mit *dem* Ursprung aller Dinge *gleich*-zukommen?<sup>12</sup>) dergestalt offenzuhalten, dass die Weisungen des Islam als Über-Religion übrigbleiben, bis Gott selbst im Blick auf den verlorenen Ursprung (bei Lessing der Ring!) als Richter auftreten wird: „Allah aber wird richten unter ihnen am Tag der Auferstehung über das, worin sie uneins sind (Sure 2, Vers 113).“

Spätestens die von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) (oder heutiger moderner pluralistischer Religionstheorie) im Gefolge der Kantischen Vorstellung vom *Ding an sich*<sup>13</sup> vorgetragene Version dieses *veritas*-Begriffs<sup>14</sup> legt den religiösen Erkenntnisfortschritt als quantitatives Stückwerk aus<sup>15</sup>, das – vermeintlich demütig – *die* Wahrheit nicht besitzen möchte und könne. Dieser Ansatz jedoch geht von einer falschen Alternative aus (entweder *die* Wahrheit und träge oder wahrheits-los und aktiv-suchfreudig<sup>16</sup>) und nimmt nicht die Möglichkeit in den Blick, dass *die* Wahrheit prinzipiell *allen* Menschen (vgl. Röm 2,15), aber in besonderer, unüberbietbarer Weise *einer* Religion gegeben sei (vgl. Apg 4,12). Der Ausdruck „*die* (ganze) Wahrheit“ meint dabei freilich keine quantitative Errungenschaft (wie dies z.B. bei einer kompletten Briefmarken-Sammlung der Fall wäre), sondern bezeichnet die Qualität der Intensität einer Gegenwarts-Begegnung (vgl. Joh 1,39): Es geht in jeder Phase der Geschichte um den jeweils *ganzen* personalen Anspruch Gottes (in antizipatorischer Präsenz<sup>17</sup>), der die *ganze* Antwort des Menschen verlangt. Freiheit entzieht sich der quantitativen Verobjektivierung (so eben etwa Lessings an einen vollen Bauch erinnerndes Bild von der angeblich träge machenden Wahrheit), denn sie ist eine unteilbare Vergegenwärtigungs- und Antwort-Qualität, *mit* welcher „der je größere Anspruch des Wirklichen auf eine Weise präsent wird, die den ganzen ‚Weg‘ des weiteren Fragens und Suchens in sich antizipiert.“<sup>18</sup> Wird die formale Bestimmung der

<sup>11</sup> S. Akhtar, Der Dialog (Anm. 4), 36.

<sup>12</sup> Die menschlicher Freiheitskraft angemessene „Deutungskategorie ist die der ‚Gleichzeitigkeit mit dem Ursprung des Ganzen‘“ (R. Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie II: Philosophische Einübung in die Gotteslehre, Freiburg i.Br. – München 2004 [Scientia & Religio 1/2], 64).

<sup>13</sup> Hier gilt es jedoch zu bedenken: „Wer auf ein An-sich jenseits des Für-mich zielt, macht es eben dadurch unerreicherbar. Das ‚Ding-an-sich‘, zu dem *ich* gelangte, würde eben dadurch zum ‚Für-mich‘ – außer es gäbe *mich* dann nicht mehr“ (J. Splett, Im Dienst der Wahrheit. Abschiedsvorlesung, Köln 2005 [Edition Cardo 107], 8).

<sup>14</sup> „O, so seid ihr alle drei/Betrogene Betrüger! Eure Ringe/Sind alle drei nicht echt. Der echte Ring/Vermutlich ging verloren. Den Verlust/Zu bergen, zu ersetzen, ließ der Vater/Die drei für einen machen“ (G.E. Lessing, Nathan der Weise [Dritter Aufzug, Siebenter Auftritt]. Hg. v. F. Fischer, Band 2, Köln 1965, 349).

<sup>15</sup> Es scheinen hier „tendenziell quantitative oder mengentheoretische Vorstellungsweisen von der Fülle des Heils eine Rolle zu spielen“ (M. Schulz, Die Gretchenfrage der Pluralistischen Religionstheologie: Einer ist Gott, *nur* einer auch Mittler?, in: G.L. Müller; M. Serretti (Hg.), Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen, Freiburg i.Br. 2001, 113–153: 153).

<sup>16</sup> „Der Besitz [sc. der Wahrheit, S.M.] macht ruhig, träge, stolz. – Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielt und spräche zu mir: ‚Wähle!‘, ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: ‚Vater, gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!‘“ (G.E. Lessing, Eine Duplik. Hg. v. F. Fischer, Band 6, Köln 1965, 296f.).

<sup>17</sup> Vgl. R. Schaeffler, Philosophische Einübung I (Anm. 2), 403.

<sup>18</sup> R. Schaeffler, Philosophische Einübung I (Anm. 2), 404.

Wahrheit als Da-sein von etwas oder jemandem für jemanden zugrundegelegt<sup>19</sup>, dann kann es tatsächlich – nach einer Formulierung von Helmut Hoping – „eine zweifache Wahrheit von Gott“<sup>20</sup> geben, nämlich im Blick auf das (philosophische) oder offenbarungstheologische (ekklesiologische) Formalobjekt. *Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde*, begegnet immer dem ganzen Menschen, der stets – auch mit seiner Sinnlichkeit (Ludwig Feuerbach) – geistig, d.h. denkend bleibt. Am Denken als kritische Reflexion von Welt und Mensch können weder Philosophen noch Theologen vorbeigehen. Letztere, deren Denken sich bei der Interpretation der Wirklichkeit den Offenbarungszeugnissen der Kirche verpflichtet weiß, stehen vor dem Anspruch einer immerzu aufs Neue zu vollziehenden „Philosophischen Einübung in die Theologie“ (Richard Schaeffler). Es gibt also im letzten keine doppelte Wahrheit, wenn darunter eine inhaltliche Kategorie des Wirklichkeitsbezugs verstanden werden soll, die sich dem Denken *als* Selbsthülle von Freiheit nicht zu stellen habe. Gott, der Vater Jesu Christi, ist „da“ für dieses *eine* Denken des Wirklichen (Philosophie), zu dem auch die denkende Kirche gehört (Theologie): „Die Predigt ‚an alle Völker‘ [Mt 28,19] ist, religionshistorisch gesehen, keineswegs selbstverständlich und setzt, wo sie geschieht, die Offenbarung eines freien, ungeschuldeten göttlichen Heilswillens voraus.“<sup>21</sup>

Am *Denken* des Glaubens (vor Gott<sup>22</sup>) scheiden sich also die Geister, wie z.B. Thomas von Aquins hermeneutische Anfrage an den Islam zeigt: „Den Vorwurf, ‚ungelehrten Fabeln‘ zu folgen, macht Thomas den Anhängern Mohammeds. Denn für Thomas hat Mohammed nicht nur ‚das Wahre, das er lehrte, mit vielen Fabeln und grundfalschen Lehren vermischt‘, sondern auch die Dokumente des Alten und Neuen Testaments durch ‚fabelndes Erzählen‘ entstellt, so daß diejenigen, die ihm Glauben schenken, leichtfertig glauben.“<sup>23</sup> Leichtfertiges Glauben also entzieht sich der philosophischen Reflexion „als prinzipielle (Selbst-)Auslegung von Grunderfahrung“<sup>24</sup> „endlicher Freiheit“<sup>25</sup>.

Was aber ist solche Freiheit als Qualität? Dieser Frage hat sich in ausgezeichneter Weise der französische Philosoph René Descartes gestellt; sein Denken sei im Folgenden als möglicher Anknüpfungspunkt für den interreligiösen, in unserem Fall christlich-islamischen Dialog vorgestellt.

<sup>19</sup> Vgl. J. Splett, *Im Dienst der Wahrheit* (Anm. 13), 8.

<sup>20</sup> H. Hoping, *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der „Summa contra gentiles“ des Thomas von Aquin*, Freiburg i.Br. 1997, 106.

<sup>21</sup> R. Schaeffler, *Philosophische Einübung I* (Anm. 2), 269.

<sup>22</sup> Vgl. dazu J. Splett, *Denken vor Gott. Philosophie der Wahrheits-Liebe*, Frankfurt a.M. 1996.

<sup>23</sup> H. Hoping, *Weisheit als Wissen* (Anm. 20), 109, mit Verweis auf: Thomas, *ScG I*, c.6 (n. 41).

<sup>24</sup> J. Splett, *Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort*, Freiburg i.Br. – München 1971, 19.

<sup>25</sup> J. Splett, *Die Rede vom Heiligen* (Anm. 24), 9.

### III. Das Denken der Freiheit: Universalität und Konkretion

#### 1. Differenz-Identität

Descartes entwickelt keine ausführliche Hermeneutik für den Dialog mit dem Islam. Dennoch möchte er die muslimische Welt [„Turcæ“<sup>26</sup>] mit seiner Philosophie der Freiheit (= Anspruch des *cogitare*<sup>27</sup>) konfrontieren: Die menschliche Natur trägt für Descartes auch ohne die Annahme des christlichen Offenbarungsglaubens die Verantwortung für die rechte Gotteserkenntnis als Freiheitsverhältnis<sup>28</sup>, das vom menschlichen Selbst – ganz im Sinne Kierkegaards – die Bereitschaft fordert, sich „durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat“ zu gründen<sup>29</sup> (= *ich verhalte mich zu mir selbst*); zu dieser Weitung der konkreten Lebensbiographie hin zur Universalität des Schöpfungsanspruchs möchten die *Meditationes* eine Anleitung sein<sup>30</sup>. In der dritten Meditation spricht Descartes von verschiedenen Ideen, die ihm neben seinem eigenen Ich auch Gott vergegenwärtigen<sup>31</sup>. Nun ist es aber der freigebige Schöpfergott *selbst*, der durch diese Idee im Subjekt Gegenwart erlangt<sup>32</sup>; nicht die Idee wird gegenwärtig, sondern Gott selbst durch diese Idee. Weder das Subjekt noch seine Gottes-Idee ist Gott selbst, und trotzdem wird Gott selbst durch sie dem Menschen präsent. Es fragt sich nun, *wer* nun letztlich *wem was* gegenwärtig macht. Soll nun die Theorie der doppelten Wahrheit vermieden werden, derzufolge es eine dem durch die Gottes-Idee gegenwärtig werdenden Gott übergeordnete, anonym bleibende Wahrheit ist, die prinzipiell nicht alle Menschen im (personalen) Denken erfahren können (weshalb eben eine argumentative Predigt „an alle Völker“ sinnlos sei), dann kann es nur der Schöpfergott selbst sein, der sich prinzipiell der konkret-geschichtlichen „Forma mentis“ eines *jeden* Menschen mitteilen kann. Gott selbst bezeugt *sich* dem Menschen<sup>33</sup>. Dies heißt aber: Gott ist *in sich* Identität in Differenz, die von *sich* Zeugnis geben kann. Bereits im Denken also, das Gott *sich selbst* bezeugen lässt, kann der trinitarische Anspruch nicht als widervernünftig abqualifiziert werden. Formal wie material, also im Denken der durch die Gottesidee vermittelten Selbstgegenwart des Ich, wird Gott als freigebige Selbstbezüglichkeit gegenwärtig. Diese Selbststelle des Subjekts als Dynamik *ad imaginem et similitudinem Dei*<sup>34</sup> ist der Ort einer *denkenden* Gottesbegegnung.

<sup>26</sup> *Secundæ Responsiones*, 200f.: Œuvres, Band VII (Ed. C. Adam & P. Tannery), 148. Die Werke Descartes' werden nach der Ausgabe Ch. Adam und P. Tannery (Paris 1964–1979) [= AT] zitiert.

<sup>27</sup> Brief an X\*\*\* (August 1641): AT III, 423.

<sup>28</sup> Vgl. *Secundæ Responsiones*, 200f.: AT VII, 148.

<sup>29</sup> S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin*, Düsseldorf 1957, 10.

<sup>30</sup> Vgl. *Meditationes* [= M] II, 18: AT VII, 25; M III, 32: AT VII, 34; M III, 55: AT VII, 50.

<sup>31</sup> Vgl. M III, 44f.: AT VII, 43.

<sup>32</sup> „Deus de se ipso vel aliis aliquid revelet“ (*Principia Philosophiæ* I, XXV: AT VIII-1, 14).

<sup>33</sup> „Die Idee eines vollkommenen, in sich begründeten Wesens, also Gottes, vergegenwärtigt sich [se presente] meinem Geist mit soviel Schärfe und Klarheit“ (M IV, 61: AT IX-1, 42).

<sup>34</sup> „adeo ut illa præcipue sit, ratione cujus imaginem quandam & similitudinem Dei me referre intelligo“ (M IV, 66: AT VII, 57). Dazu treffend Harald Schöndorf: „Gott ist für Descartes nicht ein Objekt meines Denkens neben zahllosen anderen. Vielmehr sagt Descartes [...], daß mein Geist als ganzer mit dem Gottesgedanken identisch ist. Oder umgekehrt ausgedrückt: Ich bin Bild und Gleichnis Gottes, wie dies in Genesis 1,26 geschrieben steht“ (René Descartes. *Die Grundlegung der neuzeitlichen Philosophie und die Gründung des menschlichen*

Philosophisch lässt sich die ungegenständliche Selbstbezüglichkeit Gottes als Differenz-Einheit beschreiben, aus welcher der Mensch erst sein Selbstverhältnis, seine Identität in Differenz zu sich und Gott empfängt: Der selbstbezügliche *eine* Gott ermöglicht die menschliche Freiheitserfahrung des augustinischen *videntem videre*<sup>35</sup>, des (wissenden) Sehens [= *idea*, εἶδον, οἶδα] des sehenden Schöpfers, des Sehens Gottes<sup>36</sup>. So schreibt Descartes unter Berufung auf die *Confessiones* (XIII 38) von der Gottesidee (= Gottesblick): „Die Idee, die wir von Gott haben, lehrt uns, dass es in Ihm nur einen einzigen, ganz einfachen und reinen Vollzug gibt, was folgende Worte des hl. Augustinus sehr gut zum Ausdruck bringen: ‚Weil Du sie [sc. die Seienden] siehst, sind sie...;‘ denn in Gott ist sehen und wollen dasselbe.“<sup>37</sup> Der größere Kontext dieses Zitates weist bei Augustinus in eine Anthropologie, die das *mit* der Weltwirklichkeit gegebene *ad imaginem et similitudinem Dei* als Vollzug der Selbstbezüglichkeit Gottes (= Trinität) deutet<sup>38</sup>. Die Dynamik des „*ad*“ wird zu einem Rühren an die Selbstbezüglichkeit Gottes, zu einer Begegnung mit der Fülle seiner Blick- und Willenskraft („*videre & velle*“)<sup>39</sup>. Nach Augustinus<sup>40</sup> wie Descartes empfängt der Mensch seine Identität und Selbstgegenwart in Differenz zu Gott aus der Einfachheit des Schöpfungsaktes („*seule action*“). Eine solche Begegnung kann dem Ontologismus-Vorwurf ausweichen, denn indem der Mensch tatsächlich erst *in* diesem Schöpferblick Gottes zu wahrer Erkenntnis gelangt („*ut nihil evidentius*“<sup>41</sup>), entfalten sich auch menschliche Identität und Erfahrungsfähigkeit („*Jamque videre videor aliquam viam [...]*“; „*Deinde experior quendam in me esse judicandi facultatem [...]*“<sup>42</sup>). Gott und menschlicher Selbststand fallen nicht zusammen; das „*videre videor*“ ließe sich im Sinne des *videntem videre* und im Kontext der von Descartes beabsichtigten Betonung

---

Geistes in Gott, in: T. Brose [Hg.], Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik, Würzburg 1998 [Religion in der Moderne], 71–82: 81).

<sup>35</sup> „*Videntem videre*“ nennt Augustinus die ewige Schau, mit einem Wort von wunderbarer Tiefe: den Schauenden schauen“ (*J. Splett*, Wagnis der Freude. Meditationen zu Worten der Schrift und Zeichen der Kunst, Frankfurt a.M. <sup>3</sup>1984, 50).

<sup>36</sup> „Damit wird im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit in genialer Weise die ‚Subjektivität‘ des Denkens und Redens von Gott und allem deutlich gemacht und zugleich legitimiert, anders gesagt: der wesenhafte Doppelsinn des Genitivs [...]: daß Gottes Sehen sein Gesehenwerden, sein Gesehenwerden die Weise ist, wie er den Sehenden ansieht“ (*J. Splett*, Bei Nikolaus Cusanus in der Schule [zu einem Cusaner-Abend], in: Lebendiges Zeugnis 53 [1998] 219–227: 225).

<sup>37</sup> „*car l’idée que nous auons de Dieu nous apprend qu’il n’y a en luy qu’une seule action, toute simple & toute pure; ce que ces mots de S. Augustin expriment fort bien: Quia vides ea, sunt &c., pour ce qu’en Dieu videre & velle ne sont qu’une mesme chose*“ (Brief an Mesland [2. Mai 1644?]: AT IV, 119).

<sup>38</sup> „*et deinde fidelium ‚animam vivam‘ per affectus ordinatos continentiae vigore formasti atque inde tibi soli mentem subditam et nullius auctoritatis humanae ad imitandum indigentem renovasti ad ‚imaginem et similitudinem‘ tuam*“ (*Confessiones* XIII 34,49). „*Tu autem bonum nullo indigens bono semper quietus es, quoniam tua quies tu ipse es*“ (*Confessiones* XIII 38,53). Vgl. *Confessiones* XIII 34,49.

<sup>39</sup> *Videntem videre* heißt also: „Indem ich Gott erblicke, schauend an sein Wesen rühre, rühre ich an das ‚Gefälle‘, das er ist, und werde eins damit. Das Licht seines Angesichts, das über uns leuchtet, ist keine stummverschlossene Kugel, sondern ein Sturzbach – nach dem Wort des 36. Psalms. Hineingerissen in die Liebeskraft dieses Schauens, schaue ich nun, *in* seinem Blick, mich und die Geschwister“ (*J. Splett*, Wagnis der Freude [Ann. 35], 51).

<sup>40</sup> Vgl. *Confessiones* XIII 33,48.

<sup>41</sup> M III, 60: AT VII, 53.

<sup>42</sup> M III, 60f.: AT VII, 53.

der göttlichen Herkunft aller „Schätze des Wissens und der Weisheit“<sup>43</sup> mit: *ich erfahre (göttliche) Blickkraft (Evidenz), zu sehen, also Wahres zu erkennen*, übersetzen.

Auch die Genese religiöser Texte (Inspiration) weiß sich in ihrem Rekurs auf Identität und Gegenwartserfahrung diesen anthropo-theologischen Vorgaben verpflichtet, weshalb die Philosophie ihr gegenüber einen hermeneutischen Anspruch erheben kann. Weder das ursprüngliche Verständnis dessen, was *Identität* sei noch deren Verwirklichung in der Zeit (*creatio continua*) können aus der Kategorialität herauskonstruiert, deduziert bzw. garantiert werden, sondern betreffen die sich gewährende, der aufmerksamen Meditation aufleuchtende transzendente Wirklichkeit. Gerade dieses Aufscheinen der Gewährung bleibt auf die wohlwollende Freiheit des Menschen verwiesen. Es ist *die* Wahrheit selbst, die den Menschen er selbst sein lässt: „quia nihil est veritate antiquius“<sup>44</sup>.

## 2. Fähigkeit zu Selbst- und Weltkritik

Diese Gegenwart *der* Wahrheit im *cogito* ist das gemeinsame Medium („lumiere naturelle“<sup>45</sup>), in dem das (transzendente) Ich sich und die Welt verstehen kann. Der Denkvollzug stiftet menschliche Freiheit als kommunikativen Horizont der Seineröffnung. Die *cogitatio* erweist sich sofort als kommunikativ, denn Descartes bespricht hier keineswegs auf individuelle Impressionen bezogene Grubeleien<sup>46</sup>, sondern die *allen* Menschen zukommende Seinskonstitution: „id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio“<sup>47</sup>. Damit wird bereits Descartes – und nicht erst, wie Karl-Otto Apel nahelegt, Immanuel Kant<sup>48</sup> – zum Anfangspunkt einer „Transformation der Philosophie“ hin zur „*Selbsterfahrung der Gesellschaft*“<sup>49</sup> als denkender<sup>50</sup>: Das *cogitare* ist die unvertretbare Eigenleistung des jeweiligen Subjekts *als* allen Menschen gemeinsame (transzendente) Voraussetzung. Apels Kritik: „Nicht anders als Descartes, Locke, B. Russell und noch Husserl geht auch der Neopositivismus letztlich von der Voraussetzung aus, daß im Prinzip ‚einer allein‘ etwas *als* etwas erkennen und dergestalt Wissenschaft treiben könnte“<sup>51</sup>, trifft nicht Descartes, da dessen Methode nicht der Solipsismus ist, der meint, „man könne schon denken und sinnvoll entscheiden, bevor man die Regeln der Argumentation als solche einer kritischen Kommunikationsgemeinschaft zumindest *implizit* anerkannt hat, oder – was auf dasselbe hinausläuft –: man könne von einem Standpunkt außerhalb der kriti-

<sup>43</sup> „omnes thesauri scientiarum & sapientiae“ (M IV, 60: AT VII, 53).

<sup>44</sup> Epistola [= E]: AT VII, 3.

<sup>45</sup> Brief an Mersenne (16. Oktober 1639): AT II, 599.

<sup>46</sup> Mit Karl-Otto Apel gesprochen: „sinnblinde(r) Erlebnisgewißheit wie jenes bloß private Schmerzerlebnis“ (Transformation der Philosophie II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a.M. <sup>5</sup>1993, 222).

<sup>47</sup> M III, 21: AT VII, 27.

<sup>48</sup> „Von Kant ausgehend könnte man sagen: in der ‚Synthesis der Apperzeption‘, in der das Ich zugleich seinen Gegenstand und sich selbst als denkend setzt, hat das Ich sich zugleich mit der transzendentalen Kommunikationsgemeinschaft identifiziert, die allein die Sinn-Geltung seiner Selbst- und Welterkenntnis bestätigen kann“ (K.-O. Apel, Transformation der Philosophie II [Anm. 46], 222).

<sup>49</sup> K.-O. Apel, Transformation der Philosophie I: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Frankfurt a.M. <sup>5</sup>1994, 19.

<sup>50</sup> Diesen Hinweis auf Descartes – Kant – Apel verdanke ich Prof. Josef Schmidt SJ.

<sup>51</sup> K.-O. Apel, Transformation der Philosophie II (Anm. 46), 234.



schen Kommunikation über diese philosophieren.<sup>52</sup> Vielmehr bleibt Descartes durch dieselbe Kraft auf-dem-Weg (Met-hode) zur Wirklichkeitserkenntnis, durch welche auch eine Kommunikationsgemeinschaft zur Selbst- und Weltkritik befähigt wird: Die im Licht *der Wahrheit*<sup>53</sup> geschehende Reflexion (Meditation) auf (gemeinsame) Lebens- und damit Seinsgeschichte (-fragen) („*quaestiones, de Deo & de Animâ*“<sup>54</sup>), die andere Denker zur kritischen Stellungnahme herausfordert (z.B. Professoren einer theologischen Fakultät): „Der unabweisliche Sachanspruch [sc. *der Wahrheit*] drängt mich [Tam justa causa me impellit], Euch diese Schrift anzuvertrauen, und ein ebenso unabweislicher Anspruch – so bin ich zuversichtlich – wird Euch bewegen, sie zu verteidigen, nachdem Ihr den Grund meiner Grundsätze eingesehen habt [instituti mei rationem intelligetis]“<sup>55</sup>. Die *Meditationes* ersetzen keineswegs die Perspektivität des jeweils Denkenden, sondern rufen zu eigenständiger Antwort. Es geht nicht um einen „Standpunkt außerhalb der kritischen Kommunikation“<sup>56</sup>, dafür jedoch um die subjektive Unvertretbarkeit des Denkens ob des den „Regeln der Argumentation“ mit/vorgegebenen gemeinsamen Sachanspruchs. Die ausschlaggebende Voraussetzung der Descartesschen Kommunikationsgemeinschaft ist damit der erst in die Krisis führende Schöpfergott<sup>57</sup>, denn dass der Seins- und Denkan-spruch („*res ex nihilo*“/ „*liberum arbitrium*“<sup>58</sup>) innerlich aufeinander bezogen sind, erwächst nicht den Regeln kritischer Kommunikation, sondern wird im (interreligiösen) Dialog bereits vorausgesetzt: es bleibt die an *alle* Menschen gerichtete Vorgabe unbedingter (= göttlicher) Freiheit. Auch der Islam scheint den Gedanken der Schöpfung als *creatio ex nihilo* zu verteidigen<sup>59</sup>. Für Descartes schließt sich hier jedoch unmittelbar die Frage nach der Willensfreiheit an, die jeden Menschen als Menschen betrifft und vor den Anspruch von Universalität und Konkretion stellt. Nur durch die universale Freiheits-Bewegung des *ad imaginem et similitudinem Dei* gelangt der Mensch zur verantworteten, meditierten Konkretion, zum Aufbau einer „Welt für sich“<sup>60</sup>: „so dass man tatsächlich eines der Teile des Universums ist und, noch genauer, eines der Teile dieser Erde, eines der Teile dieses Staates, dieser Gemeinschaft, dieser Familie, an die man gebunden ist durch Wohnsitz, Versprechen, Geburt.“<sup>61</sup> Im „*tempus vitæ*“<sup>62</sup> als bedachter (meditierter) Zeit bricht diese Spannung auf; es begegnen sich Konkretion (Biographie) und Universalität (Gottesidee). Am Denken führt also kein Weg vorbei. Descartes' metaphysische Medita-

<sup>52</sup> K.-O. Apel, Transformation der Philosophie II (Anm. 46), 414.

<sup>53</sup> Vgl. E: AT VII, 3.

<sup>54</sup> E: AT VII, 1.

<sup>55</sup> E: AT VII, 1.

<sup>56</sup> K.-O. Apel, Transformation der Philosophie II (Anm. 46), 414.

<sup>57</sup> „Das Zutrauen in die Vernunft – genauer: in die Übereinstimmung von Denkgesetz und Sachgesetz – rechtfertigt sich so nur durch das Vertrauen auf Gott und seine Wahrhaftigkeit“ (R. Schaeffler, Religiöse Kreativität und Säkularisierung in Europa seit der Aufklärung, in: J.P. Cilianu [Hg.], Mircea Eliade: Geschichte der religiösen Ideen IV: Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart, Darmstadt 2002, 410–447: 417).

<sup>58</sup> Cogitationes privatae: AT X, 218.

<sup>59</sup> Vgl. R. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: Nostra aetate, in: P. Hünermann; B.J. Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil III, Freiburg i.Br. 2005, 591–693: 659.

<sup>60</sup> J. Splett, Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie, Frankfurt a.M. 1993, 13.

<sup>61</sup> Brief an Elisabeth (15. September 1645): AT IV, 293.

<sup>62</sup> M III, 53: AT VII, 48.

tionen verkörpern wohl den Idealfall des Denkens der menschlichen Natur (Freiheit) als *creatio ex nihilo* und *continua*.

### 3. Gegenwart der Liebe

Die *Gegenwart* von Identität in Differenz bleibt entscheidend. Und hier erweist die im Sinne Descartes' begründbare Einsicht des *mit* aller gegenständlichen Erkenntnis gegebenen Primates der Autorität von Freiheit ihre weiterführende Kraft: Die endliche Freiheitskontur erkennt sich durch die unvertretbar zu denkende Gottesidee als *Vergegenwärtigung* universalis Konkretion, als *Identität* in Identität und Differenz zur unbedingten Freiheit. Nicht die All-Einheit des *Was* gewährt die unvertretbare Substanz des Subjekts, sondern die in sich selbstbezügliche Gegenwart des göttlichen *Wer*<sup>63</sup>. Im Licht dieser Selbstbezüglichkeit lässt sich das geschlossene „Ich-bin-ich“ als Verurteilung zu Erfahrungs- und Wirklichkeitsblindheit (= *genius malignus*) überwinden hin zur Substanz des wahren Selbst, der „*charitas*“<sup>64</sup>. Mit 1Joh 4,7 betont Descartes den Ursprung der erkennenden Selbstgegenwart- und erfahrung aus der Liebe: „*qui diligit, ex Deo natus est, & cognoscit Deum.*“<sup>65</sup> Descartes zitiert dazu ebenso das zweite Kapitel desselben Briefes: „*in hoc scimus quoniam cognovimus eum, si mandata [ἐντολάς] ejus observamus*“<sup>66</sup> (1Joh 2,3). Ursprüngliche Selbstgegenwart ereignet sich also in der Liebe als Annahme der konkreten „mandata“ Gottes. Diese Vorgabe bietet nun einen – allerdings nicht explizit von Descartes ausgeführten, aber doch in der Sache mit ihm vereinbaren – Anknüpfungspunkt für das ontologische Argument, die *idea Dei*. Wer die Gottesidee meditiert und so die Dynamik *ad imaginem et similitudinem Dei* vollzieht, befolgt das grundlegende konkrete ontologische Mandat (= ἐντολή, Auftrag) des *Sei, der du bist* und erkennt so, dass er im Grunde immer schon den seinem Wesen mit/vorgegebenen Unbedingtheitsanspruch (= *idea Dei* als *idea innata*) erkannt hat („*scimus quoniam cognovimus eum*“), also in den Zirkel von Konkretion und Universalität eingetreten ist. Nicht abstrakte Transzendenz ist der Ansatzpunkt menschlicher Identität, sondern die wahre, zur *Konkretion* der Freiheitskontur rufende Gotteserkenntnis. Nun über Descartes hinaus: Es *ist* unbedingte Gegenwartsqualität (= *idea Dei*), wenn „Gott in Fleisch und Blut“<sup>67</sup> in der Geschichte das (personale) *Denken* („Herr, wenn du ihn weggebracht hast, sag mir, wohin du ihn gelegt hast. Dann will ich ihn holen“ [Joh 20,15]) beim Namen ruft: „Jesus sagte zu ihr: Maria!“ (Joh 20,16). Dieser *Name* ist Antwort auf *den* Namen (vgl. Apg 4,12); er hat eine endliche Freiheits-*Geschichte*, die im letzten allein Gott würdigen kann (vgl. Kol 3,3), da sie zutiefst mit dem Leib (= Freiheits-Kontur) verbunden ist, den ER seinem Sohn gegeben hat (vgl. Hebr 10,5). Es gibt keinen Weg zum Glauben denn durch anerkennendes Denken (= *rationabile obsequium*), das sich in seinem Anspruch „an alle Völker“ *mit* ihrer ge-

<sup>63</sup> Vgl. z.B. M IV, 61: AT IX-1, 42; M III, 41: AT VII, 40.

<sup>64</sup> Sextae Responsiones, 577: AT VII, 429.

<sup>65</sup> Sextae Responsiones, 578: AT VII, 430.

<sup>66</sup> Sextae Responsiones, 578: AT VII, 430. Im Text wird irrtümlicherweise der Vers 2 genannt.

<sup>67</sup> Vgl. *Irenäus von Lyon*, Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten. Ausgewählt und übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1981 (Christliche Meister 11).

schichtlichen Herkunft richtet, da Gott selbst sich *in* der Geschichte auslegt (vgl. Joh 1,18).

#### IV. Doppelte Wahrheit: Ernstnehmen der Schöpfungsnade?

Auf dem Hintergrund des bereits Erarbeiteten, lässt sich nochmals der Blick auf den Umgang mit dem Glauben lenken. Eine große Chance im christlich-islamischen Dialog liegt in dem, was mit *creatio ex nihilo* und *creatio continua* gemeint ist, da hier das Fundament aller Glaubens-Entscheidungen liegt. Es gibt *die* Wahrheit, die *alle* Menschen in ihren Dienst nimmt, zur Heiligkeit – die ein überethisches, aber deshalb gewiss nicht unethisches Gut ist – und so zu einem end-gültigen (= ewigen) Leben über den Tod hinaus führen will. Was aber besagt nun im Hier und Jetzt die Endgültigkeit von Freiheit? Sicherlich gehört zu ihr der Anspruch der Geschichte. Und hier wird eine Grenze für den Dialog seitens des Islam sichtbar: Wo trägt der Koran dem anthropologischen Desiderat eines dialogischen Erfahrungsbegriffs Rechnung<sup>68</sup>, der die Perspektivität von geschichtlicher Freiheit anerkennt<sup>69</sup>? „Unerachtet der Identität des göttlichen Sprechers ist die Differenz der ‚Offenbarungszeugen‘ wesentlich für die Weise, wie das Gotteswort in der Gestalt des Menschenworts bezeugt und überliefert werden kann.“<sup>70</sup> Statt des von der Kirche spätestens mit der Kanonbildung tradierten *Synoptischen Phänomens* (bereits Markus, Matthäus, Lukas unter sich, aber dazu noch Johannes und Paulus etc.), das kontroverse Zeugnisse und damit prinzipiell die historisch-kritische Rückfrage nach dem großen hermeneutischen Einheitspunkt aller Schriftauslegung zulässt, bekundet die islamische Tradition aus dem Selbstverständnis ihres Glaubens heraus die prinzipiell gebotene Zurückhaltung gegenüber historischer Quellenkritik. Der Verdacht einer doppelten Wahrheit drängt sich auf: Auf der einen Seite steht das *Denken* der Geschichte, das mit der historisch-kritischen Methode das Ernstnehmen der *gemeinsamen* Geschichte *aller* Menschen bezeugt. Auf der anderen Seite suchen viele Koran-Exegeten ihre hermeneutischen Grundlagen im Koran allein und nicht in der allen Menschen *gemeinsamen* Geschichte. Traut es der Islam prinzipiell *allen* Menschen zu, mit ihrem je konkreten Sein in ein *denkendes* (= kritisches ) Selbstverhältnis zum Glauben gelangen zu können?<sup>71</sup>

Als Mitgift für solche Kritik<sup>72</sup> kann das Christentum als monotheistische Offenbarungsreligion, in deren Mittelpunkt eine geschichtliche Person steht, u.a. folgenden Auftrag

<sup>68</sup> „Die Entstehung des Textes [sc. einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft, S.M.], aber auch die Weise, wie er von immer neuen Generationen gehört und beantwortet wird, haben ihren Ort in jenem Dialog mit der Wirklichkeit, in dem allein der Anspruch des Wirklichen vernommen werden kann“ (R. Schaeffler, Philosophische Einübung I [Anm. 2], 375).

<sup>69</sup> „Jedes historisch überlieferte Zeugnis dokumentiert eine Phase in dieser Geschichte“ (R. Schaeffler, Philosophische Einübung I [Anm. 2], 375).

<sup>70</sup> R. Schaeffler, Philosophische Einübung I (Anm. 2), 375.

<sup>71</sup> Eher pessimistisch zeigt sich z.B. Sure 2: „Siehe, den Ungläubigen ist's gleich, ob du sie warnst oder nicht warnst, sie glauben nicht“ (Vers 6).

<sup>72</sup> „Kritik' im Sinne der christlichen Verkündigung ist also der Mit- und Nachvollzug jener göttlichen Solidarität mit der Welt, die den Unheilszustand dieser Welt zugleich offenbar macht und überwunden hat“ (R.

beisteuern: Es gilt, den *einen* Gott in aller gebotenen Differenz-Identität zu der ihn bezeugenden Freiheit *allen* Menschen in der Konkretion des Denkens auszulegen. Der große hermeneutische Einheitspunkt dabei ist die Selbstgegenwart des HERRN als personales Zeugnis seiner selbst; Jesu Antwort nimmt die Vorgabe geschichtlicher Freiheit auf, indem er sich selbst so auslegt, dass historische Perspektivität der Offenbarungszeugnisse („Forma mentis“) entsteht. Descartes' Vorgabe des *cogito* erhält dabei bleibende hermeneutische Bedeutung, denn: Jesus musste wissen, was es für einen konkret geschichtlichen Menschen bedeutet, *Ich (denke)* sagen zu können, auch in der Differenz des *Ich-mich-mir*: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21). Das eigentliche hermeneutische Schwergewicht des Descartesschen *cogitare* liegt darin, dass es stets „ein Stück Welt“<sup>73</sup> und damit Teil der Geschichte bleibt<sup>74</sup>. Perspektivität und Universalität verbinden sich. Nur so kann der historische Auftrag (= Mission) gelingen: „Sei, der du bist“<sup>75</sup> in deiner *denkenden* Selbstbezüglichkeit (*Ich-mich-mir*) hin zum göttlichen *Wir*: „damit sie eins sind wie wir“ (Joh 17,11).

## V. Missionarische Sendung

Dieser Ernst der Geschichtlichkeit und des in ihr zu führenden Dialogs mit der Wirklichkeit gebietet es, „das Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit wahrzunehmen, zu verstehen und zu bezeugen“<sup>76</sup>: Jeder Mensch ist je schon kraft Schöpfungsgnade (denkendes Gewissen) „in das wechselseitige Da-für-einander in Gott selbst“<sup>77</sup> (= Anspruch der radikalen Selbstbezüglichkeit in Gott) eingelassen; es gibt keine doppelte Wahrheit.

Bei der Majorität zeitgenössischer Koran-Interpreten des orthodoxen Islam scheint diese Vorstellung einer universellen Berufung zur Freiheit ambivalent zu bleiben („doppelte Wahrheit“). Die menschliche Selbstgegebenheit kann sich in ihren Vollzügen von Glaube und Vernunft nicht *mit* dem geschichtlichen Dialog zwischen Vater und Sohn (vgl. Joh 17,11; 24) entfalten, sondern steht der Transzendenz ohne Antlitz gegenüber. Im *Christentum* hingegen entspricht das Gegeben-Sein (Selbstbezüglichkeit) (vgl. Joh 17,24) des Individuums der Namens-Gabe des Vaters an den Sohn (vgl. Joh 17,11). Die Selbstgegenwart der menschlichen Person ist das göttliche Gerufenwerden *des* Sohnes (Mt 11,27) in der Geschichte: Konkretion menschlicher Freiheit und göttliche Universalität vermitteln sich nur in der „oikodometische[n] Tauglichkeit“<sup>77</sup> jenes geschichtlichen Dialogs

*Schaeffler*, Kritik und Anerkennung, in: F. Böckle; F.-X. Kaufmann; K. Rahner [Hg.], *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XXI*, Freiburg i.Br. 1980, 105–138: 137).

<sup>73</sup> *Th. W. Adorno*, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Darmstadt 1998 (Gesammelte Schriften 5), 228.

<sup>74</sup> „Descartes selbst – das sei ausdrücklich betont – hält am traditionellen Sprachgebrauch noch fest. Subjectum ist und bleibt für ihn das in der Welt ‚vorkommende Seiende‘“ (*W. Schulz*, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1979, 239).

<sup>75</sup> *J. Splett*, *Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen*, Frankfurt a.M. 21981, 32.

<sup>76</sup> *R. Schaeffler*, *Philosophische Einübung I* (Anm. 2), 253.

<sup>77</sup> *J. Splett*, *Im Dienst der Wahrheit* (Anm. 13), 26.

Gottes mit den Menschen, der zum historisch tragfähigen Prüfstein dafür werden kann, „das ‚Bürgerrecht in der religiösen Überlieferungsgemeinschaft‘ an die bisher ‚Fremden‘ weiterzugeben, die bisher ohne ein solches ‚Bürgerrecht‘ in dieser Gemeinschaft gewesen sind“<sup>78</sup>. Anders formuliert: Nur ein Denken, das sich hinsichtlich seiner historischen Wurzeln Rechenschaft abverlangt, wird zum Aufbau der Gemeinde Gottes beitragen können<sup>79</sup>.

Mit Richard Schaeffler kann die seriöse religiöse Vermittlung von Konkretion und Universalität vom „Anspruch des Heiligen“ her als Mission beschrieben werden, „„alle Kreaturen zu Schülern zu machen“, gemäß dem Psalmwort ‚Erzählet unter den Völkern die Herrlichkeit des Herrn und vor allen Nationen seine Großtaten‘ [Ps 96,3].“<sup>80</sup> Missionarisch-sein bedeutet demnach: Im *denkenden* Handeln der Wahrheit die Ehre geben, um so eigenverantwortliche Zeugen (Schüler) zu gewinnen. Mission wird hier zur Anleitung für *alle*, sich Anteil an der geschichtlichen Entfaltung der göttlichen Namens-Gabe geben zu lassen.

Im Dialog mit dem Islam der Gegenwart bleibt die Anfrage, ob dieser von seiner Grundintention in diesem Sinn wirklich missionarisch ist, also den „*Bezug der Vernunft zur Geschichte*“<sup>81</sup> als Bewährungsprobe für die eigenen Erfahrungen zulässt oder hier nicht doch die Vermittlung von Weltwissen (vgl. Lk 2,1–4) und Heilswissen (vgl. Lk 2,11–14) sowie das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit in eine Dialektik gerät, welche die Verantwortung vor der historischen Herkunftigkeit der Religion vernachlässigt und eine aus dem Anspruch des Geglauten selbst gebotene historisch-kritische Erforschung der Glaubenszeugnisse ausschließt. Dem Islam fehlt das Ereignis der Inkarnation als fundamentale Vermittlung. Kann es jedoch ohne diesen einen Mittler (vgl. 1Tim 2,5) gelingen, die konkreten Anliegen und Desiderate der Gegenwart überhaupt zu verstehen? Religiöse Sendung (= *missio*) wird sich immer wieder an der Bemühung messen lassen müssen, sich selbst als historisch und kontingent auszulegen, um dem je größeren Anspruch der Wahrheit (vgl. Joh 21,25) als gesammelte und so eben zu diesem Verstehen der geschichtlichen Gegenwart befähigte Freiheitskontur begegnen zu können: Die Kirche ist die christliche Weise, Transzendenz und Geschichtlichkeit in ihrer so tiefen (= bräutlichen) Verschränkung als Verhältnis von Freiheit zu Freiheit zu leben. So wird Gott zum inwendigen Anspruch der geschichtlichen Freiheit selbst. Weil im Christentum eine konkrete geschichtliche Person im hermeneutischen Mittelpunkt steht, führt der Glaube aus Prinzip nicht an der geschichtlichen „*Forma mentis*“ (= Schöpfungsgnade) eines jeden einzelnen Menschen vorbei. *Alle* Menschen sind *mit* ihrer konkreten Vorgabe all ihrer Personkräfte (auch dem Denken) (vgl. Röm 2,15) zum Glauben an Jesus Christus berufen (vgl. 1Tim 2,4). Christus ist ein Freund dieser grundsätzlich zum Guten hin orientierten Schöpfungsgnade<sup>82</sup> (vgl. Mk 9,40; Lk 9,50) und setzt alles daran, sie für sich zu gewinnen (vgl. Mt 12,30; Joh 12,32); er klärt deren – wohl zu allen

<sup>78</sup> R. Schaeffler, Philosophische Einübung I (Anm. 2), 406.

<sup>79</sup> Vgl. dazu S. Müller, Kritik und Theologie. Christliche Glaubens- und Schrifthermeneutik nach Richard Simon (1638–1712), in: MThZ 56 (2005) 212–224: 224.

<sup>80</sup> R. Schaeffler, Philosophische Einübung I (Anm. 2), 406.

<sup>81</sup> R. Schaeffler, Philosophische Einübung I (Anm. 2), 400.

<sup>82</sup> Vgl. dazu S. Müller, Kritik und Theologie (Anm. 80), 219–221.

Zeiten wahrgenommenen<sup>83</sup> – Ambivalenzen hin zum *Ja* ohne *Nein*. Der Sohn Gottes „ist nicht als Ja und Nein zugleich gekommen; in ihm ist das Ja verwirklicht (2 Kor 1,19).“ Sein *freund-licher Leib* – die Kirche – hat uns diese *Herr-liche Botschaft*<sup>84</sup> übersandt.

Any dialogue, including the interreligious one, implies a special understanding of the freedom of will, responding, for the sake of *the* truth, to philosophical thinking as the basic medium of common human existence. Notwithstanding its primarily theological interest in the subject of revelation, the present article starts from René Descartes to reflect the *cogitare* as the transcendental precondition of the quest of God, common to all human beings. Thereby it obtains a genuine Christian contribution to the dialogue with Islam.

---

<sup>83</sup> „Platon aber, der das aporetische Denken des Sokrates auslegt, findet den Grund dafür, daß wir im Fragen und Antworten beständig in Ausweglosigkeiten geraten: Dieser Grund liegt darin, daß die Dinge selbst sich der Bemühung widersetzen, sie auf den widerspruchsfreien Begriff zu bringen. ‚Von den vielen schönen Dingen, ist da eines, das nicht häßlich erschiene, von den gerechten Dingen eines, das nicht ungerecht, von den heiligen Dingen eines, das nicht frevelhaft wäre?‘“ (R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg i.Br. – München 1995, 222, mit Verweis auf: Platon, *Politeia* V, 479 ab).

<sup>84</sup> „Evangelium heißt so: Kaiserbotschaft; dem Wort haftet etwas Majestätisches an, nichts Billig-Gefühliges; froh ist die Botschaft, weil sie von dem kommt, der die Welt zusammenhält, auch wenn diese Botschaften nicht immer einleuchtend sind. [...] Die Wahrheit ist dem Menschen nicht allzeit bequem, aber nur die Wahrheit macht frei und nur die Freiheit froh“ (J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 82).