Theologie und Frieden

Herausgegeben vom Institut für Theologie und Frieden
Herrengraben 4, 20459 Hamburg
Tel. 040 / 6 70 85 90, Fax 040 / 67 08 59 30
e-mail: sekretariat@ithf.de
Internet: http://www.ithf.de

Band 32

Das Institut für Theologie und Frieden ist eine wissenschaftliche Einrichtung in kirchlicher Trägerschaft, die durch das Katholische Militärbischofsamt wahrgenommen wird.

Aufgaben und Zielsetzungen des Instituts sind:
- Forschung im Gesamtbereich Theologie/Ethik/Frieden
- Aufarbeitung historisch-politischer und sozialwissenschaftlicher Themen/Fragen unter theologisch-ethischer Perspektive
- Kooperation mit nationalen und internationalen Forschungs- und Dokumentationsstellen auf dem Gebiet der Friedensforschung

Markus Riedenauer

Pluralität und Rationalität

Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus

Verlag W. Kohlhammer

Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....

Einleitung .....

1. Religiöse Pluralität als praktische und theoretische Herausforderung .....

   1.1. Zur notwendigen Reflexion religiöser Konfliktpotentiale .....
   Geschichtliche Herausforderungen heute .....
   Probleme der Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur

   1.2. Zur religionstheoretischen Problemstellung .....
   Religionstheologische Modelle und Probleme .....
   Mögliche Ansätze des interreligiösen Dialogs .....

   1.3. Zur philosophischen Problematik interreligiösen und interkulturellen Dialogs .....
   Philosophische Anfragen: Geschichtlichkeit und Partikularität
   Problematisierungen von Vernunft und Wahrheit .....

2. Zu Textbasis und Diskussionskontext .....

   2.1. Ziele und Argumentationswege in De pace fidei .....

   2.2. Kritische Anfragen und weiterführende Hypothesen .....
   Kritikpunkte an DPF .....
   Weiterführende Anknüpfungspunkte .....

   2.3. Zur Fragestellung im Spiegel der Forschungslage .....
   Zur Epochenfrage .....
   DPF in der Forschung .....
   Deutungen von una religio in rituum varietate .....

3. Herausforderungen durch den geschichtlichen Kontext .....

3.1. Das Wurzelgeflecht mittelalterlicher Religionsdiskurse .....
Apologetische, hermeneutische und philosophische Diskursstränge .....
Von Ramon Lulls Religionsdialog zu DPF .....
Ziele und Wege des Diskurses im *Liber de gentili et tribus sapientibus* .....
Systematisierung der Problemwahrnehmung und Lösungswege
Lösungsansätze bei Raimundus und Nikolaus im Vergleich ..

3.2. Reflexionsbedarf durch die Erfahrung religiöser Pluralität ..
Religiöse Pluralität als Lebensaufgabe des Cusanus .....
Nach dem Fall Konstantinopels .....
Wahrnehmung und Analyse der Herausforderung in DPF .....

3.3. Humanistische Neuansätze inmitten geschichtlicher und kultureller Relativierung .....
Geschichte im frühen Humanismus .....
Humanistische Geschichtsdeutung: diachrone Relativierung von Kultur und Religion .....
Erfahrungen des Fremden: Synchrone Relativierung .....
Rhetorische Rationalität: Wahrheit in Geschichte .....
Religionsdialog als rhetorische Kommunikation .....

4. Anthropologische und epistemologische Grundlagen .....

4.1. Geistiges und schöpferisches Selbstsein als teilhabendes Gottsein .....
Singularität und Mikrokosmos .....
Individualität und Subjektivität .....
Würde und Kreativität .....
Rationale und fundamentalreligiöse Ethikbegründung .....

4.2. Erkennen als Entwerfen .....
Zur Verborgenheit Gottes .....
Komparativ-diskursive Erkenntniserfahrung .....
Horizonterfahrung nach DDI .....
Erweiterung der perspektivischen Deutung der konjekturalen Erkenntnistheorie seit DC .....

Sprache und Religion .....

4.3. Künstlerische und erkenntnis-metaphysische Perspektivität ..
Die Frage nach dem Neuen in der Renaissance .....
Die Frage nach Nikolaus von Kues in der Renaissance-Kultur
Perspektivität bei Cusanus .....
Perspektivität als Grundstruktur der Welt .....
De visione .....
Konstitution durch das Unendliche .....
Der Mensch als frei bildendes Kunstwesen .....
Das bewegende Spiel der Schönheit .....

5. Zur Vernünftigkeit religiöser Erkenntnis .....

5.1. Herausgeforderte Vernunft .....
Suche nach dem verborgenen Gott jenseits der Logik .....
Koinzidenz im Unendlichen und die Begrenztheit positiver Gottesbegriffe .....
Konjekturale Erkenntnistheorie und die Stufen der Rationalität .....
Rationalität, Intellektualität und interreligiöser Diskurs .....

5.2. Vom Sehen Gottes und dem Dialog über, in und mit Gott .....
DVD und DPF .....
Philosophische Probleme der Mystik und die Koinzidenztheorie .....
Individualität und Intersubjektivität des Gottsuchens .....
Geometrische Versinnbildlichung der ontologischen Struktur der Wirklichkeit .....
Verwunderung, Vertrauen, Vergesellschaftung .....
Praxis und Theorie .....
Unterbrechung durch das Absolute und Zwischenraum für Dialog .....

5.3. Entfaltungen der Religiosität .....
Zum cusanischen Religionsbegriff .....
Die rituelle Dimension und die Reichweite der Toleranz .....
Natürliche und kulturelle Bedingtheiten von Religion .....
Offenbarung und geschichtliche Religionen .....

6. Bewältigung religiöser Pluralität aus reflektierter Perspektivität .....

6.1. Die Mehrstufigkeit der cusanischen Deutungs- und Lösungsansätze .....
Zur positiven philosophischen Bedeutung der Pluralität: Partikularität, Perspektivität und Universalität .....
Differenzierung der Argumentationsebenen .....
Toleranz und reife Religion .....
Zu Stärken und Schwächen des Ansatzes von Nikolaus .....

6.2. Integrative christliche Religionstheorie .....
Zur spezifisch christlichen Interpretationsebene .....
Religionsgeschichtliche Reflexion auf die Integrationsleistung
Dialogeröffnende religiöse Relativierungen .....
Diskurstheoretische Ansätze .....

7. Endliche Vernunft und Religion im Diskurs .....

Abkürzungen .....
Literaturverzeichnis .....
Personenverzeichnis .....

Vorwort

Die hier in leicht überarbeiteter Form veröffentlichte Untersuchung wurde vom Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt als Habilitationsschrift angenommen. Auf dem langen Weg ihrer Erarbeitung habe ich vielfache Unterstützung in materieller und ideeller Hinsicht erfahren, wofür ich mich aufrichtig bedanke, vor allem bei Matthias Lutz-Bachmann, der die Arbeit immer mit konstruktiver Kritik und Freundlichkeit begleitet hat.

Das Institut für Theologie und Frieden in Hamburg hatte das Thema angeregt und mich unterstützt – über die Zeit meiner Mitarbeit als wissenschaftlicher Referent hinaus, bis hin zur Publikation in der Reihe „Theologie und Frieden“. Insbesondere ihrem Direktor Heinz-Gerhard Justenhoven gebührt Dank dafür, daß er geduldiges Vertrauen in das Projekt hatte und viele fruchtbare Kontakte ermöglichte, besonders im Rahmen des Forschungsprojektes des Instituts zur Geschichte der Friedensethik in der frühen Neuzeit, welches ich von 1999 bis 2003 leitetete. In diesem Kontext steht die vorliegende Untersuchung.

Für fruchtbare Diskussionen danke ich außerdem einer Reihe von Kollegen meiner Generation, wobei ich stellvertretend Hans Schelkshorn (Universität Wien), Martin Thurner (Grabmann-Institut, München) und Harald Schwaetzer für das Cusanus-Institut (Trier) nennen möchte.

Großen Dank schulde ich auch der österreichischen Akademie der Wissenschaften, die mir seit 2004 ein APART-Stipendium (Austrian Program for Advanced Research and Technology) gewährte und damit die Fertigstellung der Arbeit ermöglichte.

Im März 2007
Markus Riedenauer

Einleitung

Vielfalt und Einheit sind die beiden Pole, von denen Nikolaus von Kues in Praxis und Theorie ausging und welche einen Raum aufspannen, in dem sein Wirken und Denken Form gewann und sich zu seiner individuellen Gestalt ausprägte. Die Pluralität religiöser Weltdeutungen mit ihren Wahrheitsansprüchen und kulturell ausgebildeten Lebensformen bezeichnet dabei zunächst die geschichtliche Situation, mit dem Akzent darauf, wie sie wahrgenommen und gedeutet wird. Das erfordert, nicht nur die historische Situation, sondern auch die Erkenntnistheorie und Religionstheorie des Cusaners zu analysieren. Er reflektierte und wirkte in einer Zeit, als neue Herausforderungen mit gewissen mittelalterlichen Instrumentarien nicht mehr adäquat bewältigbar erschienen. Insbesondere seit der Eroberung Konstantinopels 1453 wurde der Islam, weil als unmittelbar bedrohlich, mit neuer Schärfe wahrgenommen. Das Fremde, damit die Pluralität divergierender Weltanschauungen, Glaubens- und Lebensweisen wurde zu einem dringenden Problem, das nicht nur sozialethisch, sondern auch theoretisch zu lösen war.

Einheit zu schaffen, ist das Interesse der Vernunft, insoweit sie sich so begreift, daß Vielfalt nicht einfach unverstanden oder relativistisch nebeneinander stehen gelassen werden kann. Pluralisierungserfahrungen mit ihren relativierenden Effekten müssen einerseits neu verstanden, andererseits gestaltet werden. Insoweit Einheit als Anspruch der Vernunft oder auch als Anspruch an die Vernunft eines moralisch verantwortlichen Wesens aufgefaßt wird, ist der durch die beiden fundamentalen Pole aufgespannte Raum nicht nur der Raum der Wahrheitssuche, sondern zugleich das Spielfeld menschlichen Handelns. Dies setzt Freiheit voraus und Kreativität, von denen zu prüfen ist, ob und wie sie von der Vernunft reflektiert werden, die der praktischen Gestaltung den Zwang der Begründung auferlegt. Die Wahrnehmung und Interpretation eines solchen Anspruchs, der vom Einen ausgeht, das Nikolaus philosophisch und theologisch versteht, legt eine dialogische Praxis nahe: als Antwort auf den Anspruch und als Weise der Gestaltung: Das cusanische Grundwort für die Bewältigung von Pluralität lautet Konkordanz, die herzustellen ist durch Verständigung im Dialog miteinander, was zum internen *discursus* der *ratio* und dem Dialog der Vernunft hinzugehört.

Die berühmte Formel in *De Pace Fidei* (DPF), zum Frieden führe eine *religio una in rituum varietate*, zeigt sein Ziel an, verschiedene Religionen auf dialogisch-theoretischem Weg zu einen. Das ist ein anderer Ansatz als die spätere Entwicklung formalisierter rechtlicher Verfahren und Kompe-

tenztrennungen zur Konfliktbewältigung nach der Reformation, er ist noch getragen von rinascimentalem Konkordanzoptimismus. Insofern ist DPF ein vormodernes Projekt, in der Form einer Vision. Dennoch läßt sich fragen, ob es nicht politisch-ethische Folgerungen impliziert für einen gewaltfreien Umgang verschiedenreligiöser Akteure miteinander, für die Achtung der Religionsfreiheit des Individuums und eines grundsätzlichen Eigenwertes von Pluralität.

Eine Offenlegung des Erkenntnisinteresses und der Frageperspektive ist am Anfang einer Arbeit, welche die Perspektivität menschlicher Erkenntnis und die Kreativität beim Interpretieren in den Mittelpunkt stellt, höchst angemessen. Zudem ist das Werk des Nikolaus quantitativ und qualitativ so groß sowie von durchaus humanistischer Breite und Integrationskraft, daß immer nur bestimmte Hinsichten herausgearbeitet werden können, sofern man nicht den Anspruch auf befriedigende Detailgenauigkeit aufgibt.

Nicht beabsichtigt ist eine philosophiehistorische Cusanusanalyse im engeren Verständnis. Das wäre auch kaum im Sinne des Autors der Idiotadialoge, wo – literarisch zugespitzt – das kreative Selbstdenken des Laien dem fruchtlosen Bücherwälzen des Gelehrten vorgezogen wird. Solche Polemik wird hier nicht vertreten, denn die exakte philosophiehistorische Arbeit ist unerläßliche Voraussetzung für eine solide Beurteilung und gegebenenfalls kritische Weiterentwicklung einer einmal vertretenen philosophischen Position. Aber diese wird mit einem übergreifenden systematischen Interesse untersucht und mit gegenwärtigen Herausforderungen für die Rationalitätstheorie, die politische und die Religionsphilosophie verknüpft. Ich gehe davon aus, daß es möglich ist, mit einem Autor wie Nikolaus ein Gespräch über die Sache selbst, soweit sie damals und heute in den Blick zu bekommen ist, zu führen, ohne daß jeder Versuch dieser Art von vornherein in einen unüberbrückbaren, garstigen Graben der inzwischen vollzogenen geschichtlichen Veränderungen stürzen müßte.

Eine weitere Vorannahme ist, daß Cusanus als Gesprächspartner für ein solches Unternehmen besonders gut geeignet ist. Sein Denken wird zunächst interpretiert werden durchaus im Sinn der Maxime scholastischer Disputationen, einen Autor oder eine These so stark wie möglich zu machen, bevor eine Kritik ansetzen kann, die dann nicht in Gefahr steht, jenes Denken nur in seinen Schwachstellen zur Profilierung der eigenen (oder, rhetorisch abgemildert, der „heutigen“) überlegenen Positionen zu mißbrauchen.

So ergeben sich folgende methodischen Überlegungen: Implikationen und Präsuppositionen, die aus der genannten Fragehinsicht wichtig erscheinen, werden herausgehoben. An einzelnen Stellen, die dann freilich zu markieren

sind, kann mit Cusanus über Cusanus hinausgegangen werden. Während Neues und Weiterführendes komparativ im Vordergrund stehen, werden bereits Bekanntes und Standards der Cusanusforschung vorausgesetzt. Solange nicht wichtige Aspekte unterschlagen werden, ist es nicht nötig, alle Werke des Nikolaus zu jedem Einzelthema heranzuziehen und zu vergleichen. So genügt es, das umfangreiche Predigtwerk, dessen kritische Edition derzeit abgeschlossen wird (h XVI–XIX), und dessen wissenschaftliche Aufarbeitung erst im Gange ist, nur teilweise heranzuziehen. Es enthält zwar wesentliche philosophische Reflexionen, doch gegenüber den theoretischen Schriften in dieser Hinsicht wenig Neues und die ausgewählten Haupttexte sollten zur Rekonstruktion des cusanischen Verständnisses eine hinreichende Basis abgeben.

Das ist eine methodische Eingrenzung, keine inhaltliche: Bei einem großen Philosophen ist das Ganze im Detail präsent und die Interpretation darf diese Spannweite nicht einengen. Von daher ergibt sich die Schwierigkeit dieser Untersuchung, daß ohne eine hinreichende Rekapitulation der Grundlagen des cusanischen Denkens, welches theologische und philosophische Diskurse eng miteinander verknüpft, kein adäquates Verständnis seiner Konzepte zur hier interessierenden Thematik möglich wird. Denn gerade bei einem Autor wie Nikolaus können nicht Theorie-Bruchstücke einzeln behandelt werden ohne hermeneutische Verkürzung.

Der zweifellos zentrale Text zu unserem Thema, der fiktive Religionsdialog über den Frieden im Glauben, muß also intensiv im Kontext seiner anderen Schriften und in deren Entwicklungsgeschichte (soweit hierfür relevant) verortet und daraus gedeutet werden. (Die andere große Schrift des Cusanus zum interreligiösen Diskurs, die „Sichtung des Korans“, wird vor allem am Ende des 5. Abschnitts unter dem Aspekt ihrer hermeneutischen Prinzipien untersucht.) Neu an der vorliegenden Interpretation wird sein, daß verschiedene Argumentationsebenen und Teildiskurse unterschieden werden, was eine erheblich differenziertere Sicht auf die cusanische Problemwahrnehmung und seine Lösungsvorschläge erlaubt.

Entsprechend wird hier ein breiter Ansatz gewählt und verfolgt, im Bemühen, der Vielfalt relevanter Aspekte gerecht zu werden: betreffend die historische Situation und das Geschichtsbild der Zeit, die Anthropologie und die zentrale Epistemologie, Kunsttheorie und Ethik, Ontologie und Theologie, Religionstheorie und Sozialphilosophie. Folgender Vorblick mag die Gesamtkonzeption verdeutlichen:

Der 1. Abschnitt hat insgesamt einleitende Funktion, wobei jedes Kapitel ein Stück weiter ins Thema hinein führt. Das erste setzt bei der Wahrnehmung geschichtlicher Herausforderungen durch religiöse Pluralität heute an.

Das zweite greift den religionstheologischen Diskurs der letzten Jahrzehnte auf und das dritte leitet zur philosophischen Kernproblematik hin, zu erkenntnis-, rationalitäts- und wahrheitstheoretischen Hinsichten, welche über die praktisch-philosophische Dimension hinaus die theoretische Herausforderung weltanschaulicher Pluralität ausmachen.

In einem weiteren Vorbereitungsgang wird im 2. Abschnitt die Textbasis aufbereitet. Nach einer kurzen Skizze des Gedankengangs von DPF werden die problematischen Aspekte zusammengefaßt und weiterführende Anknüpfungspunkte aufgewiesen. Das 3. Kapitel schließt diese Vorbereitung ab, indem die Fragestellung vor den Spiegel der Forschungslage und damit des Diskurses über den cusanischen Religionsdiskurs gehalten wird.

Dem 3. Abschnitt ist die Aufgabe gestellt, im Sinn der methodischen Vorüberlegungen und im Rückgriff auf geschichtswissenschaftliche Erkenntnisse den historischen Kontext auszuleuchten. Dazu gehört die Vorgeschichte interreligiöser Auseinandersetzungen (im 1. Kapitel). Ein Vergleich mit der bedeutendsten Inspirationsquelle für Cusanus, Raimundus Lullus, erlaubt, erstmalig verschiedene Diskursebenen und Aufgaben der Dialoge voneinander abzuheben.

Das 2. Kapitel zeichnet die Nikolaus gestellte historische Problemlage nach, wie er sie (auch im Unterschied zu Zeitgenossen) wahrgenommen hat, als praktische und zugleich theoretische Herausforderung. Das 3. Kapitel situiert dies im geschichtsphilosophischen Denken des Humanismus, identifiziert die dem Paradigmenwechsel zugrunde liegenden Relativierungserfahrungen anhand von cusanischen und anderen Schriften und erörtert hermeneutische, rhetorische und dialogische Aspekte humanistischer Rationalität, die sich in ihnen aufweisen lassen.

Im 4. Abschnitt werden die anthropologischen und ethischen sowie die fundamentalen erkenntnistheoretischen Grundlagen für ein Verständnis der Bewältigung religiös-kultureller Pluralität nach Nikolaus erarbeitet. Das 1. Kapitel betont die menschliche Kreativität und ihre Würdigung durch eine neue Interpretation der jüdisch-christlichen Bestimmung des Menschen als Ebenbild Gottes, welche der wahrgenommenen geschichtlichen Gestaltungsaufgabe ebenso entspricht wie den Merkmalen menschlicher Rationalität als komparativ, diskursiv und konjektural, die im 2. Kapitel zusammen mit sprachphilosophischen Reflexionen entfaltet werden. Die Differenzierung von *ratio* und *intellectus* trägt die theoretische Bewältigung konkurrierender Wirklichkeitsinterpretationen nach Cusanus.

Eine besondere und hier neu ins Zentrum gestellte Dimension ist seine

Epistemologie und Metaphysik der Perspektivität, wofür im 3. Kapitel der ebenso aufschlußreiche wie bisher vernachlässigte kunstgeschichtliche Diskurs zur Klärung aufgearbeitet wird.

Dann sind die Voraussetzungen gegeben, um im 5. Abschnitt die Konfrontation menschlicher Rationalität und Heilssorge mit dem Geheimnis und den Offenbarungen Gottes in der cusanischen Deutung zu behandeln. Dafür wird im 1. Kap. die gestufte und dynamische Struktur des Erkennens bis hin zur *coincidentia oppositorum* auf die Frage nach den vernünftigen Möglichkeiten und Grenzen religiöser Erkenntnis angewendet und vertieft. Im 2. Kapitel wird dafür das DPF ergänzende Gegenstück, die Schrift über das Sehen Gottes, analysiert. Deren religions- und sozialphilosophische Implikationen führen zum Thema der Religionstheorie im 3. Kapitel. Dabei langt der Gang der Untersuchung wieder bei den konkreten Entfaltungen der Religiosität an, beim cusanischen Verständnis gelebter Religionen mit ihren naturalen und kulturellen, rituellen und ethischen, sozialen und individuellen Dimensionen und bei seiner Hermeneutik religiöser Traditionen.

Der 6. Abschnitt interpretiert das Ganze als in sich differenziertes, integratives und schlüssiges Verständnismodell, auch unter den im 1. Abschnitt aufgeworfenen Fragehinsichten. Die erhobene Mehrstufigkeit erlaubt, fruchtbare oder gar sachlich unverzichtbare theoretische Ansätze und Einsichten des Nikolaus zu sichern, um die erfahrene Partikularität und Relativierung der eigenen Weltdeutung ohne Relativismus und ohne Fundamentalismus zu bewältigen durch Herstellen kritischer und differenzierter Bezüge.

Der 7. Abschnitt skizziert in diesem Sinn eine prinzipielle Möglichkeit und vernünftige Notwendigkeit, konkurrierende Wahrheitsansprüche diskursiv zu vermitteln aus der eingeschränkten Perspektive endlicher Rationalität, die sich begreift als auf einen uneingeschränkten Anspruch der Wahrheit antwortend. Die Einsicht in die vielfache eigene Bedingtheit und transzendentale Bezogenheit erlaubt eine Verbindung von Religion und Vernunft im Spannungsfeld von partikularem Standpunkt und universalem Ausgriff, von relativierender Pluralität, hermeneutischer Kreativität und dem Anspruch des Einen, der beidem zugrundeliegt. Solchermaßen vernünftige religiöse Selbstverständnisse werden dialogfähig sein.

1.
Religiöse Pluralität als praktische und theoretische Herausforderung

1.1. Zur notwendigen Reflexion religiöser Konfliktpotentiale

Geschichtliche Herausforderungen heute

In den letzten Jahrzehnten ist viel von Religionen, ihrem Dialog und möglichen Beitrag zum Weltfrieden die Rede. Dahinter steht die Erfahrung, daß fundamentalistische Bewegungen in verschiedenen religiösen Traditionen in mehreren Erdteilen ihre Ansprüche gewaltsam durchsetzen wollen, insbesondere ihre Überzeugungen von der rechten gesellschaftlichen Ordnung, ihre sozial- und individualethischen, rechtlichen und kulturellen Vorstellungen. Seit dem 11.9.2001 kommt die Verbindung von Religion und Terrorismus als verschärfte Herausforderung hinzu. Ethnische Interessen fließen oft mit ein, etwa in den Balkankriegen der 1990er Jahre; während an vielen Orten der Welt neue, z.T. bürgerkriegsähnliche, z.T. durch terroristische Akte forcierte Konflikte toben oder schwelen. Die Wahrnehmung all dessen ist durch die Massenmedien ungleich schneller und weiter verbreitet als zu früheren Zeiten. Dabei ist die Weltlage nicht allein durch die sogenannte Globalisierung im Sinn einer zunehmenden Vereinheitlichung von wirtschaftlichen Strukturen, naturwissenschaftlich-technischer Rationalität, Lebensweisen, medialen Bildern und Weltbildern gekennzeichnet, sondern durch eine gleichzeitige kulturelle Fragmentierung[1]. Religionen werden als besonders resistent gegen Homogenisierung angesehen und entwickeln deshalb zentrifugale Kräfte. Während ihre Führer teilweise um interreligiösen Dialog bemüht sind, werden sie von der Masse ihrer Anhänger gerne als Garanten gegen eine Globalisierung und Modernisierung nach westlichem Muster benutzt und zur Sicherung ethnischer oder kultureller Identität herangezogen. Ein Extremszenarium ist Samuel Huntingtons „clash of civilizations“[2], das eine weiter verbreitete Einsicht in ganz bestimmter Weise anwendet: Religionen bestimmen wesentlich mit, was eine Zivilisation oder Kultur ausmacht.

Die Instrumentalisierung von Religion läßt sich nun nicht einfach abheben von einem vermeintlich friedfertigen, gewaltlosen, toleranten „Kern“ des Religiösen. Das hat mit der Natur menschlicher Wahrheitsansprüche über-

---

[1] Zur Dialektik der Globalisierung, die mit Prozessen der Relokalisierung zusammen dann als Glokalisierung bezeichnet wurde, vgl. ULRICH MENZEL: Globalisierung; MIKE FEATHERSTONE / SCOTT LASH / ROLAND ROBERTSON (Hg.): Global Modernities, London 1995, bes. 35ff.; BERND WAGNER: Kulturelle Globalisierung: Weltkultur, Glokalität und Hybridisierung; in: ders. (Hg.): Kulturelle Globalisierung. Zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung, Essen (Klartext) 2001; 9–38, bes. 15–17.

[2] SAMUEL HUNTINGTON veröffentlichte 1993 in „Foreign Affairs“ (Bd. 72; 22–49) den Aufsatz: „The clash of civilizations?“. Später folgte das Buch unter dem gleichen Titel – ohne Fragezeichen.

haupt zu tun und ist eigens zu reflektieren. Auch in der Friedensforschung werden Religionen an sich keineswegs automatisch als Friedensfaktoren gesehen[3].

Angesichts der konstatierten, globalen „Wiederkehr der Religionen“ mit einem „unaufgeklärten Aggressionspotential“[4] werden große Hoffnungen für eine gemeinsame Zukunft der Menschheit mit weniger Gewalt und für Frieden auf den Dialog der Religionen gesetzt. Den fundamentalistischen Interpretationen soll nicht das Feld überlassen werden. Eine Reihe großer interreligiöser Aktivitäten fand wohlwollende Aufmerksamkeit[5]. Dahinter steht die Erkenntnis, daß Fragen nach einem friedlichen Zusammenleben ethischer Natur sind und selbstverständlich in allen Religionen enthalten (mindestens implizit als Ethos), so daß in der gegenwärtigen Situation weniger Gewalt weder ohne sie zu erreichen ist – noch aber ohne allgemeine ethische Reflexion und Verständigung.

Allerdings ist Gewalt zu minimieren und den Frieden im sozialethischen Sinn zu fördern ja keineswegs das natürliche und primäre Ziel, das Religionen von sich aus hätten, wenn sie institutionell, territorial oder auf anderen Konfliktfeldern aufeinander prallen. Vielmehr wurde Gewalt immer wieder genuin religiös gerechtfertigt oder gar glorifiziert, wie z.B. eine Analyse der Kreuzzugsideologie zeigen kann[6]. Die wohlgemeinte Forderung an eine Glaubensgemeinschaft, sie müsse sich den Weltfrieden zum obersten Ziel machen und dafür u.U. Wahrheitsansprüche aufgeben, kollidiert möglicherweise mit deren Selbstverständnis.

Wie ist es möglich, daß verschiedene Religionen, die jeweils eine bestimmte, kulturell verwurzelte Sicht auf das Ganze der Wirklichkeit, auf Göttli-

---

[3] Sozialwissenschaftliche Untersuchungen korrelieren sogar orthodoxe Überzeugungen mit Neigungen zu Militarismus und Nationalismen; siehe FRIEDLI / JÄGGI in: JOHANNES LÄHNEMANN (Hg.): Weltreligionen; 178ff.

[4] Schon 1851 attestierte ARTHUR SCHOPENHAUER, bereits lange vor Assmann (siehe unten Kap. 6.2.), besonders den monotheistischen Religionen ein Aggressionspotential; in: Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften, 2. Band: Über Religion, Zürich 1999; in: Arthur Schopenhauers Werke (hrsg. von Ludger Lütkehaus).

[5] Erinnert sei nur an das Gebetstreffen in Assisi am 27. 10. 1986, zu dem Papst JOHANNES PAUL II. eingeladen hatte, an das Parlament der Weltreligionen, welches in Chicago 1993 eine Erklärung zum Weltethos verabschiedete, an HANS KÜNGS gleichnamiges Projekt und die Tätigkeit des *World Council of Religions for Peace* (WCRP) seit 1968.

[6] Die Kreuzzüge hatten sehr verschiedene profane und spirituelle Motive. Aus dieser Komplexität seien christliche Legitimationen herausgestellt, in der Zusammenfassung von Hehl: „Krieg und Waffengewalt wurden so aus zentralen Punkten der christlichen Religion gerechtfertigt: aus der Nächstenliebe und der Nachfolge Christi.“ (ERNST-DIETER HEHL: Friede, Krieg und rechtmäßiges Töten. Die Tradition des Mittelalters; in: HANS WISSMANN (Hg.): Krieg und Religion; 92) Freilich findet man noch im 20. Jahrhundert Beispiele für die religiöse Verklärung von Gewalt, Krieg und „Heldentod“ oder umgekehrte Instrumentalisierungen.

ches und Menschliches, Vergangenheit und Zukunft, Schuld und Erlösung, Tod und Leben, Natur und Geschichte darstellen, die so unterschiedliche Horizonte der „Weltanschauung", divergierende Paradigmen konstituieren, miteinander in ein sinnvolles Gespräch kommen? Da Religionen inkulturierte Phänomene sind, genügt es keineswegs, auf theologischer Ebene religiöse Anschauungen in Dialog zu bringen – automatisch taucht die Problematik interkultureller Verständigung auf.

Die Religionsphilosophie steht vor der Aufgabe, eine Hermeneutik des interreligiösen Gesprächs zu entwickeln in der Spannung zwischen der faktischen Partikularität einer Weltdeutung und dem jeweils gemeinten Ganzen, ihrem universalen Ausgriff. Die klassische ontologische Frage nach Einheit und Vielheit kehrt unter dem Problemdruck einer gewalttätigen Welt wieder, in der sich Partikularismen und universalistische Ansprüche vielfach kreuzen. Bereits diese Vorüberlegung zeigt, daß von der Sache her metaphysische und epistemologische Themen mit der religionsphilosophischen und der politisch-ethischen Dimension verbunden sind.

Die europäische Moderne ist gekennzeichnet durch eine Ausdifferenzierung verschiedener gesellschaftlicher Teilsysteme, vor allem Religion, Recht, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, die, wie inzwischen weitestgehend akzeptiert ist, jeweils ihren eigenen Kompetenzbereich haben. In den frühneuzeitlichen konfessionsbedingten Auseinandersetzungen kristallisierte sich ein Primat des politischen Bereichs heraus. Seine Aufgabe ist, die für alle nötigen Grundbedingungen und Freiheiten zu sichern, zuerst den Frieden. Die christlichen Religionsgemeinschaften erkannten inzwischen (wenngleich teilweise sehr langsam) die Vorteile solcher rechtlich gesicherter Strukturen auch für ihr eigenes Gedeihen und schließlich die moralische Legitimität dieser Kompetenzdifferenzierung.

Heute scheinen sich allerdings die Schwierigkeiten einer begründeten und konsensuell getragenen gesellschaftlichen Differenzierung auf anderer Ebene zu wiederholen:

1. Seit der – noch genauer zu betrachtenden – historischen Relativierung der die westliche Welt prägenden Überzeugungen, seit der Aufklärung über die Kontextbedingtheit der Aufklärung selbst, ist dem Intellektuellen ein gespaltenes Bewußtsein aufgedrängt: Denn einerseits gibt es ja nach wie vor gute Gründe, um demokratische Verfassungen mit Gewaltmonopol und Gewaltenteilung, um Menschenrechte, Religionsfreiheit, Rechts- und Sozialstaatlichkeit usw. für besser denn andere Gesellschaftsordnungen zu halten. Würde die Erfahrung der Relativierung im globalen Kontext jene Gründe obsolet machen, müßte sehr viel mehr als nur eine Meinung geändert werden. Andererseits ist auf einer Metaebene die generelle Kontextualität und

Bedingtheit der primären Erfahrungen und Überzeugungen bewußt geworden. Dabei läßt sich beides nicht säuberlich auf eine universale Geltung einerseits und partikulare Genese andererseits aufteilen, weil auch Geltungsbedingungen und nichtakzidentelle Umstände variabel sind auf verschiedenen Abstraktionsebenen etwa anthropologischer, psychologischer, soziologischer Argumentation.

2. Die gegenwärtigen Spannungen entstehen nicht nur aus innerchristlichen Differenzen bezw. Konflikten zwischen monotheistischen Religionen, wo noch gewisse anerkannte Gemeinsamkeiten herrschen[7], sondern ganz andere Weltdeutungen und Traditionen von Gesellschaftsorganisation spielen mit. Andere, nicht von der europäischen Moderne geprägte Erfahrungen müssen in Betracht gezogen werden, nicht alle haben eine dem christlichen Lernprozeß analoge Akzeptierung der Ausdifferenzierung hinter sich, um einen eigenständigen rechtlichen und politischen Bereich anzuerkennen. Die breitere und stärkere Pluralität verdankt sich überdies nicht nur den Migrationsströmen, sondern entwickelt sich parallel dazu unter den Eingeborenen der westlichen Länder und Kulturen. Die Multikulturalität stellt die zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert errungene Balance insbesondere zwischen den großen christlichen Kirchen und dem Staat in Frage[8].

3. Während divergierende Verhältnisbestimmungen von Privatem und Öffentlichem, von Vernünftigem und Übervernünftigem, von Religion, Recht und Politik, von der Rolle von Philosophie und Wissenschaften koexistieren, werden staatliche Kompetenzen insgesamt zurückgenommen; die Zuständigkeit und Macht der Politik, Konflikte zu regeln, ist in Prozessen der „Globalisierung“, wirtschaftlichen Liberalisierung und kulturellen Fragmentierung gefährdet. Religionen sind demgegenüber meist supranational organisiert und können erheblichen (destruktiven oder konstruktiven) Einfluß gewinnen. Sie lassen sich auch nicht mehr einfach einem sauber abgegrenzten privaten Bereich zuschreiben, als die wohlgeordnete Gesellschaft nicht interessierende Weisen des individuellen „pursuit of happiness“.

4. Auch die Identitätsproblematik wird dadurch verschärft, daß sich durch erhöhte Mobilität, Kommunikation und Interaktion viele verschiedene Identitäten, Lebens- und Ethosformen gegenseitig durchdringen und wiederum voneinander abgrenzen. Der Pluralismus der Religionen mitsamt seinen z.T. gefährlichen Implikationen ist heute stärker bewußt als früher, da er „zu

---

[7] Obwohl gerade im Verhalten des Christentums zum Judentum gerne die Gemeinsamkeiten minimiert und die äußeren Differenzen überbetont wurden.

[8] Man vergleiche z.B. die Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der Forderung nach islamischem Religionsunterricht in den Schulen, wobei oft der Ansprechpartner auf religiöser Seite nicht in einer den gewohnten kirchlichen Strukturen analogen Weise gegeben ist.

einer Erfahrungsrealität für jedermann geworden“[9] ist. Der Zerfall Jugoslawiens zeigte erneut die Gefährlichkeit der Mischung von religiösen, ethnischen, kulturellen und politischen Interessen und Motivationen. Das Extremszenarium globaler kultureller Identitätssicherungen vermittels Exklusion ist Samuel Huntingtons „clash of civilizations“. Die Plausibilität dieses weltpolitischen Paradigmas braucht an dieser Stelle nicht diskutiert zu werden. Insoweit es jedoch unabhängig davon richtig ist, daß Religionen den Kern von Kulturen bilden oder prägen, was keineswegs nur eine idiosynkratische Idee Huntingtons ist, wird die friedensethische Bedeutung des Religionsfriedens evident.

Dieser ist nicht allein eine Aufgabe für Gläubige, Theologen oder geistliche Führungspersönlichkeiten der diversen Glaubensgemeinschaften und kann auch nicht mehr nur als Problem einer Anwendung und Ausweitung bewährter politisch-ethischer Einsichten und Institutionen aufgefaßt werden. Die Situation der Jahrtausendwende zeigt, daß bisherige Instrumente zur Bewältigung religiöser und kultureller Pluralität nicht ausreichen – damit ist diese mehr als ein religionsphilosophisches Thema. Vielmehr ist neu und tiefer anzusetzen, um den Menschen als Subjekt der Religion, um die Strukturen seiner Weltdeutung und der Bildung und Begründung religiöser Überzeugungen mit ihren spezifischen Wahrheitsansprüchen, um die mit Religion kompatible Vernünftigkeit und ihre Grenzen zu verstehen. Nicht nur vor dem Hintergrund des theologischen Diskurses (vgl. Kap. 1.2.), sondern auch angesichts des philosophischen Diskurses des 20. Jahrhunderts (vgl. Kap. 1.3.) zeigt sich, daß das Thema sich nicht auf Religionsphilosophie beschränken läßt, sondern die theoretische wie die praktische Philosophie herausfordert.

Jedoch scheint das Selbstvertrauen der Vernunft zwischen erstem Weltkrieg und Postmoderne in Frage gestellt zu sein. In der Kritik der frühen Frankfurter Schule erschien die herrschende Rationalität als bloß instrumenteller Natur und die Aufgabe einer neuen, vertieften Selbstreflexion der Vernunft auf ihre Grenzen, Möglichkeiten, Formen, deren Angemessenheit und Strukturen drängte sich seither in den Vordergrund. Das wird aus der Öffnung Max Horkheimers für die Religion, um einen unbedingten Sinn zu retten, ebenso deutlich wie aus Heideggers Fundamentalkritik abendländischer Vernunftentwicklung wie aus der diskurstheoretischen Neufassung der Rationalität. Die Philosophie muß, um unter veränderten geschichtlichen Bedingungen zur Jahrtausendwende, zu denen auch eine unerwartete Re-

[9] MAX SECKLER: Theologie der Religionen mit Fragezeichen; in: ThQ 166 (1986); 164–184; zit. 168.

naissance des Religiösen, oft in ungewohnten und diffusen Formen, gehört, ihren Beitrag zu Problemen der Gestaltung von Politik und Religion zu leisten, sich daher in ein neu reflektiertes Verhältnis zu theologischen Deutungen setzen und dafür wiederum die Möglichkeiten vernünftiger menschlicher Erkenntnis und Orientierung systematisch durcharbeiten.

In allen diesen Bereichen hat Nikolaus von Kues seine eigenen Deutungen vorgelegt, die auf eine Weise miteinander zusammenhängen, daß eine bloße Interpretation von DPF unterkomplex wäre, und erst eine breit ansetzende Untersuchung und Auswertung seiner Lösungsvorschläge Anspruch erheben kann, eine Basis für das sachliche Gespräch mit ihnen heute abzugeben.

In dem damit aufgerissenen Problemhorizont ist zu prüfen, ob sich aus der cusanischen Philosophie Lösungsperspektiven für die theoretische Herausforderung entwickelt haben oder entwickeln lassen. Dabei wird zu fragen sein, welchen nicht zielführenden, vorläufigen Lösungen Nikolaus widersteht.

Probleme der Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur

Religionen im heutigen Verständnis sind inkulturierte Phänomene, mit rituellen, habituellen, (sozial-)psychologischen, rechtlichen, ethischen, politischen, künstlerischen und anderen Dimensionen. In ihnen konstituiert und artikuliert sich soziale Identität. Darum gilt: Sobald Religionen nicht allein in ihrem theoretischen Gehalt betrachtet werden, sondern als praxisrelevante Phänomene, dürfen all jene Dimensionen nicht vernachlässigt werden.

Offenbar bedingt der gegenwärtige Kontext wieder eine stärkere Aufmerksamkeit auf die Verbindung von Religion und Kultur. Das wird befördert durch eine allmähliche Befreiung des Kulturbegriffs im Deutschen aus dem Dunstkreis nationalsozialistischer Ideologien von Volk, Wesen oder Geschichte, durch das Aufblühen der Kulturwissenschaften, durch „postmoderne“ Bewegungen gegen das Paradigma fortschreitender Säkularisierung der modernen Kultur, durch jüngere Tendenzen besonders in der evangelischen Theologie, sowohl „Kultur“ als auch „Religion“ weniger im Gegensatz zum „Glauben“ zu begreifen[10] und nicht zuletzt durch das Bewußtwerden der kulturprägenden Kraft nichtchristlicher Religionen, insbesondere des Islam.

Die Herausforderungen heute und die der geschichtlichen Situation des Nikolaus scheinen Ähnlichkeiten aufzuweisen, wofür hier nur Indizien zu

[10] Vgl. WOLFGANG STEGEMANN: Religion als kulturelles Konzept; in: ders. (Hg.): Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung, Stuttgart (Kohlhammer) 2003; 43–69.

geben sind, während in späteren Kapiteln der Kontext des 15. Jahrhunderts genauer untersucht werden wird. Das neu aufgeflammte Interesse an diesem Denker, und insbesondere an DPF[11], ist selbst ein interessantes Phänomen und meine Hypothese ist, daß Vergleichspunkte in der Umbruchssituation bestehen, welche von kultureller Konfrontation (wiederum vor allem zwischen christlich geprägtem und islamischem Bereich) angestoßen wurde. In dem Maße es gelingt, aus dem cusanischen Potential der Reflexion und Lösungsversuche einer mehrdimensionalen, praktischen wie auch theoretischen Problematik Anregungen zu gewinnen, ist die Wahl des historischen Gesprächspartners aus dem Quattrocento legitimiert. Jedenfalls ist eine parallele Interessenslage feststellbar: Während vom 16. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts in Europa die konfessionelle Problematik dominierte, wurde die „große" interreligiöse Ökumene vernachlässigt. Heute ist diese wieder aktuell, nicht zuletzt, weil – wie im 15. Jahrhundert – eine intensive, spannungsreiche und konfliktträchtige Begegnung mit dem Islam vorherrscht. Dadurch werden übrigens auch für typisch westlich gehaltene Perspektiven oder Positionen (agnostischer, atheistischer, relativistischer Art) interkulturell aufgebrochen.

Daß die Themen des Friedens, Dialogs, Konsenses und der Toleranz die wesentlichen Anziehungspunkte bei Nikolaus sind, belegt bereits der große Brixener Kongreß in seinem 500. Todesjahr mit fünf wichtigen Beiträgen zum politisch-ethischen Bereich[12]. Auch Eusebio Colomer meint: „Es gibt eine gewisse Ähnlichkeit zwischen unserer Situation jetzt und der zur Zeit des Cusanus und des Ficino und des Pico" – nämlich den Zusammenbruch eines Weltbildes und den Versuch, den Menschen neu zu denken[13]. Jedoch wäre in erster Linie auf ein Bewußtwerden der Problematik der Partikularität der eigenen religiösen und kulturellen Tradition hinzuweisen[14]. Außerdem wird angesichts einer Verlagerung im Grundrechtsdiskurs von individuellen Menschenrechten mehr zu Gruppenrechten hin die cusanische

[11] Derzeit liegt DPF in drei deutschen Übersetzungen vor, am bemerkenswertesten ist die aktualisierende neue Version von KLAUS BERGER: Vom Frieden zwischen den Religionen, Frankfurt (Insel) 2002. Vgl. meine Rezension der drei Ausgaben in: Litterae Cusanae Bd. 3/2; 68–70. DPF bildet auch das Kernstück, wenn mit HARALD SEUBERT „Nicolaus Cusanus interkulturell gelesen" wird.

[12] Vgl. die Schlußrede von GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS in: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno: „Alcuni temi sembrano legare il Cusano al nostro tempo: quello della fede, quello della tolleranza, quello del dialogo, quello della pace." (104)

[13] In: MFCG 14; 81. Auch WERTZ sieht die (von ihm allerdings in konfuser und polemischer Weise beschriebene und bewertete) globale Situation der Gegenwart „similar in many respects to that which existed during the lifetime of Nicolaus of Cusa" (Toward a new Council; 2).

[14] So PELIKAN: „It was, obviously, the very question of particularity that was at issue." (Negative Theology 69)

Akzeptanz von „national“ (im vormodernen Sinn) bedingten soziokulturellen und religiösen Unterschieden und Eigenheiten, also von legitimen Gruppenidentitäten, als bedeutsam angesehen[15].

Das Bewußtsein einer Parallelität von 15. und späterem 20. Jahrhundert wurde schon 1963 formuliert[16]. Daß Nikolaus ein Gefühl hatte, an einem Epochenübergang zu leben, der sowohl ein geschichtliches Rückgreifen als auch einen Neubeginn fordert und fördert, zeigt eine Bemerkung aus dem Vorwort zu DCC, es sähe aus, „als wenn sich der Kreis einer ganzen Umdrehung in Kürze schließen wolle“[17]. Das ist, wie der Kontext beweist, der den Aufschwung der freien und praktischen Künste zumal in Italien preist, durchaus positiv gemeint.

Außer einem Krisenbewußtsein (im ursprünglichen Wortsinn von *krisis*) finden sich in der Renaissance so wie heute eine Aufbruchsstimmung und Hoffnungen auf die Integrationskraft einer erneuerten, inklusiven Religiosität, welche von der individuellen spirituellen Suche geprägt ist[18].

Zudem könnte es eine Parallele der Befürchtungen geben, heute vor den Vorboten einer dem Geschick der rinascimentalen Hoffnungen, welche in den Wirren der Reformationszeit und durch nationalstaatliche Expansionen und Konfrontationen mit entsprechend gesteigertem Gewaltrisiko untergingen, analogen geschichtlichen Entwicklung. In diesen Zusammenhang stelle ich Huntingtons sehr prominent gewordene These vom „Kampf der Kulturen“, die Anschläge vom 11.9.2001 in New York und Washington und ihre Folgen.

In dieser Situation richtet sich neue Aufmerksamkeit (mit durchaus gespaltenen Erwartungen) an die Religionen, mit denen Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Öffentlichkeit und kulturelle Bewegungen (ökologischer, sozialer oder feministischer Art) neue Verhältnisbestimmungen suchen müssen. Das in der westlichen Welt bewährte Modell der Kompetenzverteilung hat einerseits evidente Vorteile für eine friedliche Entwicklung gebracht, andererseits scheint es nicht leicht weiter exportierbar zu sein. So stellt sich die Frage

---

[15] Siehe NEDERMAN (Worlds) 96f.

[16] Vgl. HEINZ-MOHR / ECKERT (Hg.): „Seine Gedanken haben gerade uns heutigen Menschen etwas zu sagen, die wir abermals am Ende einer Epoche angelangt sind und das werdende Neue ebenso nur zu erahnen vermögen wie Cusanus.“ (11) Im Kapitel „Ein Mann an der Grenze der Welten“ (ebd. 15–19) werden die vielfältigen, gegenläufigen Dynamiken des 15. Jahrhunderts skizziert.

[17] DCC I *praef.* n. 2 Z. 7f.: h XIV/1 p. 2; siehe das ganze Zitat unter Anm. 1 des Kap. 3.3.

[18] Die Existenz binnenkirchlicher Gegenbewegungen mit Tendenzen zur Identitätswahrung durch Exklusion und starke Grenzziehungen wird damit nicht geleugnet, vielmehr besser verständlich.

nach Potentialen in den Religionen selbst, andere als fundamentalistische Verhältnisbestimmungen zu leisten und zu legitimieren. Doch auf welchen Ebenen, mit welchen Mitteln und Vorverständnissen ist solch ein Diskurs zu führen?

Die Annahme, eine allgemeine menschliche Vernunft würde von allen geteilt und akzeptiert, die nicht dumm oder böswillig seien und sich so selbst aus dem Diskurs ausgeschlossen hätten, erscheint nicht mehr plausibel, aufgrund der oben angedeuteten globalen Pluralisierungserfahrungen und aufgrund von Entwicklungen in der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, welche unten (Kap. 1.3.) zur Sprache kommen werden. Konsequenterweise hat die Diskursethik und Transzendentalpragmatik die in jedem echten Diskurs mit Notwendigkeit vorausgesetzten ethischen Standards als universal gültig herausgearbeitet. Gibt es ansatzweise Äquivalente dafür oder wenigstens ein Problembewußtsein im Friedensdiskurs der frühen Neuzeit?

Es zeichnet sich ab, in welch hohem Maß die Philosophie gefordert ist. In welcher Form und mit welchem Selbstverständnis, mit welchen Begriffen von Rationalität, Religion, Gerechtigkeit, von Wahrheit und Gültigkeit, Diskurs und Konsens, von den Bedingungen glückenden Menschseins sie hierbei auftritt, ist selbst umstritten. Im Moment genügt es, festzuhalten, daß die Relation von Philosophie und Religionen ein zentrales Thema bildet, das nach der Epoche der Religionskritik durchaus neue Deutungen offenläßt[19]. Wenn heute wirklich „das philosophisch begründete Bewusstsein, dass Religion, Wissenschaft und Philosophie unausweichlich aufeinander verwiesen sind“[20], gewachsen ist, so kann eine Untersuchung derselben Annahme bei Cusanus möglicherweise die aktuell nötige Suche nach einer rationalen Relation der drei genannten Teilsysteme inspirieren.

Eine Möglichkeit scheint nicht weiter zu führen: Von Ludwig Wittgenstein leitet sich die These her, daß religiöse Aussagen nicht wahrheitsfähig seien[21].Die zu einfache Strategie ist, es als Ausdruck eines Selbstmißverständnisses oder als Naivität zu entlarven, daß vermeint wird, die Aussagen

---

[19] Vgl. HABERMAS: Glauben und Wissen, Frankfurt (Suhrkamp) 2001. Zur Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie, Religionskritik und Religion bis hin zu heutigen Herausforderungen einer Neubestimmung siehe LUTZ-BACHMANN (Religion – Philosophie – Religionsphilosophie).

[20] Ebd. 25.

[21] Vgl. LUDWIG WITTGENSTEIN: Vermischte Bemerkungen / Culture and Value, Oxford (Blackwell) 1998^2; 37f., 32. „Die Religion sagt: *Tu dies! – Denk so!* – aber sie kann es nicht begründen, & versucht sie es auch nur, so stößt sie ab; denn zu jedem Grund, den sie gibt, gibt es einen stichhältigen Gegengrund.“ (Ebd. 34) „Wenn das Christentum die Wahrheit ist, dann ist alle Philosophie darüber falsch.“ (Ebd. 89)

der je eigenen Religion lägen überhaupt in dem Bereich, wo legitimerweise Wahrheitsansprüche erhoben werden können. Religionen müßten vielmehr lernen, sich selbst als Sprachspiele auf einer anderen Ebene zu begreifen, möglicherweise durchaus wichtig für die innere Stabilität des Gläubigen und der Gesellschaft, aber eine solche funktionale Außenansicht müßte die naive Binnenperspektive ersetzen. Das Spiel soll als Spiel bewußt werden. Dann wäre religiös motivierte Gewalt etwas ähnlich Absurdes wie, wenn ein Kartenspieler, der gerade am Verlieren ist, den Mitspieler deswegen tätlich angreift.

Jedoch hat ein solches Aufklärungs- und Befriedungsprogramm zunächst faktisch wenig Aussichten auf Erfolg, weil es in zu starkem Gegensatz zum Selbstverständnis der meisten religiösen Menschen steht[22], das präskriptive Richtigkeit wie auch deskriptive Wahrheit impliziert. Auch die politische Friedensethik setzt notgedrungen bei der Tatsache an, daß Religionen Wahrheitsansprüche erheben, was teilweise zu gewalttätiger Auseinandersetzung führt. Eine Religion läßt sich ihre Verhältnisse zu anderen kulturellen Dimensionen nicht gerne von außen bestimmen. Diese Art der Relativierung, welche auf ein dialektisches Umschlagen einer Denkform in eine andere hinausläuft, erscheint ihnen als unzumutbare Aufhebung ihrer Weltdeutungen. Weiters wird möglicherweise zu viel vorausgesetzt: Eine ausdifferenzierte Gesellschaft, in der wissenschaftliche Rationalität dominiert, und wo dazu rechtliche, politische und soziale Strukturen nicht in der Weise von religiösen Überzeugungen abhängig gedacht werden, daß befürchtet werden müßte, mit der Entlarvung solcher Überzeugungen als naiver Überschätzung ihres Wirklichkeitsbezuges würde den Strukturen ein legitimierendes Fundament wegbrechen. Dies kann jedoch nur für einen kleinen Teil der Menschheit vorausgesetzt werden.

Eine andere Verhältnisbestimmung von religiösen Wahrheitsansprüchen und philosophischer Vernunft wäre mindestens unter praktischen Gesichtspunkten hilfreicher[23]. Dafür gibt es eine Reihe von Vorschlägen durch die Gei-

---

[22] „Obgleich die religiösen Erlebnisse stets subjektiv gefärbt und beschränkt erscheinen und die phantasiemäßigen Gottesvorstellungen eine Projektion derselben sind – jeder Gott ist nach Ulrich von Wilamowitz der ‚Exponent eines religiösen Gefühls' –, sind diese Erlebnisse für den Erlebenden selbst keine Illusionen, die religiösen Vorstellungen keine Fiktionen, sie zielen vielmehr auf die letzte und höchste Realität hin, auf die ‚Wirklichkeit der Wirklichkeit' (*satyasya satyam*) der Upanishaden, auf das ‚wahrhaft Seiende' (*to óntos on*) Platons, auf das ‚Ich bin, der ich bin' des Gottes Moses (2. Mose 3,14), auf den, ‚der da war und der da ist und der da kommt' der neutestamentlichen Apokalypse (Offb. 4,8), auf das *ens realissimum* der christlichen Scholastiker." (HEILER: Die Religionen 36)

[23] RICHARD SCHAEFFLER skizziert und kritisiert funktionale Bestimmungen von Religion; siehe: Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion; in: KERN / POTTMEYER / SECKLER (Hg.); 32–46. Religion verhelfe „dem Menschen dazu, in realistischer Einschätzung

stesgeschichte hindurch, von denen die Verhältnisbestimmung des Cusanus ein bestimmtes geschichtliches Modell bietet, das auf eine Krise antworten will. Dieses ist zu prüfen, insbesondere auf eine Möglichkeit zur Überwindung der Dialektik von „naiv religiösem“ und „aufgeklärtem“ Verständnis von Religion hin. Jenseits der Dialektik von Position und Kontraposition sind die Wahrheitsansprüche religiöser Interpretationen der Wirklichkeit und philosophische Reflexion in einen Diskurs zu bringen, der vermutlich beide verändern wird.

Die Geschichte Europas ist indes nicht einlinig von einer Autonomisierung nichtreligiöser Bereiche im Sinne einer simplen Säkularisierungsthese geprägt, sondern es gab komplexe Prozesse, bei denen auch innerkirchliche Bewegungen die Ausdifferenzierung förderten und verschiedene Anregungen für mögliche Verhältnisbestimmungen gaben. Nicht alle dieser Modellvarianten kamen zum Zug, sodaß es denkbar ist, daß der Rückblick auf Ideen am Anfang der Moderne auch die gegenwärtige Suchbewegung noch oder wieder inspirieren kann. „Denn wir können nicht sicher sein, ob die in diesem Werdeprozeß angelegten Möglichkeiten ausgeschöpft oder optimal genutzt worden sind. Vielleicht ist die Geschichte des Werdens unserer heutigen Welt auch eine Geschichte noch unentwickelter Möglichkeiten, die ein Potential zur Selbstkritik ‚von innen‘ enthalten.“[24]

Ausgangspunkt dieser Überlegungen war die (partikular „westliche“) Erfahrung, daß der Friede in einer pluralen und toleranten Gesellschaft davon abhängt, daß ein profaner Politikbereich von religiösen Weltanschauungen abgehoben und rechtlich gesichert ist. „Profan“ bezeichnet den Bereich vor dem Heiligtum (*fanum*) oder vor dem, was für Heiligtümer gehalten wird, nicht ohne mögliche positive Beziehungen darauf. Das Verhältnis eines rechtlich strukturierten, relativ autonomen, sozialethisch reflektierten

---

seiner selbst und seiner Situation in der Welt dennoch ein verantwortliches Ja zu seiner Existenz zu sprechen oder, wie dies oft ausgedrückt wird, die Sinnfrage positiv zu beantworten. Nun kann die Religion dem Menschen jene Lebensorientierung, die man von ihr erwartet, nur dann gewähren, wenn sie ihm zugleich Einsicht in Wahrheiten vermittelt, die ihn bei dieser Lebensorientierung leiten.“ (ebd. 36f.)

[24] SCHRÖDTER: NvK 76. Dies bietet eine andere Perspektive als die historiographische Selbstbeschränkung, aufgrund derer KURT FLASCH bekennt: „Ich glaube nicht, daß Cusanus eine einzige Frage unserer Gegenwart beantwortet“ (NvK 646). Es könnte ja sein, daß nicht jeder Versuch eines systematischen Gesprächs mit Nikolaus automatisch von irgendwelchen restaurativen Interessen geleitet ist oder die geschichtlichen Kontexte naiv-kritiklos parallelisiert und so unter ein geschichtsbewußtes Reflexionsniveau zurückfallen müßte.

MORIMICHI KATO warnt vor hermeneutisch naiven Aktualisierungen des Cusanus, nennt aber vier Kerngedanken (*docta ignorantia*, kreative Teilhabe, konjekturale Erkenntnistheorie und Vielfalt religiöser Wege) als Impulse für eine heute nötige ontologische Fundierung des Multikulturalismus; siehe: Cusanus and Multiculturalism.

öffentlichen und politischen Bereiches zum Christentum, wie es sich in der Neuzeit herausbildete, erfordert einen anderen als den rein theologischen Diskurs – nämlich einen solchen, der in der Lage ist, die Spannung zwischen universalen Geltungsansprüchen und faktischer Partikularität christlicher Anschauungen fruchtbar zu reflektieren. In einem Diskurs- und Überschneidungsbereich von Theologie und Philosophie wurde und wird das im jüdisch-christlichen Kulturraum reflektiert.

Da es nun aber um eine globale Verständigung weit über den „westlichen" Kulturkreis hinaus geht, stellt sich die Frage nach den philosophischen Bedingungen für uneingeschränkte interreligiöse und interkulturelle Sachdiskurse, nach deren Methode, Hermeneutik und Grenzen. Es zeigt sich ein Problem für eine solche Philosophie der Religionen selbst: Gibt es denn einen Standpunkt „reiner" Vernunft außerhalb aller partikularen Deutungsmuster und Horizonte? Gibt es außerhalb der als korrelativ verstandenen Bereiche des *fanum* und *profanum* einen sinnvollen Bereich, der dann vielleicht als „iuxtafan", oder „suprafan" bezeichnet werden könnte? Nach einer Kontextualisierung auch der aufgeklärten Vernunft, ihrer Historisierung, nach Hermeneutik, Sprachphilosophie, interkultureller Philosophie usw. liegt eine schwere Beweislast auf der Behauptung eines überperspektivischen Standpunkts, der universal gelten will (siehe Kap. 1.3.). Klassisch gesprochen, wäre das der Standpunkt Gottes.

Die Problematik von Universalität der Ansprüche und Partikularität der Antwortversuche kehrt also wieder im philosophischen Gespräch selbst, in der Frage nach den fundamentalen Verständnissen von Sprache, Vernunft, Wahrheit usf. Diese wiederum bedingen die Möglichkeiten, wissenschaftliche Erkenntnisse, moralische Forderungen und rechtliche Regelungen zu begründen.

Auch aus der Sachproblematik und der Praxis des Religionsdialoges selbst ergibt sich die Notwendigkeit philosophischer Reflexion: Um erfahrene tiefliegende Verständigungsschwierigkeiten zu lösen, ist eine Gesprächsebene jenseits des (zweifellos notwendigen!) Diskurses in den religiösen Denkmustern und Sprachspielen selbst erforderlich: ein Metadiskurs. Demnach ist eine philosophische Reflexion des Dialogs nötig. Es ist ein Schritt zurückzutreten und nach den hermeneutischen Bedingungen eines gelingenden interreligiösen Gespräches zu fragen. Das geschieht auf einer Diskussionsebene, die im Vergleich mit der Beschäftigung mit konkreten religiösen Phänomenen, wie heiligen Schriften, heilenden Riten, Vorbildern und Verheißungen, Menschen- und Weltbildern blutleer erscheinen könnte – aber sie ist unerläßlich. Schon das Problem der Übersetzung von einer Sprache in eine andere (vor allem bei unterschiedlichen Strukturen der Grammatik und

des Denkens) wirft die Frage auf, woher denn die Gleichheit, Differenz oder Ähnlichkeit zweier Konzepte erkannt, wie sie nach größerer oder geringerer Adäquatheit bemessen werden könne. Der Überstieg auf die Metaebene wird von der Sache selbst erfordert.

Eine Stärke der philosophischen Reflexion ist ja, daß sie neue Metaebenen erschließen kann, immer wieder zurückfragend in die Voraussetzungen und die Bedingungen der Möglichkeit einer bestimmten These. Transzendentale Argumentationsfiguren können ihre formale Stärke auch im religionsphilosophischen Dialog einbringen. Divergierende Vernunftbegriffe z.B. können wenigstens namhaft gemacht und in ihrer Unterschiedlichkeit entfaltet werden, um so transparent zu werden. Ein Einverständnis auf der primären Ebene zu erwarten, wäre oft zuviel verlangt, doch mit einer Differenzerkenntnis schon viel gewonnen.

1.2. Zur religionstheoretischen Problemstellung

Die folgende Skizze zum systematischen Problemkontext des Religionsdialoges soll ermöglichen, das Projekt und das dahinterstehende Problembewußtsein des Cusanus zu verorten und sehen zu lassen, was er möglicherweise neu entwickelt. (Eine Zusammenfassung der ganzen, komplexen religionstheologischen Diskussion ist nicht beabsichtigt.) Sie steckt vorläufig einen Rahmen ab, innerhalb dessen die Frage nach einer aktuellen Relevanz cusanischer Ideen gestellt werden kann.

Religionstheologische Modelle und Probleme

Die drei Grundmodelle, das Verhältnis einer Religion (zuerst und zumeist des Christentums) zu anderen zu bestimmen, sind heute unter den Namen Exklusivismus, Inklusivismus, und Pluralismus bekannt. Dabei ging es einerseits um die Heils-, andererseits zunehmend um die Wahrheitsfrage, womit auch der Akzent auf die theoretische Dimension der Religionen verlagert wurde. Ganz kurz gefaßt[25], beansprucht eine exklusive Theologie der Religionen, daß nur die eigene Tradition des Heils und der Wahrheit teilhaftig wäre, während alle anderen als davon ausgeschlossen gelten. Die inklusive Variante hält an einem prinzipiellen Vorrang des eigenen Heilswegs fest, gesteht aber anderen Partizipation daran zu, mit mehr oder weni-

[25] Vgl. ausführlicher und übersichtlich z.B. BONGARDT (Fraglichkeit) 265f.

ger Teilwahrheit. Der religionstheoretische Pluralismus hingegen gibt den Anspruch auf, objektive Kriterien zur Beurteilung verschiedener religiöser Wahrheiten zu finden und fordert, von einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit nicht nur der soteriologischen Wege, sondern auch der Deutungen von Mensch, Welt und Göttlichem auszugehen[26]. Wenn tatsächlich alle Religionen letztlich den gleichen Beitrag zum Heil leisten würden, wäre jedes religiöse Motiv für eine u.U. gewaltsame Bekehrung hinfällig.

Dahinter steht eine grundsätzliche Kritik nicht nur des Exklusivismus, dem die Fähigkeit zu jedem interreligiösen Gespräch, das diesen Namen verdient, abgeschrieben wird, sondern auch des Inklusivismus, der ebenfalls den gewünschten offenen Dialog verhindere, insoweit der eigene Wahrheits- und Superioritätsanspruch mit logischer Notwendigkeit andere Religionen als minderwertig vorverurteile. „It is impossible to reconcile the traditional claim to the unique superiority of Christianity with the outlook required for genuine interreligious dialogue."[27]

Freilich stellt sich das Problem, daß für den religionstheoretischen Pluralismus trotz prinzipieller Gleichwertigkeit diverser Transzendenzvorstellungen, Praktiken, Welt- und Menschenbilder oder mangels eines nicht kontextuell bedingten, überperspektivischen Beurteilungsstandpunkts im einzelnen, insbesondere in ethisch relevanten Bereichen etwa der Anthropologie, doch begründet diskutiert und kritisiert werden können soll. In der Debatte werden diesem Paradigma Widersprüche zwischen Problemansatz und Lösungsvorschlag vorgeworfen[28].

Die Gründe für die Entwicklung des pluralistischen Modells sind jedoch durchaus ernst zu nehmen. Sie setzen sich aus mindestens einem praktischen, einem theologischen und einem philosophischen Motiv zusammen: Neben der friedensethischen Bedeutung interreligiöser Kooperation, vor

---

[26] JOHN HICK spricht statt von Gott vom „Wirklichen an sich", von „transcendent, Divine, One", worin sich sogar nicht-theistische Religionen wiederfinden können sollen. Eine gewisse Ähnlichkeit scheint hier mit Nikolaus zu bestehen. Hicks Erkenntnistheorie basiert auf Kants Unterscheidung des *noumenon* vom *phainomenon*. Hierin dürften dann auch Unterschiede zu Cusanus begründet sein; ebenso unterscheidet sich beider Gebrauch der negativen Theologie.

[27] HICK: Dialogues 168, von FIDORA zusammengefaßt: „no puede haber diálogo ni paz si se insiste en la verdad única" (Ramon Llull frente a la crítica 230).

[28] Nach BONGARDT unterschätze der zugrundegelegte Begriff von Religion als spezifischem Heilsweg die kognitiven Geltungsansprüche der Religionen, während – für unser Thema besonders relevant – die erkenntnistheoretische Möglichkeit eines pluralistischen Standpunkts in sich problematisch sei. Dagegen fragt er: „Doch ist es denkbar, daß ein Weltverstehen, zumal ein religiöses Weltverstehen, den eigenen Standpunkt aufgrund seiner erkannten Perspektivität dergestalt hinterfragt, daß sich seine Bestimmtheit in eine umfassende Relativität auflöst? Verfügte eine solche Position überhaupt noch über die prinzipielle Möglichkeit eines Verstehens?" (Fraglichkeit 268) Differenzierte erkenntnistheoretische Kritik an HICK übt OLIVER J. WIERTZ: Eine Kritik.

allem im Kampf gegen fundamentalistische Gewalt und für Menschenrechte, neben der christlichen Überzeugung vom universalen Heilswillen Gottes, welche religionstheologisch umgesetzt werden soll, ist für unsere Fragestellung besonders die den Pluralismus fundierende Anerkenntnis relevant, daß jede menschliche Weltdeutung, auch die eigene religiöse, von partikularen kulturellen und geschichtlichen Voraussetzungen bedingt ist[29]. Demgegenüber scheint die letzte Wirklichkeit, das Göttliche, Transzendente o.ä. nicht auf rationalem, sondern nur auf mystischem Weg erreichbar zu sein (ein Problem, das im Mystikstreit des 15. Jahrhunderts, in welchen Cusanus eingriff, diskutiert wurde – siehe unten Kap. 5.2.).

Diese verschiedenartigen Motive ähneln auf den ersten Blick Grundüberzeugungen des Nikolaus; seiner Position nahe verwandt zu sein scheint auch die verstärkte Aufnahme der negativen Theologie[30]. Dennoch wird er generell nicht einer pluralistischen Richtung der Religionstheorie zugerechnet. Eine Zuordnung zu den heute üblichen Modellen kann an dieser Stelle nur als eine offene Frage festgehalten werden. Das impliziert die Frage nach deren Angemessenheit überhaupt.

Das Dreierschema der Religionstheorien wurde von Richard Schenk und Reinhold Bernhardt weiter differenziert[31]. Innerhalb des Inklusivismus lassen sich zwei Formen unterscheiden: Gemäß dem Modell „hierarchischer Superiorität“ ist das Christentum eine Religion wie andere auch, aber allen qualitativ überlegen (kausal, final, phänomenologisch, axiologisch oder logisch-hierarchisch); sein Zentralbegriff ist der der Religion[32]. Die „inklusive Dualität“ hingegen nimmt anders als das dualistisch-exklusive Modell keine Ausschließlichkeit, zugleich gegen die hierarchische Superiorität keine Kontinuität aller Religionen an. Es gibt diesem Modell zufolge, das

---

[29] Damit wird auch eine unaufgeklärte inklusivistische Deutung religiöser Pluralität fragwürdig. Vgl. HICK (Religion) 23; KNITTER (Gott) 19–25.

[30] Etwa bei HICK (Religion) 259–262. Diese gewinnt Plausibilität und Akzeptanz durch die Nähe der neuplatonisch-christlichen Tradition von der Unaussagbarkeit Gottes mit hinduistischen und buddhistischen Traditionen, welche ihrerseits zu weit verbreiteten relativistischen Grundannahmen zu passen scheinen.

[31] Siehe SCHENK (Die Suche), BERNHARDT (Absolutheitsanspruch). Dessen vier Grundmodelle heißen „Abwehr durch dualistischen Exklusivismus, Überbietung durch eine hierarchische Stratifikation, Zuordnung als erfüllungsbedürftige Elementarebene im Rahmen einer inklusiven Dualität, Gleichstellung als Einheit in der Unterschiedenheit“ (234). BONGARDT problematisiert das Dreierschema und argumentiert für einen kontingenzbewußten, verantworteten Inklusivismus (Fraglichkeit 269ff.).

Runzo unterscheidet „atheism, exclusivism, inclusivism, subjectivism, pluralism, relativism“: JOSEPH RUNZO: God, Commitment and Other Faiths; in: Faith and Philosophy Okt. 1988/5; 345–357.

[32] Z.B. Lessing, Hegel, Pannenberg u.a.; vgl. BERNHARDT (Absolutheitsanspruch) 71f.

Bernhardt in den Theorien der *Logoi spermatikoi*, vom kosmischen Christus, bei Paul Tillich, Karl Rahner oder in der Lehre des II. Vaticanum erkennt[33], eine universale Offenbarung und einen universalen Heilswillen Gottes: Er wolle auch die Nichtchristen zum Heil führen – auf anderen Wegen. Das Christentum ist demnach die Fülle oder das Zentrum oder die Ausdrücklichkeit oder das Ziel aller Religion, die beste Antwort auf die religiöse Frage des Menschen.

De Leonardis propagiert einen „interactionism", den er als Weiterentwicklung des Inklusivismus (für den K. Rahner genannt wird) im Geiste des Nikolaus versteht. Der Unterschied besteht darin, daß auch die eigene Religion durch den Dialog mit anderen verbessert werden können soll. Dialog ist demnach eine Pflicht für jede Religion ebenso wie die werbende Erklärung des eigenen Glaubens[34]. Diese Religionstheorie behauptet, daß „each faith can only have its true meaning revealed in the light of an accurate understanding of the other faiths".[35]

Die Grundmodelle interreligiöser Verhältnisbestimmung lassen sich graphisch veranschaulichen, wobei das grundsätzliche Ungenügen solcher Versuche bewußt gehalten werden muß[36]. Als Krücken des Verständnisses mögen sie (sowohl hier wie im 7. Kapitel) den einen oder anderen Gesichtspunkt verdeutlichen.

Das einfache Modell 1a symbolisiert das Nebeneinanderstehen wechselseitig exklusiver Religionen, wobei die prinzipielle Überlegenheit der eigenen gegenüber allen anderen nur geglaubt werden kann.

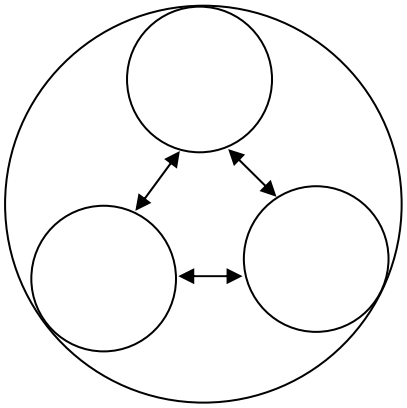
Modell 1a

[33] Vgl. ebd. 95ff. Cusanus kommt hier nicht vor.

[34] Den De Leonardis in falsch universalisierender Weise als „evangelization" bezeichnet (vgl. Ethical Implications 176).

[35] DE LEONARDIS: Ethical Implications; 168.

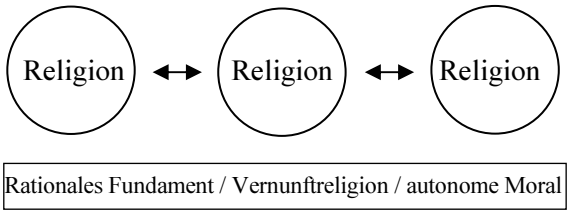
[36] Prinzipiell besteht die Problematik dieser Darstellungen darin, daß sie alle einen Blick von außen auf die religiösen Deutungen suggerieren, dessen Legitimität, ja Existenz erst zu diskutieren ist.



Modell 2

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

Modell 1b unterscheidet sich dadurch von den anderen beiden, daß es eine nichtreligiöse Weltdeutung oder eine Vernunftreligion einführt (*in ethicis* eine autonome Moral), welche allen Religionen als Fundament unterlegt wird. Nur dieses verbindet demnach die konkurrierenden Traditionen. Religiöse Wahrheitsansprüche an sich werden nicht miteinander vermittelt, sei es mit agnostizistischer Begründung, sei es – pragmatisch – aufgrund frustrierender Erfahrungen wie im konfessionellen Zeitalter. Insoweit beinhaltet es einen undogmatischen Exklusivismus. Statt dessen werden alle Religionen oder eher alle Individuen unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis auf das allgemeine Fundament verpflichtet, welches Gewalt zwischen den Gruppen verhindern soll. Dieses Schema mag grob die Position der Aufklärung skizzieren, welche aus den geschichtlichen Erfahrungen der verheerenden Konfessionskriege mit den entsprechenden kontroverstheologischen Verhärtungen und Exklusionsstrategien die Folgerung zog, daß nur ein von außen den Religionen kritisch gegenüber tretendes Denken und – *in politicis* – Recht deren Konfliktpotential eindämmen könnte. Das (freilich idealtypisch simplifizierende) Schema macht allerdings augenscheinlich, worin die Problematik besteht: In der vorausgesetzten Trennung dieses rationalen und universalistischen Fundaments von allen religiösen Traditionen, was nicht nur für Menschen innerhalb eines dieser Horizonte ein Akzeptanzproblem verursacht, sondern überhaupt als ungeschichtliches und hermeneutisch naives Konstrukt kritisiert wird (siehe unten, vor allem Kap. 1.3.).



Modell 3

Das pluralistische Modell 3 verzichtet auf eine Integration anderer Religionen und auf religionsphilosophische oder vernunftreligiöse Annahmen, behauptet aber eine teilweise Deckung ihrer pluralen Wahrheiten, die in der Schnittmenge symbolisiert ist. Für unser Thema wichtig ist diese Vorstellung, insofern sie manche Bemühungen um einen Religionsfrieden charakterisiert: Dann bezeichnen die Kreise etwa die ethischen Regeln der verschiedenen Religionsgemeinschaften, die in einem gemeinsamen oder fundamentalen Kern übereinkommen, zumal im Reziprozitätsprinzip der Goldenen Regel (das auch Cusanus für universal verbreitet hält) und in einigen Grundrechten. Die erste Phase von Hans Küngs „Projekt Weltethos" läßt sich diesem Modell zurechnen[37]. Er geht von der Einschätzung aus, daß der „Wahrheitsabsolutismus" (besonders des Christentums) interreligiöse Gewalt beförderte[38]. Offen bleibt die Frage nach der Deutungssprache, der Verständigungsbasis und Metaebene, auf welcher der inhaltliche Dialog geführt werden soll.

Die beiden ersten, klassischen Deutungsweisen des Exklusivismus und Inklusivismus finden sich in der Geschichte des Christentums seit der altkirchlichen Reflexion über das Prinzip *extra ecclesiam nulla salus*[39] und über den – später so genannten – Absolutheitsanspruch des Christentums[40]. Die Tradition des christlichen Denkens wird heute oft vereinfachend als eine Abfolge der drei Schemata gedeutet. Tatsächlich aber gibt es eine viel stärkere Differenzierung, sodaß einzelne Argumentationsstränge jeweils für

---

[37] Zur Diskussion siehe SCHENK (Die Suche) 69f.

[38] Zusammmengefaßt in KÜNG: Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos; in: KUSCHEL (Hg.): Christentum; 155–171.

[39] Vgl. CYPRIANUS: Opera omnia II (CSEL III), Wien 1871; ep. 73,21; 795.

[40] EULER skizziert die Diskussion seit Justin, führt theologische Literatur an und ordnet sowohl Raimundus Lullus wie Nikolaus dem inklusiven Ansatz zu (Unitas 279–286 und 293–299). Die rasche Folgerung auf „die Grenzen ihres Toleranzbegriffes" (285) und die Meinung, es bedürfe „tatsächlich eines pluralistischen Wahrheits- und Offenbarungsverständnisses …, welches … Lull praktisch nicht und Cusanus lediglich in einigen erkenntnistheoretischen Ansätzen ausbildete" (286), werden sich allerdings einer kritischen Prüfung unterziehen müssen.

sich auf exklusivistische, inklusivistische und pluralistische Elemente hin untersucht werden müssen[41].

Viele dieser religionstheoretischen Überlegungen gehören zu dem Fachgebiet, das (mindestens im katholischen Fächerkanon) als Fundamentaltheologie bezeichnet wird. Auch von dieser Seite werden Fragen nach dem Selbstverständnis der Vernunft gestellt[42]. Die Grenze zwischen Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft zu ziehen, ist nicht leicht und heutige Unterscheidungen sind nicht unkritisch an das 15. Jahrhundert anzulegen. Die vorliegende Untersuchung ist jedenfalls keine fundamentaltheologische Cusanusdeutung[43], sondern bearbeitet die philosophischen Voraussetzungen und ethischen Aspekte des Religionsdialoges und der Suche nach einem Frieden zwischen den Religionen und Kulturen. Dabei ist freilich immer wieder auf die genannten anderen Diskussionsebenen zurückzugreifen, aber vor allem nach deren philosophischen Implikationen und Prämissen zu fragen. Dies hat Nikolaus, unbekümmert um die scholastische Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie, selbst in erheblichem Ausmaß und unter der Annahme weitgehender rationaler Einsehbarkeit religiöser Wahrheiten getan, was die genannte Aufgabe einerseits erleichtert, andererseits – unter dem Aspekt heutiger disziplinärer Kompetenztrennung und Arbeitsteilung – erschwert. Eine leitende These der Untersuchung wird sein, daß eine hinreichend differenzierte Analyse und Auswertung der cusanischen Reflexion auf religiöse Pluralität und die durch sie aufgeworfenen philosophischen Fragen nur durch eine Unterscheidung mehrerer solcher Diskursebenen aussichtsreich ist.

Die Reflexion auf das Verhältnis verschiedener Religionen zueinander kann grundsätzlich auf partikular-theologischer Basis oder auf philosophischer erfolgen; ersteres dient mehr der Selbstaufklärung einer Glaubensgemein-

---

[41] Vgl. SCHENK (Die Suche) 70; 75; BERNHARDT (Absolutheitsanspruch) 235.

[42] „Welche Möglichkeiten haben die christliche Tradition und das in enger Verbindung zu ihr entstandene neuzeitliche Freiheits- und Subjektivitätsdenken, sich zu einem ihnen fremden Rationalitätskonzept zu verhalten? … gibt es eine Möglichkeit zur Anerkennung der anderen unter Aufrechterhaltung der eigenen Geltungsbehauptung? … Wie läßt sich eine Pluralität denken, die nicht der Beliebigkeit verfällt?“ (BONGARDT: Fraglichkeit 25) Diese fundamentaltheologische Habilitationsschrift stößt, aus dem Interesse an einer vernünftig gerechtfertigten christlichen Orientierung für den Dialog der Religionen anhand von Cassirers Philosophie heraus, auf dieselbe sachliche Problematik, die ich hinter DPF erkenne. Allerdings taucht Cusanus in der Arbeit nicht auf, auch nicht wo wenigstens ein Hinweis sehr naheliegen würde (so 295, wo von mystischen Traditionen die Rede ist, die sich auf jene Grenze zubewegten, „jenseits derer die Unterscheidung von Gott und Mensch, göttlichem und menschlichem Geist aufgehoben wird“).

[43] Dies hat EULER in vielen Publikationen geleistet.

schaft, deren dogmatische Grundlagen (i.w.S.) dabei nicht in Frage gestellt werden, und versucht gleichsam von innen, einen Raum für interreligiösen Dialog zu eröffnen oder zu erweitern[44]. Der religionsphilosophische Zugang indes bemüht sich, immanente Perspektiven zu transzendieren und versucht im Prinzip, sich auf einen universal gültigen und argumentativ vertretbaren Standpunkt zu stellen; eine entsprechende ethische Betrachtung weiß sich dem Gebot der Universalisierbarkeit ihrer Aussagen verpflichtet. Nur so kann sie Anspruch erheben auf die erhoffte Erstellung einer gemeinsamen Basis aufgrund der Vernunft. Doch beide Ebenen hängen miteinander zusammen. Aus der Sicht der „westlichen" philosophischen Tradition, in der Nikolaus steht, verstand sich die Vernunft bis zum deutschen Idealismus so, daß sie auf eine Einheit des Verständnisses aus sein müsse, welche allen Vernunftwesen zugänglich sein soll. Jedoch wuchs die Anerkennung, daß das Ergebnis immer eine christlich (bezw. buddhistisch, islamisch usw.) geprägte Religionsphilosophie sein wird wegen des unausweichlichen hermeneutischen Horizontes jeglicher Deutung. Ein Bewußtsein dafür entwikkelte sich ab dem 19. Jahrhundert innerhalb der Theologie der Religionen und der christlichen Religionsphilosophie. War noch Friedrich Schleiermacher davon überzeugt, das Christentum sei die Religion der Religionen, weil sein Gegenstand das Wesen der Religion, die Vermittlung von Endlichem und Unendlichem sei[45], während Hegel mit seiner dialektisch-evolutionären Deutung das Christentum als absolute Religion sah, stellte nach dem Siegeszug der historischen Religionsforschung Ernst Troeltsch fest, daß auch die behauptete Höchstgeltung des Christentums kein Urteil außerhalb der prinzipiellen kulturellen Standpunktgebundenheit darstellen könne[46]. Er erklärte 1924: „Aber soweit menschliches Auge in die Zukunft dringen kann, werden die großen Offenbarungen der verschiedenen Kulturkreise trotz einiger Verschiebungen an den Rändern geschieden bleiben, und die Verschiedenheiten ihres Wertes werden sich niemals objektiv feststellen lassen, da die Voraus-

---

[44] Inzwischen wurde eine Verengung der Theologie der Religionen auf die Heilsfrage kritisiert und das Gewicht der Wahrheitsfrage verstärkt, siehe z.B. BONGARDT (Fraglichkeit 274) oder HANS WALDENFELS: Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit; in: KUSCHEL (Hg.): Christentum; 102–118.

[45] FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin (de Gruyter) 1999; 5. Rede; 189ff.

[46] Mit der grundsätzlichen Infragestellung des christlichen Selbstverständnisses als absoluter Religion setzte sich ERNST TROELTSCH schon 1902 auseinander („Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte", 1924 modifiziert in: „Der Historismus und seine Überwindung") – nach Kuschel „bis heute ein theologiegeschichtliches Schlüsseldokument für die Reflexion des Problems, wie das Christentum sich in seiner Beziehung zu anderen Religionen selbst neu bestimmt." (KUSCHEL: Übersicht 2f.)

setzungen jeder Argumentation schon mit bestimmten Eigentümlichkeiten des jeweiligen Kulturkreises zusammenhängen."[47]

Diese Prägungen reichen weit über den religiösen Bereich hinaus: „Da ergab sich denn die gleiche Schwierigkeit auf allen Gebieten, nicht bloß auf dem der Religion. Ja, sogar die Gültigkeiten der Wissenschaft und der Logik scheinen unter verschiedenen Himmeln und auf verschiedenen Böden bis in den tiefsten und innersten Grund hinein starke individuelle Unterschiede zu zeigen. Dasjenige, was wirklich in der Menschheit allgemein und absolut ist, ist trotz durchgängiger Verwandtschaft und Verstehensmöglichkeit doch im Grunde recht wenig"[48]. Damit wird die Endlichkeit der Vernunft, die sich genetisch immer besonderen historischen und kulturellen Ausgangsbedingungen verdankt, in der Spannung zu ihren universalen Geltungsansprüchen problematisiert.

Die Schwierigkeit, den Standpunkt für eine möglichst wenig partikular bedingte Reflexion auf Religionen zu finden, erhält dadurch ihre Schärfe, daß grundsätzlich daran gezweifelt wird, daß es eine nicht partikulare, nicht kulturrelative, eine über-perspektivische Sicht geben könne[49]. Damit rückt die Problematik in den Kernbereich von Selbstverständnis und -reflexion philosophischer Rationalität. Eine vorgeblich rein rationale und universalistische philosophische Position wird inzwischen als verdeckt partikular kritisiert (unter Umständen für gefährlich gehalten als eine besonders sublime Form von kulturellem Imperialismus): als kryptotheologisch, jüdisch-christlich oder „westlich". Die Forderung, Alterität anzuerkennen, wird massiv erhoben. Die Problematik eines aufklärerischen Vernunftglaubens, der heute vielen als naiv erscheint, wurde bewußt gemacht durch hermeneutische Philosophie, Poststrukturalismus und postmoderne Denker (wie im folgenden Kap. weiter ausgeführt), woraus sich pluralistische und relativistische Religionstheologien entwickelten[50].

Jüngere, einem Relativismus zuneigende Positionen, werden freilich ihrerseits kritisiert, gerade auch in ihrem (ja implizit erhobenen) Anspruch, eine kohärente Position zu formulieren. „Seit vielen Jahrzehnten ist es verbreitet,

---

[47] Troeltsch verschärfte mit diesem Aufsatz seine frühere Position: Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen; wieder gedruckt in KUSCHEL (Hg.): Christentum 23–38; Zitat 37.

[48] TROELTSCH: Die Stellung (ebd.) 32. Nicht verschwiegen sei die Problematik des kulturalistischen Denkens, welche aus Troeltschs Behauptung deutlich wird: „Die großen Religionen scheinen eben doch Festwerdungen der großen Rassengeister zu sein" (ebd. 35).

[49] So etwa VON BRÜCK aus religionswissenschaftlicher Sicht: „Es gibt keine Meta-Perspektive, von der her ein Mensch aus der Perspektive Gottes (*sub specie Dei*) auf die Welt der religiösen Vielheit herabblicken könnte" (Beitrag 199).

[50] Vgl. John Hick, Perry Schmidt-Leukel, Leonard Swidler, Paul F. Knitter, Raimundo Panikkar.

die fundamentale Rationalitätskritik nach Nietzscheschem Vorbild zum Anlaß zu nehmen, sich dem Irrationalismus in die Arme zu werfen, ohne zu bemerken, daß die Rationalität der Rationalitätskritik nicht von demselben Typus wie die kritisierte Rationalität sein kann“[51].

Aus fundamentaltheologischer Sicht wird besonders eine ungenaue Verhältnisbestimmung von Geschichtlichem und Vernünftigem in pluralismusbegeisterten Toleranztheorien bemängelt: „Spielt man freilich die Vielheit geschichtlicher Religionen als Partikularitäten gegen ein religiöses Universale aus, so ist im ersten Ansatz bereits ein relativierender ‚Historismus‘ vorprogrammiert, der das eigentliche Problem von Geschichte, von Tradition und Vernunft verkennt“[52]. Auch für Bernhardt schließen sich Perspektivität und Universalität nicht prinzipiell aus; während aus erkenntnistheoretischen und anthropologischen Gründen anerkannt wird, daß es keine absolute Metaperspektive gibt, weil menschliches Denken und Deuten unausweichlich von einem kulturellen und mindestens implizit religiösen Horizont geprägt ist, plädiert er für die Möglichkeit einer Perspektivenintegration. „Denn es gibt keine privilegierte Metaperspektive, sondern nur die nach außen ausblickende Binnenperspektive, die Außenperspektiven integrieren kann.“[53] Die Fundamentaltheologie nimmt den Anspruch wahr, „Universalität mithin in Partikularität, Wahrheit nicht situationslos und ungeschichtlich, sondern als kultureller und kulturkritischer Anspruch zugleich“ zu formulieren[54].

Jede Interpretation des Ganzen bringt bereits ihr Paradigma mit. In dieser Sicht scheint die Gefahr auch einer weit verbreiteten religionswissenschaftlichen und soziologischen Betrachtung der Religionen darin zu liegen, daß sie, ohne es recht zu merken, einen Standpunkt außerhalb dieser Paradigmen einnimmt – was aber nach den pluralistischen Voraussetzungen, die sie oft macht, gar nicht möglich ist. Ein europäisch-säkularer Standpunkt, der sich für aufgeklärter als religiös beeinflußtes Denken hält, verdankt sich ja tatsächlich wieder einer besonderen Form der Rationalität.

---

[51] HERBERT SCHNÄDELBACH: Theorie der Rationalität; 291. „Der Rationalismus ist ebenso unvollständig wie der Irrationalismus“ (ebd. 292). Man vergleiche seinen Vorschlag einer „hypothetischen Universalisierung“ als Verfahren, um bei der Suche nach universellen Rationalitätsmerkmalen die angenommene Einheit der Vernunft rekonstruktiv zu prüfen (ebd. 292, vgl. ausführlicher die dort angegebenen Beiträge).

Zur nötigen Bescheidenheit des philosophischen Universalismus, de durch Bereitstellung einer Plattform oder Brücke für die Religionsbegegnung dient, vgl. KOSLOWSKI (Der Konflikt) 4f.

[52] REIKERSTORFER: Kritische Toleranz 234.

[53] BERNHARDT: Prinzipieller Pluralismus 22.

[54] REIKERSTORFER: Kritische Toleranz 241.

In jedem Fall resultiert aus diesem hier skizzierten Diskurs eine größere Sensibilität für die prinzipielle Perspektivität menschlicher Wahrheitserkenntnis und für die Schwierigkeiten interreligiösen Dialogs und interkultureller Verständigung.

Die Spannung zwischen Partikularität und Universalität ist nun nicht allein ein philosophisches Problem, sondern in einer Religion, welche sich der Vernunft überhaupt öffnet, selbst präsent und am Werk. Schon die Kenntnis konkurrierender Wahrheitsansprüche zwingt zu einer vernünftigen Vermittlung, sofern nicht eine z.B. ethnozentrische Sonderoffenbarung nur für das eigene Volk angenommen wird. Die Frage ist, ob sie selbst für einen Dialog der Religionen fruchtbar gemacht werden kann. Ein Ansatz ist daher, die Reflexion dieser Spannung selbst zu einem Kriterium für die Plausibilität einer bestimmten Religionstheorie zu machen und diese (hier die christliche des Nikolaus) daraufhin zu befragen, ob und wie sie diese Spannung formuliert und integriert.

Mögliche Ansätze des interreligiösen Dialogs

Die Skizze des religionstheoretischen Problemkontextes ist durch typologische, inhaltliche und teleologische Strukturen des interreligiösen Dialogs und seiner Reflexion heute zu ergänzen.

Michael von Brück unterscheidet in einer religionswissenschaftlichen Typologie vier Grundmuster der Religionsbegegnung: 1. Isolation, 2. Konfrontation, Expansion und Monopolstreben, 3. Toleranz und Pluralismus, 4. Kooperation. Cusanus scheint sich auf den ersten Blick im Übergang von der zweiten zur dritten Strategie zu bewegen, ist aber weder unkritisch konfrontierend, noch subjektivistisch relativierend. Seine Überzeugung von der Universalität der fundamentalen Gebote des Naturrechts weist zudem, soweit diese zur Grundlage für Koexistenz werden können, in Richtung der Kooperation.

Hinter dieser Typologie steht von Brücks Reflexion auf den Prozeß der Identitätsbildung in Verbindung mit der Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des wechselseitigen Verstehens. Dabei unterscheidet er das Andere und das Fremde: Das Andere erscheint als Fremdes, wenn ein Verstehen nicht möglich ist und wenn es als „bedrohlich für die eigene Identität erlebt wird, weshalb es dann ausgegrenzt werden soll. Das Fremde entsteht nicht durch Abgrenzung, sondern durch Ausgrenzung. Denn es ist nicht mehr das Andere, das im Prozeß der Selbstidentifikation in Beziehung zum Eigenen steht, sondern es ist das wesentlich Unverstandene, dem gegenüber die Re-

lation zerstört ist.“[55] Dann werden Feindbilder konstruiert, die eine reziproke Eigendynamik entfalten.

Wie unten (Kap. 3.2.) gezeigt wird, war das Anliegen des Nikolaus mit DPF (wie auch des Johannes von Segovia), einen solchen Prozeß zu durchbrechen. So wird die Aufgabe unausweichlich, die Möglichkeit eines Verstehens, welches begründete Abgrenzungen zuläßt, zu erweisen, damit die sowohl praktisch wie eben auch theoretisch als bedrohlich wahrgenommene islamische Religion und Kultur nicht zum unverstandenen Fremden wird, demgegenüber es nur noch Exklusion und Krieg gibt.

Die andere Seite eines solchen Verständigungsprozesses ist, daß dabei natürlich die eigene Identität einer möglichen Modifikation ausgesetzt wird. Religionen sind nach von Brück überhaupt gewachsene und ständig wachsende Synthesen, deren Identität sich durch Dissimilation wie auch Assimilation bildet und weiterentwickelt – und zwar mit Gründen. Das hebt er ab von Ideologien, die ihre Identität durch Ab- und Ausgrenzung herstellen[56]. Darum gilt: „Interreligiöser Dialog ist nicht nur ein Dialog über verschiedene Religionen, sondern – mit aller sich selbst bescheidenden Redlichkeit – auch eine Neuschöpfung bzw. Aktualisierung von Religion überhaupt.“[57] Doch sind diese Diskurse selbst noch einmal zu differenzieren, jenseits ihrer möglichen Zuordnung zu Strategien der Toleranz, des Pluralismus oder der Kooperation.

Inhaltlich lassen sich grundsätzlich drei Wege des Dialogs oder Felder der Begegnung unterscheiden[58]: ethische, mystische und religionsphilosophische.

1. Interreligiöse Gespräche auf ethischen Feldern sind oft angestoßen durch drängende Fragen, die einer gemeinsamen Lösung bedürfen, daher eher pragmatisch und ergebnisbezogen orientiert. Der Weltfriede stellt eine solche Herausforderung dar, im Prozeß der Globalisierung neu situiert – der Ansatzpunkt für das „Projekt Weltethos“. Charakteristisch ist ein Vorrang der Orthopraxie vor der Orthodoxie, wobei auch das Ethische nicht nur von dogmatisch begründeten Regeln her definiert ist, sondern vor allem vom gelebten Ethos der Religionsgemeinschaften her. Es solle möglich sein, durch einen Dialog des Handelns und des Lebens globale *minima moralia*

[55] Michael von Brück: Beitrag 177.

[56] Ebd. 178.

[57] Ebd. 201.

[58] Zu dieser Dreiteilung sowie zur Abgrenzung philosophischer und theologischer Theorien der Religion siehe KOSLOWSKI (Der Konflikt) 8–9 und ausführlicher BERNHARDT (Prinzipieller Pluralismus) 24–31.

zu formulieren, deren allgemeine Geltung nicht von verschiedenen Genesen und Begründungen in Frage gestellt wird.

2. Der mystische Dialog nimmt einen allen tiefen religiösen Vollzügen gemeinsamen, verborgenen Transzendenzbezug an; er unterscheidet besonders deutlich die Heilsfrage von der Wahrheitsfrage[59], wobei letztere tendenziell für wenig relevant erklärt wird. „Alle echten mystischen Erfahrungen weisen über jede abgegrenzte Wirklichkeitserfahrung hinaus. Sie sind demzufolge inklusiv – sie ‚umarmen' den anderen, insofern er oder sie anders ist, ohne daß die jeweils eigene Identität bedroht würde."[60] Die Relativierung dogmatischer Differenzen im mystischen Religionsdialog kann allerdings auch philosophisch begründet werden und das tut – mindestens in der Deutung von Tilmann Borsche – Cusanus: Er nennt dessen „Methode der Entgrenzung der Begriffe … den Weg einer philosophisch begründeten Mystik" (Strategien 72).

Die popularisierte Variante dieses interreligiösen Begegnungsfeldes hat sich in jüngerer Zeit im Rahmen esoterischer Tendenzen weit verbreitet, wobei religiöse Weltinterpretationen im Gegensatz zu einer von der Religionskritik dominierten Phase des öffentlichen Religionsdiskurses grundsätzlich positiv beurteilt werden, aber die Begründungspflicht für erhobene und oftmals kontradiktorische Wahrheitsansprüche meist ignoriert wird. Teilweise treten solche Deutungen mit einem von einer Einzelwissenschaft derivierten kognitiven Anspruch auf, wie im Falle der „Transpersonalen Psychologie" oder in Verbindung mit der Quantenphysik[61].

Aus religionswissenschaftlicher Sicht faßt Friedrich Heiler „Versuche einer Synthese der Religionen und einer neuen Menschheitsreligion" zusammen, wobei er seinen Überblick über Vereinigungsbemühungen und in-

---

[59] Theologisch gesprochen, den Akt des Glaubens von seinem Inhalt.

[60] MICHAEL VON BRÜCK: Buddhismus 644. Vgl. aus der Vielzahl entsprechender und oft ein breites Publikum ansprechender Publikationen z.B.: HERMANN KOCHANEK (Hg.): Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt, München (Kösel) 1998.

[61] Vgl. ECKART RUSCHMANN (Hg.): Die Begründung der Transpersonalen Psychologie, Freiburg 1983 (besonders dessen Einleitung).

Der Quantenphysiker DAVID BOHM entwickelt ein im Grunde ontologisches, sprach- und erkenntnistheoretisches Modell eines dynamischen Holismus, dessen Grundlage die stark an Cusanus erinnernde Idee einer Urbewegung von Einfaltung und Ausfaltung ist (enfolded – unfolded / implicate – explicate order). „Das *was ist* ist stets eine Totalität von Gesamtheiten, die alle in einer geordneten Stufenfolge von Einfaltung und Entfaltung zusammen vorhanden sind und die sich im Prinzip im ganzen Raum vermischen und sich gegenseitig durchdringen." (239) Erstaunlicherweise geht Bohm weder auf Nikolaus noch auf die Fragen religiöser Pluralität ausdrücklich ein, führt aber Antagonismen und Kampf generell auf ein falsches, fragmentierendes Denken zurück, das durch ein grundsätzlich anderes, eher „östliches" Selbstverständnis zu heilen sei (BOHM: Die implizite Ordnung. Grundlagen eines dynamischen Holismus, München: Dianus-Trikont 1985; siehe z.B. 11; 40).

terreligiöse Organisationen in Ost und West sowie über Visionen einer menschheitlichen Zukunftsreligion von Einzelpersonen mit Nikolaus von Kues beginnt und mit einem langen Zitat aus DPF (1 n. 5f.) beendet[62]. Daß er sein großes Werk über „Die Religionen der Menschheit" damit beschließt, weist darauf hin, daß seine eigene Vision mystischer Vereinigung aller Religionen von der cusanischen inspiriert ist. „Weil die in der Religion erfahrene göttliche Wirklichkeit nur eine ist, darum ist auch im Grunde nur eine Religion." (37; vgl. 18). Allerdings betont Heiler auch die Notwendigkeit eines geistigen Ringens auf dem Weg zur Einheit: „Die Eigenart und der Wahrheitsanspruch der verschiedenen hohen Religionen, der mystischen Erlösungs- wie der prophetischen Offenbarungsreligionen, fordert zugleich auch eine ernsthafte Auseinandersetzung" (ebd. 554).

3. Damit ist die dritte Art des interreligiösen Diskurses angesprochen: Der religionsphilosophische Dialog sucht Gemeinsames oder Analoges in einer auch dogmatischen, d.h. auf die mit Wahrheitsanspruch vorgebrachten Lehren bezogenen, Auseinandersetzung und stellt sich der mühsamen, mitunter aussichtslos erscheinenden Aufgabe, die verschiedenen Inhalte zu diskutieren – etwa die Gottesbegriffe, Menschenbilder, normativen Ethiken, Geschichtsverständnisse etc.[63] Diese inhaltliche Auseinandersetzung braucht eine philosophische Basis (auch wenn sie in der Praxis anonym bleiben kann) und wird hier von vornherein als „religionsphilosophisch" bezeichnet. Die Philosophie, welche prinzipiell alles in Frage stellt, einschließlich der eigenen Perspektivität, ist möglicherweise am ehesten in der Lage, den religiös-kulturellen Dialog zu befördern und dabei auf die Einhaltung rationaler und universalisierbarer Standards der Reflexion und Argumentation zu achten.

Es wird hilfreich sein, zur Verortung des cusanischen Projekts auch prinzipiell mögliche Zwecke eines Religionsdialoges zusammenzustellen:

1 a) Das stärkste theologische Ziel aus der Sicht einer bestimmten Religionsgemeinschaft ist die Überzeugung oder Bekehrung des Anderen, also Mission.

1 b) Ein starkes philosophisches Interesse will gegen eine wahrgenommene Gefahr des Relativismus kämpfen oder auch eine Annäherung an eine Vernunftreligion erreichen.

---

[62] HEILER: Die Religionen 549 und 555.

[63] Zu einem Projekt dieser Art siehe die Einleitung von KOSLOWSKI (Der Konflikt). Zur Frage nach dem Wahrheitsbegriff selbst in den Religionstheorien siehe SCHENK (Die Suche) 77–90.

Die Inversion von 1b, ein Relativismus, entstamme er nun skeptischen Prämissen oder auch negativer Theologie, wird eher zu schwachen Zwecksetzungen neigen, die freilich auch aus religiösen Motiven gewählt werden:

2 a) Ein schwaches praktisches Ziel wäre, durch die Praxis des Religionsdialoges Vorurteile abzubauen, Verständnis und Achtung zu wecken. In diesen Bereich gehört die Frage nach individualethischen Voraussetzungen religiösen Friedens, welche durch einen entsprechenden lebensnahen Dialog möglichst vieler Gläubiger mit ihren Nachbarn, Reisebekanntschaften u.ä. gestärkt werden sollen.

2 b) Ein schwaches aufklärerisches Ziel wäre, durch Rationalisierung der Religion den Fanatikern dogmatische Vorwände für Krieg wegzunehmen, also die Religion dem Mißbrauch zu entziehen[64].

Zu stellen sind die Fragen nach der Anwesenheit und Gewichtung solcher Zwecke bei Cusanus und nach den Voraussetzungen des Dialogs: Die Bereitschaft, sich darauf überhaupt einzulassen, impliziert möglicherweise eine Suche nach vernünftig einsichtiger Wahrheit, die sich noch nicht ganz enthüllt hat. Die Diskursbereitschaft kann zwar durch den praktischen Problemdruck gefördert werden, ist aber eine fundamentale Anerkennungsleistung. Diese ist ihrerseits von dem vorausgesetzten Gottesbegriff geprägt.

Grundsätzlich ist zu beachten: In DPF geht es, wie schon der Titel sagt, nicht um einen Frieden im modernen, säkularen Sinn, mit Institutionen besonders des Rechts zu seiner Sicherung, sondern um eine Übereinstimmung im Glauben, die Nikolaus mit dem Ideal der Konkordanz formuliert, was letztlich mit sich brächte, daß glaubensbedingte Aggressionen wegfallen müssen. In der Neuzeit entwickelte sich eine Trennung verschiedener Bereiche: von Wahrheitsfrage und Heilsfrage innertheologisch, beides unterschieden von den politischen Bedingungen für ein Leben nach eigenem Gewissen und individueller Gottsuche – der sozialethischen Ebene. Damit wurde die Friedensaufgabe auf den Staat verschoben – die Religion hatte nur mehr die psychologischen Bedingungen, die Tugenden zu befördern. Genau diese Trennung nimmt Cusanus nicht vor; Friede ist für DPF eine Folge der Übereinkunft in religiösen Wahrheitsfragen. Damit gehört seine Theorie interreligiöser Verständigung weniger in die politische Ethik als in die Religionsphilosophie. Diese wiederum ist unbedingt auf eine theoreti-

[64] Vgl. W. PANNENBERG: „Dabei verbinden sich häufig religiöse Differenzen mit Interessengegensätzen ganz anderer Art, deren Durchsetzung aber durch die religiösen Unterschiede gerechtfertigt wird. Es sollte möglich sein, daß die Kirchen und Religionsgemeinschaften sich unbeschadet der zwischen ihnen bestehenden Glaubensgegensätze gemeinsam gegen solchen Mißbrauch der Religion für die Durchsetzung irdischer Machtinteressen wehren." (Das Christentum 176)

sche Reflexion des Wahrheitsbegriffes, der menschlichen Erkenntnisfähigkeit in der Spannung von partikularem Ausgangspunkt und universalem Ausgriff, und damit der Rationalität angewiesen, wie im nächsten Kapitel in einem weiteren Gang der ersten systematischen Umrundung des sachlichen Problems gezeigt wird.

1.3. Zur philosophischen Problematik interreligiösen und interkulturellen Dialogs

Die Neuzeit ist, wie eingangs skizziert, dadurch gekennzeichnet, daß verschiedene gesellschaftliche Bereiche oder Subsysteme relative Autonomie gewinnen, während gleichzeitig die Erweiterung bestehender Grenzen des Wissens, der Verfügungsmacht über die Natur, über andere Länder und Kontinente, der persönlichen Möglichkeiten und Mobilität u.v.m. programmatisch vorangetrieben und legitimiert werden. Unvermeidlich sind damit fortschreitende Erfahrungen der Pluralisierung verbunden, die vielen Menschen Orientierungsschwierigkeiten bereiten. Die Bewertung des Begrenzten, des partikular Besonderen ist von daher ambivalent. Ein christlicher Absolutheitsanspruch, sodann eine „westliche" Denkweise[65], die sich naiv als universale Vollendungsgestalt menschlicher Vernunft ansah, deren praktische Folgen im Kolonialismus und dem Export technisch-wissenschaftlicher Zivilisation, in Eurozentrismus und Amerikanisierung, schließlich die normativen Grundlagen des Westens mit den Postulaten von Mündigkeit, Individualität, Menschenrechten, Demokratie sind Zielscheiben einer Gegenbewegung, einer Rehabilitierung des je Besonderen, der kulturellen Andersheit bis hin zu der Behauptung, daß verschiedene Glaubenswelten, Lebensweisen und Rationalitäten ununterscheidbar gleich gültig seien.

Am Ende der Moderne erhebt sich eine positive Deutung und Wertschätzung des kulturell Partikularen gegen einen Universalismus, welcher den Verdacht weckt, auf einer Abwertung des Kontingenten zugunsten des Abstrakt-allgemeinen zu beruhen[66]. Demgegenüber wird mehr als Toleranz gefordert. Eine unvermittelte Zumutung des Allgemeinen muß Menschen, die ihre besondere Lebensweise und Kultur, ihre Religion und ihr hergebrachtes Ethos schätzen, dann als heteronome Oktroyierung erscheinen,

---

[65] Welche ihrerseits oft als Säkularisationsprodukt des Christentums interpretiert wurde.

[66] Zur pejorativen Deutung der Kontingenz (als ontologische Charakteristik der Partikularität) vgl. AUGUSTINUS WUCHERER-HULDENFELD: Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien II (Wien u.a.: Böhlau 1997); 105–116.

ohne Hermeneutik (als Aus-legung des Besonderen in seiner impliziten Weite und Tragfähigkeit auch für Andere, als Boden für einen fruchtbaren Dialog). Diese Wahrnehmung kann einen guten Nährboden für Gewalt bilden. Jedenfalls wird eine abstrakte Verallgemeinerung, die nicht nur vom Eigensein und Wert des Partikularen absieht, sondern abschätzig darauf herabsieht, nicht nur als idealistische Abstraktion, sondern als eine typisch „westliche" Geisteshaltung wahrgenommen von Kulturen, denen diese Denkart fremd ist. Wenn und insoweit das zu Recht kritisiert wird, könnte die Lösung letztlich nicht in einem (wiederum abstrakten) Ausgleich relativierter und formal (aber unter den Bedingungen einer vielfach ungerecht strukturierten Welt niemals real) gleichwertiger Perspektiven bestehen, sondern es ginge um eine neue, vernünftige und akzeptable Sicht auf das Verhältnis des Besonderen zum Ganzen, des Partikularen zum Universalen. Nur so könnte es sich verhindern lassen, daß unter dem realen und nunmehr globalen Druck zu universal gültigen, formal einheitlichen basalen Regeln für friedliche Koexistenz sich wiederum eine besondere Lebensweise und Interpretation der Wirklichkeit zum Universalen aufspreizt – nicht so plump wie in der nationalsozialistischen Parole „Am deutschen Wesen wird die Welt genesen", möglicherweise in einer natürlich entschieden besseren, dennoch verdeckt partikularen Disposition von „religion for the marketplace".

Um die neuzeitlichen Pluralisierungsschübe (theoretisch und dann praktisch) bewältigen zu können, bedarf es also einer Theorie des Verhältnisses von Partikularem und Universalem, die weder die Individualität des Besonderen und dessen Wert leugnet noch eine von der geschichtlichen Entwicklung erforderte Tendenz zur Integration in größere Zusammenhänge und zur vernünftigen Universalisierung.

Damit sind systematische Problemfelder der Geschichtlichkeit, Partikularität und Universalität angesprochen, welche in der jüngeren Philosophie diskutiert werden und werden müssen. Sie bilden den gegenwärtigen Kontext und die philosophischen Perspektiven, aus denen Nikolaus von Kues in den Blick genommen wird. Das soll nicht ausgeblendet, sondern bewußt gemacht werden. Die in diesem Kapitel unternommene Skizze der sich in geschichtlichen Herausforderungen zeigenden philosophischen Problematik, die aporetischen Charakter annehmen, ist kein Selbstzweck, sondern dient zunächst, so wie die vorausgegangenen Kapitel, einer Sensibilisierung im Hinblick auf die Cusanus-Interpretation.

Aus verschiedenen Traditionen der Philosophie des 20. Jahrhunderts, von Ernst Cassirer über Hans-Georg Gadamer bis zu Karl-Otto Apel und Hermann Schrödter, wurde außerdem explizit auf Nikolaus und auf DPF Bezug genommen, wurden humanistische, sprachphilosophische, erkenntnis- und rationalitätstheoretische Theoreme aufgegriffen. Diese Aspekte der Rezep-

tion müssen mehr als bisher geschehen für die Cusanus-Interpretation fruchtbar gemacht werden. Das wäre wiederum ein von der Geistesgeschichte abstrahiertes, geschichtlich ortloses und darum fragwürdiges Unterfangen, ohne die Entwicklung des gegenwärtigen Diskussionskontextes in Betracht zu ziehen. Darum werden im Hinblick auf die sozial- und friedensethische Herausforderung einige Argumentationsstufen in typisierter und stark zusammengefaßter Form skizziert.

Philosophische Anfragen: Geschichtlichkeit und Partikularität

1. Den Hintergrund des Kontextualismus und des Relativismus bildet der Aufschwung der Geschichtswissenschaften im 19. Jahrhundert. Die Historisierung aller kulturellen Phänomene, als ein geisteswissenschaftliches Gegenmodell in der Plausibilitätskrise der (über-)integrativen Geschichtsphilosophie Hegels, bezog auch die Religionen ein. „In der Kulturanthropologie und im geisteswissenschaftlichen Historismus herrschte immer schon die Auffassung, daß moralische Urteile nur die Wertstandards und Deutungen intersubjektiv geteilter Weltbilder, also *kulturspezifische* geschichtliche Konstruktionen widerspiegeln. … Angesichts dieser Diskussionslage können wir nicht einmal den theoretischen Gebrauch der Vernunft als unproblematisch voraussetzen.“[67]

Nicht-teleologische Deutungen historischer Entwicklungen von Religionen führten zu einer Relativierung aller Wahrheitsansprüche, der sich auch Theologen zu stellen hatten und haben. Überzeitliche Geltung konnte nicht mehr einfach gegen geschichtliche Genese gestellt werden. Bessere Kenntnisse fremder Kulturen und Religionen und eine schärfere Wahrnehmung ihrer Andersheit zerstörten die Hoffnung auf eine allgemein menschliche Vernunftreligion über allen positiven Traditionen. Entgegen der Annahme der Aufklärung, daß die menschliche Vernunft in wesentlichen Fragen allen Menschen zu allen Zeiten dasselbe sagen würde, wurde Vernunfterkenntnis kontextualisiert. Dabei hat auch die zur Differenzbewältigung nützliche Annahme an Plausibilität verloren, daß es eine Zielrichtung der Vernunftentwicklung, eine geistige und moralische Evolution gebe[68], welche es erlauben würde, kulturell andersartige Weltdeutungen in Religion und Ethik als Vorstufen zu betrachten, welche hinter der allgemeinen menschlichen und

---

[67] HABERMAS: Wahrheit 283.

[68] Die entgegengesetzte Lesart, die Geschichte der abendländischen Rationalität als Verfallsgeschichte, noch radikaler als in der „Dialektik der Aufklärung“, wird hier unter Punkt 4 angesprochen.

menschheitlichen Bestimmung nachhinkten, und denen man durch geistige Entwicklungshilfe zum beschleunigten Aufholen auf den westlichen Rationalitätsstandard verhelfen sollte. Den eigenen Vernunftbegriff so als universale Zielgestalt zu propagieren, erscheint dann leicht als Überheblichkeit einer selbst partikularen Konzeption, die über alles aufgeklärt ist, nur nicht über ihre eigene Bedingtheit und Begrenztheit.

2. Der erste Versuch historistischer Geisteswissenschaft, Erkenntnis- und Wahrheitsansprüche doch zu sichern, bestand darin, sich einem naturwissenschaftlich inspirierten Methodenideal zu verpflichten und so die eigene Objektivität zu retten. Das wurde von der philosophischen Hermeneutik nach dem ersten Weltkrieg (und wohl kaum ohne Zusammenhang mit dieser massiven Erschütterung des Selbstbewußtseins der aufgeklärten Vernunft) problematisiert[69]. Sollte es demnach zwischen einem für die Geisteswissenschaften unangemessenen Wissenschaftskonzept und einem resignativen Relativismus keinen weiteren Weg geben? Unabhängig von dieser erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Frage läßt sich in allgemeinerer Hinsicht feststellen: Die Hermeneutik förderte das Bewußtsein der Horizontbedingtheit nicht erst von Problemlösungen und Antwortversuchen, sondern schon jeder Fragestellung. Zunächst auf die Problematik der Auslegung alter Texte im Horizont der Sprache bezogen, zeigte sich bald die „Universalität des hermeneutischen Problems“[70]. Wenn schon geschichtlich verschiedene Horizonte mit ihren ebenso bedingten wie unausweichlichen Vorverständnissen der Wirklichkeit es fragwürdig erscheinen lassen, daß sich Wahrheit über Zeiten und Epochen hinweg gültig aussagen und kommunizieren lasse (im Sinne diachroner Kommunikabilität), so ist leicht einzusehen, daß auch synchron ein Problem besteht, in kulturell verschiedenen Kontexten eine sachliche Übereinstimmung in ethischen, rechtlichen oder religiösen Ansichten zu erzielen. Denn chronologische Gleichzeitigkeit, wie sie heute interkulturell mittels elektronischer Kommunikation, schnellen Reisemöglichkeiten etc. geschaffen ist, suggeriert bloß eine kulturelle Kommensurabilität, die aber keineswegs vorauszusetzen ist – die Perspektiven können zu verschieden und „ungleichzeitig“ sein.

Anhand der Sprache expliziert Gadamer das universale hermeneutische Problem, ausgehend vom historischen Bewußtsein als „Entfremdungserfah-

---

[69] Vgl. dazu GRONDIN: Einführung 115–170, zusammengefaßt 13–23.

[70] So der Titel eines Aufsatzes von Hans-Georg Gadamer 1966, welcher die Kontroverse mit Jürgen Habermas auslöste, auf welche hier nicht weiter eingegangen werden kann. Vgl. GRONDIN (Einführung) 167–170.

rung“[71]: Ein partikularer Horizont (der zunächst von der Muttersprache definiert ist) bildet ein Vorverständnis dessen, was sinnvolle Fragen sind, was fragwürdig und was im Prinzip wißbar ist. Dabei wird Neues und Anderes jedoch nicht konsequent ausgeschlossen, der Horizont ist kein Gefängnis[72]. Vielmehr gibt es Neues, nicht nur in Form neuer Kombination von Bekanntem, sondern auch echte Horizonterweiterung, wirklichen Fortschritt im Erkennen im Verstehen von Fremdem, neue Fragen und neue Weisen der Wahrnehmung.

Kraft wessen ist dies möglich? Gadamer verweist hier nur auf die „unendliche Aufgabe des Verstehens“ und auf die Neugier[73]. Es muß dahinter eine Tendenz auf Universalität wirken, daß Menschen kraft der Vernunft nicht anders können als auf das je Größere, letztlich auf das Ganze aus zu sein, eine notwendige Bezogenheit darauf. Kann jene Aufgabe religionsphilosophisch als ein zu vernehmender Ruf gedeutet werden, auf den das verstehenwollende und verstehende Dasein die Antwort zu geben hat? Wäre die Fraglichkeit ein universaler Horizont, der in seiner Offenheit eine (immer uneingelöste) Verheißung enthält?

Demnach wäre es im Ansatz nicht so, daß die Menschen Fragen stellen, auf welche die Religionen Antworten geben – auf dieser Ebene würden Religionen als partikulare Antwortsysteme nebeneinander stehen bleiben und sich nur zufällig faktisch überlappen (was freilich keine Universalität ergeben kann). Vielmehr würde ein gegebenes Vorverständnis, das bestimmte Fragen und Interpretationen eröffnet und andere verdeckt, von einzelnen Menschen (Propheten oder Vordenkern, Weisen oder Narren, Mystikern oder Philosophen) selbst in Frage gestellt, aufgebrochen, anschluß- und fortschrittsfähig gemacht. Der dazu fähige oder berufene Mensch ist begreifbar als in der Dimension umfassender Fraglichkeit lebendes, partikular universalisierendes Vernunftwesen, das in seiner angestammten Religion als einer geschichtlichen Objektivation von Antwortversuchen steht, gleichwohl darüber hinaus fragen kann. Eine Hypothese ist, daß sich bei Cusanus Ansätze zu einem solchen hermeneutischen religionsphilosophischen Verständnis aufzeigen lassen.

---

[71] Vgl. GADAMER: Die Universalität des hermeneutischen Problems; in: Hermeneutik II, G.W. II (219–231); hier 223.

[72] „Mit dem Begriff des Horizontes ist sowohl die kontextuelle Verankerung des Verstehens als auch dessen kontexttranszendierende Kraft angesprochen.“ (UDO TIETZ: Hans-Georg Gadamer zur Einführung, Hamburg: Junius ^{2}2000; 79)

[73] Vgl. auch GADAMER: G.W. II; 325 und II; 271, wo er mit Cusanus gegen Hegel festhält: „Vollendete Erfahrung ist nicht Vollendung des Wissens, sondern vollendete Offenheit für neue Erfahrung.“.

Gadamer weist darauf hin, daß er die Hermeneutik als praktische Philosophie versteht, daß die praktische Vernünftigkeit *phronesis* ist, welche der moderne Wissenschaftsbegriff nicht fassen kann (G.W. II; 500). Hermeneutisch verstandene Religion liegt demnach nicht im Bereich moderner theoretischer Wissenschaft, sondern im Bereich der Praxis (vgl. G.W. X; 257). Im Anschluß daran sei vorläufig definiert: Religion ist eine explizierte Weise, wie je ich mich als Mensch aus dem fraglichen Ganzen der Wirklichkeit und seinem Grund verstehe, indem ich mich dazu verhalte. Die Regeln objektivierenden Erklärens und distanzierten Analysierens können da nicht ausreichen, wo das „Subjekt" sich gar nicht vom „Objekt", dem zu Verstehenden, abstrahieren läßt, weil es innerhalb des Ganzen keinen Blick auf das Ganze geben kann, der nicht von der je spezifischen Binnenperspektive bestimmt wäre. Wir können nicht darauf hinsehen, indem wir von unserer Perspektivität absehen. Von anderer Art wäre allein das „Sehen Gottes". Im Rahmen der gegenwärtigen Skizze des geistesgeschichtlichen Problemhorizonts ist noch nicht der geeignete Ort, um nach Problemwahrnehmung, -formulierung und Lösungsversuchen des Nikolaus zu fragen. Ein ganz vorläufiger Hinweis auf DVD, wonach es das Angeblicktwerden von Gott ist, was den menschlichen Hinblick auf Gott ermöglicht und leitet (siehe Kap. 5.2.), führt aber zu nützlichen Fragen: Inwieweit finden wir bei ihm ein Bewußtsein sprachlicher, kultureller, geschichtlicher Bedingtheit von Religion? Läßt sich die cusanische Religionstheorie in der Dialektik von universalem Anspruch und partikularen Antworten interpretieren? Was ergibt sich schließlich daraus für das Verhältnis von theoretischen Ansprüchen und politisch-ethischen Dimensionen von Religion?

3. Doch ist die begonnene Skizze des gegenwärtigen philosophischen Kontextes unvollständig, denn dieser ist nur zum kleinen Teil von der Hermeneutik bestimmt. Religiöse und moralische Werte, entsprechende theoretische Behauptungen und praktische Forderungen sind nach dem historistischen Ansatz grundsätzlich relativ auf ihre eigenen, besonderen Kontexte, welche die möglichen Ansichten und Blickrichtungen bestimmen. Von daher werden heute vielfach die Perspektivität und die Partikularität menschlicher Erkenntnis gegen angebliche Universalität von Wahrheits- und Geltungsansprüchen verteidigt. Diese radikale Interpretation bildet für die politische Philosophie und Sozialethik eine eminente Herausforderung; die philosophischen Anfragen sind keineswegs eine theoretische akademische Übung, sondern sind praktisch folgenreich: In der Sicht kontextualistischer politischer Theorien sind etwa Versuche westlicher Regierungen oder christlich motivierter Gruppen, Menschenrechte als weltweiten Mindeststandard durchzusetzen, eine Art von „Kulturimperialismus" oder geistigem Kolonia-

lismus. Die „freiwillige“ Beschneidung von Frauen z.B. stelle in bestimmten Kulturen demnach keine Menschenrechtsverletzung dar, weil diese Verknüpfung von Menschenwürde und leiblicher Integrität nicht kulturinvariant universalisierbar sei. Dies zu versuchen, gilt jedoch selbst als unmoralisch.

Das wird in Anlehnung an die wissenschaftstheoretische Rede von (sich revolutionär abwechselnden, nicht kontinuierlich evolvierenden) Paradigmen damit begründet, daß es einen Standpunkt außerhalb aller bedingten und beengten Horizonte geben müßte, um noch einmal die Überlegenheit einer Sichtweise überhaupt im Vergleich mit allen anderen Paradigmen feststellen zu können. Dann gilt ebenso für eine religiöse Weltdeutung mitsamt dem Offenbarungsbegriff (der nun nicht mehr aus dem Dilemma rettet), ihren moralischen Normen und ihrem semantischen Potential: Eine solche überperspektivische und un-bedingte Erkenntnis kann höchstens Gott selbst haben[74].

Noch schärfer greifen auf Michel Foucault und Jacques Derrida zurückgehende Thesen die Möglichkeit an, fremde Werte und Ordnungen zu beurteilen, denn alle Wertmaßstäbe seien von Machtstrukturen geprägt[75] – eine Art von Ideologiekritik, welche die konkrete Kritikfähigkeit aufzuheben in Gefahr steht.

Auch der Versuch, aus den religiösen Traditionen selbst heraus, kulturübergreifend gültige moralische Standards als Basis eines friedlichen Zusammenlebens zu etablieren, wird damit mindestens erheblich erschwert. Die Problematik zeigt sich besonders in einer Form, deren Kritik gegen universales Menschenrechtsdenken selbst politisch sehr brisant ist: Dieses würde den je individuellen, besonderen, inkommensurablen Anderen zu einer nivellierten Subjektivität reduzieren und erkenntnistheoretisch vergleichgültigen, indem das Individuum aus den es tragenden und prägenden Lebenskontexten, aus seiner Gemeinschaft herausgebrochen wird. Der radikale Kommunitarismus wendet sich so gegen die rechtsphilosophische Folge der Reduktion des Einzelnen auf ein abstraktes Rechtssubjekt im Liberalismus[76] als Differenzblindheit. Dieses Menschenbild anderen Kulturen, die etwa mehr gemeinschaftlich organisiert sind, aufzudrängen, und dadurch deren eigene religiöse Anthropologie zu zerstören, sei ein untaugliches

---

[74] MICHAEL VON BRÜCK: Hermeneutik 296.

[75] HABERMAS kritisiert die Tendenz, Wahrheit durch Macht zu ersetzen; in: Der Diskurs der Moderne (Frankfurt 1985); 316.

[76] Taylor faßt zusammen: „Der Liberalismus ist nicht die Stätte eines Austauschs aller Kulturen, er ist vielmehr der politische Ausdruck eines bestimmten Spektrums von Kulturen und mit einem anderen Spektrum anderer Kulturen unvereinbar.“ (CHARLES TAYLOR: Multikulturalismus; 57)

Mittel, um Gewalt zu verringern – es erscheint vielmehr selbst als eine Art geistiger Vergewaltigung[77].

Gegenüber dieser als politisch inkorrekt und veraltet erscheinenden Haltung bietet sich dann ein Pluralismus an, der Andersheit nicht vereinnahmen will, sondern sie um ihrer selbst willen schätzt. Pluralität ist demnach ein Wert in sich, entspricht der multikulturellen und multireligiösen Vielfalt. Ein interessantes Detail ist, daß Odo Marquard ein grundsätzlich plurales Denken (als „geistige Gewaltenteilung") mit dem Polytheismus und seiner Geschichtenvielfalt verbunden sieht – der Monotheismus fördere, weil er nur einen einzigen Mythos gelten lasse, totalitäre Strukturen[78].

Diese Einstellung muß sich aber wiederum die Frage gefallen lassen, ob sie nicht ihrerseits eine spezifische ökonomische Rationalität universalisiere, nachdem Pluralismus die Wahrheit des Marktes ist, der eine partikular westliche Lebensform darstellt und praktisch vom Westen kontrolliert wird. Ein Dilemma tut sich auf. Findet der Versuch, sich zwischen verschiedenen Religionen auf Gewaltfreiheit, Achtung und Frieden zu verständigen, überhaupt einen festen Boden? Kann man sich wenigstens auf das Mittel eines vernünftigen Diskurses einigen?

Problematisierungen von Vernunft und Wahrheit

4. Hinter den Schwierigkeitenm, interkulturelle, politisch-ethische und interreligiöse Gespräche theoretisch zu rechtfertigen und praktisch durchzuführen, steht eine grundsätzliche und weitverzweigte Auseinandersetzung um den Vernunftbegriff selbst: Fragen nach dem Stellenwert von Vernunftargumentation überhaupt (im Verhältnis zu tradierten Selbstverständnissen, zu Offenbarung oder Autorität), sodann die Frage, ob eine analytisch-diskursive Rationalität zu bevorzugen sei oder eine weisheitliche holistische Einstimmung, ob Verstand und klassische Logik mit dem Nichtwiderspruchsprinzip herrschen sollten oder eine Vernunft, die fähig ist, Gegen-

---

[77] Für ODO MARQUARD hingegen „ist das Universelle vor allem als Bedingung von Pluralisierungen gerechtfertigt: z.B. die – universellen – Menschenrechte sind institutionelle Garantien für die Pluralität der Menschen; Gleichheit ist angstloses Andersseindürfen für alle." (Philosophie des Stattdessen; 43)

[78] Vgl. sein Lob des Polytheismus in MARQUARD: Abschied vom Prinzipiellen u.ö. In dieselbe Richtung weist die Darstellung der „Mosaischen Unterscheidung" zwischen wahr und falsch in religiösen Fragen im Gegensatz zum pluralen, interkulturell kommensurablen antiken Kosmotheismus bei JAN ASSMANN. Allerdings ist die skeptische Position Marquards nicht einfach pluralistisch im relativistischen Sinn, da sie der eigenen Tradition eine bewährte Vernünftigkeit unterstellt, die nur nicht verabsolutiert werden dürfe. Zur Kritik an Marquard siehe LUTZ-BACHMANN: Der eine Gott.

sätze zusammen zu denken und Paradoxien als Ausdruck höherer Weisheit anzunehmen[79]. Neben Formen einer totalen Vernunft- oder Logoskritik[80] gibt es Versuche, „einen tragfähigen Vernunftbegriff zu gewinnen, der mehr leisten soll als ein bloß prozedurales Verständnis von Rationalität“[81].

In diesem Kontext einer grundsätzlichen Problematisierung der Rationalität stehen neuere Bemühungen, sowohl von philosophisch-hermeneutischen wie von analytischen Prämissen ausgehend eine Rationalitätstheorie zu entwickeln (auf welche nach der vielzitierten Ansicht von Habermas die „nachmetaphysische“ Philosophie hinauslaufe – jedoch, geschichtlich gesehen, nicht nur diese).

Wenn im Folgenden von „Rationalität“ die Rede ist, dann nicht in dem engen Sinn einer damit intendierten Abkehr vom klassischen Begriff der Vernunft nach deren angeblicher „Diskreditierung“ und Ersetzung eines „Vernunftglaubens“ durch „formale Durchgestaltung und funktionale Indienstnahme“ im Gefolge Max Webers[82]. Das wäre ein derber Anachronismus – besonders angesichts der Begriffsgeschichte von *rationalitas*, die schon mit Tertullian beginnt und sich durch Spätantike und Mittelalter durchzieht[83].

Angenommen wird aber, daß einiges von dem, was unter dem Titel der Rationalität heute verhandelt wird – oder eben doch unter dem Begriff einer, etwa prozeduralen oder kommunikativen, Vernunft – in der cusanischen Epistemologie auf seine Weise diskutiert wird. Das Verhältnis eines im heutigen Kontext möglichen Verständnisses von Rationalität oder Vernunft (wobei freilich immer noch die ganze Bandbreite von skeptischen Positionen bis hin zum objektiven Idealismus vertreten wird) zu dem von Nikolaus vorgeschlagenen reichen und starken Begriff der *mens* mit *ratio* und *intellectus* bildet dann natürlich ein wichtiges Thema. Generell wird hier *ratio* mit „Verstand“ und *intellectus* mit „Vernunft“ wiedergegeben. Die Unterscheidung beider Begriffe, welche die deutsche Sprache ermöglicht, was

---

[79] „Rationality, Irrationality, and Other-Rationality“ etwa diskutiert von D. J. KRIEGER (The New Universalism).

[80] APEL unterscheidet eine postmoderne Globalthese von drei Spezialthesen über den apophantischen Logos der Metaphysik, dessen wissenschaftliche Weiterentwicklung in der Subjekt-Objekt-Relation und den okzidentalen Rationalisierungsprozeß im Sinne Heideggers und Max Webers; siehe Herausforderung 7f. und die Diskussion 8–16.

[81] Mathhias LUTZ-BACHMANN: Religion – Philosophie – Religionsphilosophie; in: JUNG / MOXTER / SCHMIDT (Hg.); 25. Cusanus verbindet einen substantiellen Vernunftbegriff mit einem prozedural-diskursiven Verstandesbegriff.

[82] Vgl. Wüstehube: Pragmatische Rationalitätstheorien; in: WÜSTEHUBE (Hg.): Pragmatische Rationalitätstheorien; 9.

[83] Siehe Hist. Wörterb. der Philosophie zu „Rationalität“: Bd. 8 Sp. 52–55.

von Kant sicherlich gefördert wurde, wird dabei nicht als gebunden an die Philosophie des Deutschen Idealismus betrachtet. So sieht es Adorno[84], der dennoch einen Sinn in ihr erkennt, welcher etwa von Apel neu begründet wird[85].

Vernunfttheoretische Fundamentalkritik innerhalb der westlichen Tradition formuliert Emmanuel Lévinas. Er radikalisiert die von Heidegger inspirierte Interpretation der gesamten abendländischen Denkgeschichte, ebenfalls den erkenntnistheoretischen Angelpunkt aufsuchend. Für ihn ist der Wille, das Fremde und den Anderen zu verstehen, die klassische Adäquationstheorie der Wahrheit und die Erklärung des Verstehens als Subsumption des Unbekannten unter Bekanntes „Sokratismus" und „Egologie". Die Reduktion des Anderen auf das Selbe führe zu keinem wirklichen Frieden, nur zu einer *pax identificationis*[86]. Die Andersheit des Anderen wäre so immer schon ausgeschlossen, was eine erkenntnismäßige Voraussetzung dafür sei, ihn zu beherrschen, eventuell sogar zu vernichten. Die monadische Konzeption theoretischer Welterschließung, welche im Gefolge der Subjekt-Objekt-Spaltung alles verdinglicht und die bereits von Heidegger als Entwicklungslogik der abendländischen Metaphysik bis hin zum Nihilismus gedeutet wurde, ist für Lévinas im Ansatz gewalttätig und totalitär. Der Holocaust steht in kausalem Zusammenhang damit[87], deswegen müsse die Philosophie der Intentionalität durchbrochen werden.

Eine Folge dieser Verknüpfung von Epistemologie und Ethik ist: Es erscheint so, als ob der Verzicht auf Beherrschung des Anderen den Verzicht auf Verstehenwollen voraussetze, insbesondere aber den Verzicht auf Bewertung seiner Ansichten und Modelle für den Umgang der Menschen miteinander. Der erkenntnistheoretische Skeptizismus, der die Möglichkeit

---

[84] Adorno täuscht sich allerdings darin, daß „die nachdrückliche Unterscheidung dieser beiden Begriffe im Deutschen eben mit der Tradition des Idealismus ganz eng zusammenhängt, daß sie … eigentlich allein aus ihr heraus voneinander unterschieden werden." (Th. W. ADORNO: Philosophische Terminologie II, Frankfurt (Suhrkamp) 1974; 103)

[85] In: Rationalitätskriterien; vgl. unten Punkt 8.

[86] Die bis heute entstandenen Philosophien der Differenz, der Inkommensurabilität, des Diskontinuierlichen intensivieren die Zerschlagung der philosophischen Systemidee, die seit dem Antihegelianismus im Gange ist. Das geht für Habermas zu weit: „Heilsam haben wohl die skeptischen Vernunftbegriffe die Philosophie ernüchtert und sie zugleich in ihrer Rolle als Hüterin der Rationalität bestätigt. Auf der anderen Seite hat sich aber auch eine radikale Vernunftkritik ausgebreitet, die nicht nur gegen die Aufspreizung des Verstandes zur instrumentellen Vernunft protestiert, sondern Vernunft überhaupt mit Repression gleichsetzt – um dann fatalistisch oder ekstatisch bei einem ganz Anderen Zuflucht zu suchen." (HABERMAS: Nachmetaphysisches Denken 16)

[87] Vgl. den Beginn von Totalité et infini; sowie BERNHARD TAURECK: Emmanuel Lévinas zur Einführung; 41 und 79.

bezweifelt, Fremdes begreifen zu können, wird verstärkt durch einen ethischen Vorbehalt gegen den Wunsch und Versuch des Verstehens. Im globalen friedensethischen Maßstab ist aber ein Minimum an theoretischer Verständigung unerläßlich, denn es interagieren und konfligieren nicht nur einzelne Menschen, sondern ethnische und religiöse Gruppen mit ihren Welt- und Menschenbildern. Sozialethik braucht mehr als die Anerkennung des Anderen, der dem Einzelnen von Angesicht zu Angesicht begegnet[88].

5. Alle genannten Diskussionsfelder hängen wiederum zusammen mit der Frage nach dem Wahrheitsbegriff, der in religiösen Kontexten[89] mehrere Dimensionen hat: Heilswahrheit[90] oder metaphysische Wahrheit[91], verifiziert durch praktische Bewährung im gelingenden Lebensvollzug (nach welchen Maßstäben?) oder durch logische Stringenz und Konsistenz oder Kombinationen davon in verschiedenen Verhältnissen von Unter- und Überordnung. Die pluralistische Religionstheologie neigt dazu, den aristotelischen Wahrheitsbegriff, der am Verbot des Widerspruchs und am Entweder–Oder festhält und insofern exklusivistisch ist, aufzugeben[92]. Nicht nur das Christentum, sondern der klassische Wahrheitsbegriff sei zu „deabsolutieren" „angesichts der Überzeugung von Historizismus, kontextueller Intentionalität, soziologisch-kultureller Bedingtheit, sprachanalytisch verstandener Regionalität, subjektivistischer Hermeneutik und dem jedem echten Dialog vorgegebenen Verstehenshorizont. Wahrheit werde nurmehr relational,

---

[88] Freilich kann hier nicht diskutiert werden, wieweit die Konzeption von Lévinas selbst trägt mit der Ethik als neuem Grund des Denkens, aus der vorsprachlichen Rede des Antlitzes des Anderen, das unmißverständlich sagt: „Du sollst/wirst mich nicht töten!" und der Spur des Unendlichen darin.

[89] Die gesamte Diskussion um Begriff und Kriterien von Wahrheit muß und kann für den vorliegenden Zweck nicht wiedergegeben werden.

[90] Für den jüdisch-christlichen Bereich weist M. VON BRÜCK, ausgehend vom hebräischen *'emeth*, darauf hin, daß „Wahrheit theologisch als Treue und Verläßlichkeit der Wirklichkeit interpretiert werden muß" (Hermeneutik 304).

[91] Aus theologischer Sicht ist bereits viel erarbeitet worden, ausgehend von der Frage, inwieweit Anhänger nichtchristlicher Religionen des Heils teilhaftig sein können. So relevant dies für eine Theologie der Religionen in praktischer Absicht ist, zeigte sich doch schon innertheologisch das Bedürfnis, die Wahrheitsfrage nicht auszuklammern. Die Entkoppelung beider Ebenen war allerdings sehr wichtig, um Gewalt aus genuin religiösen Motiven zu delegitimieren, denn solange das Heil der Irrgläubigen wegen ihrer falschen Lehren als gefährdet angesehen wurde, lag es näher, ihnen die seligmachende Wahrheit mit allen Mitteln beizubringen.

Das Problem für den Dialog der Religionen ist dann wieder, daß das eine entwickelte Unterscheidung von Orthodoxie und Orthopraxie voraussetzt (vgl. die Ringparabel bei Lessing), welche sich auch im Christentum erst spät durchzusetzen begann, und die nicht bei anderen Religionen in deren Verhältnisbestimmung von Lehre und Leben vorausgesetzt werden kann.

[92] So LEONARD SWIDLER: After the Absolute; 7–13.

kontextuell, perspektivisch, interpretativ, eben dialogisch verstanden.“[93] Ziel ist eine Befreiung „von der Notwendigkeit des Widerspruchsprinzips im Dialog zwischen den Religionen“[94].

Dieser postmoderne Wahrheitsbegriff von Theologen wie Leonard Swidler, Paul Knitter, David Tracy, Raimundo Panikkar trifft sich mit Anliegen der „Anti-foundationalists“ wie Richard Rorty, der exemplarisch zeigt, wie die sprachphilosophische Wende seit Wittgenstein das Problem verschärft: Jeder Mensch wird in ein Sprachspiel hineingeboren, trägt durch Sprechen ständig zu dessen Erhaltung bei, kann aber nicht über die Sprache und ihr Vokabular verfügen. Es gibt keinen archimedischen Punkt außerhalb ihrer, von dem aus die Angemessenheit des Sprachspiels „objektiv“ beurteilbar wäre. Weil aber die Grenzen der Sprache die Grenzen unserer Welt sind, müsse jeder unausweichlich einen ethnozentrischen Standpunkt einnehmen[95]. Was bleibt dann als Kriterium für die Wahrheit von Aussagen? Rorty antwortet in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus mit William James – oder als kleinerer Nietzsche: Wahrheit ist das, „woran zu glauben für uns gut ist“[96]. Das Eingeschlossensein in die völlige Kontingenz einer Lebenswelt soll mit Ironie getragen werden – im Bewußtsein, daß Freiheit die Einsicht in diese Unausweichlichkeit ist.

Kein Platz ist allerdings in Rortys postmetaphysischer Gesellschaft für die Vorstellung, daß ein Lebenssinn von außerhalb endlicher, sterblicher und zufällig existierender Wesen kommen könne, kurz gesagt: kein Platz für Religionen, und ebensowenig für „abstrakte Idole“ wie die Menschenrechte[97].

6. Rortys Position ist jedoch auch in einer nachmetaphysischen Philosophie keineswegs unbestritten. Gegen die eben erwähnte monadische Geschlossenheit der Sprachkreise argumentiert u.a. Jürgen Habermas[98]. Er wendet sich grundsätzlich gegen die verschiedenen Versionen des Kontextualismus und Relativismus, indem er die in jedem echten Diskurs mit Notwendigkeit vorausgesetzten Bedingungen herausarbeitet. Auch wenn die jeweiligen

---

[93] RICHARD SCHENK: Die Suche nach einer widerspruchsfähigen Ambivalenz; 82.

[94] SCHENK ebda. 85.

[95] RICHARD RORTY: Solidarität oder Objektivität? 15, 26 und 5. Nach GRONDIN wurde auch die analytische Philosophie „vom geschichtlichen Bewußtsein ereilt“ und konvergiere allmählich mit der kontinentalen hermeneutischen Richtung (Einführung 22).

[96] RORTY: Solidarität oder Objektivität? 14. Die nachmetaphysische Kultur der Ironiker verzichtet auf Wissen vom Allgemeinen und Notwendigen. Rorty kritisiert die „okzidentale Rationalität“ auch im Anschluß an Heidegger als historisch kontingente Entwicklung.

[97] RORTY: Kontingenz, Ironie, Solidarität 85.

[98] Siehe z.B. HABERMAS: Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt 1970; 253.

Kontexte und Paradigmen der Gesprächsteilnehmer ganz verschieden sein mögen, unterstellt der Diskurs doch eine einzige richtige Antwort, in praktisch-normativen Fragen eine gemeinsame soziale Welt, die nicht gegeben, sondern aufgegeben ist[99]. Im Gegensatz zu einer Verständigung über etwas Gegebenes, wo es der Weltbezug ist, der verschiedene Perspektiven zuordnet, die sich solchermaßen bewähren müssen, wird im moralischen Diskurs eine integrative Perspektive erst hergestellt, wobei Habermas auf den Begriff des Perspektivenaustauschs bei G.H. Mead verweist. In einem philosophiegeschichtlichen Rückblick erläutert er: Vorstellungen von Gerechtigkeit wurden zunächst substantiell diskutiert, aber im Lauf der Geschichte ging der Diskurs über das Gerechte immer mehr vom Inhalt zur Form über – bis hin zur Transzendental- und Universalpragmatik, für die als unaufgebbarer harter Kern eine prozedurale Form von Gerechtigkeit übrig bleibt. Als Motor dieser Entwicklung erkennt Habermas eine fortschreitende Mobilisierung und daraus eine funktionale Differenzierung der Gesellschaft. Er charakterisiert ein Merkmal der europäischen Neuzeit dadurch, daß immer mehr Menschen Andere als Fremde erfahren; die Vielfalt von kollektiven Lebensformen und individuellen Lebensentwürfen wird fortschreitend bewußt und das bisherige Ethos dadurch problematisch. „Das moralische Universum verliert den ontologischen Schein eines Gegebenen und wird als ein *Konstruiertes* durchschaut.“[100]

Eine leitende Hypothese meiner Untersuchung ist, daß sich Ähnliches im Bereich der Religionen vollzieht und daß sich das gerade bei Cusanus beobachten läßt. Auch hinter seinem Projekt des interreligiösen Diskurses steht eine Relativierungserfahrung und ein entsprechender „Reflexions- und Abstraktionsschub“[101]. Die fundamentale Parallele besteht im Problem der Spannung zwischen lebensweltlich, kontextuell, kulturell gewissen Wahrheitsüberzeugungen und deren in der Konfrontation sich erweisenden Partikularität. Den Diskurs abzubrechen und eine „Lösung“ durch Gewalt zu versuchen, widerspricht allerdings der Vernunft selbst. Sozialethik entsteht aus einer solchen Spannung, die als bleibend erfahren wird. Jedoch genügt es nicht, nur eine objektive von einer moralischen Welt zu unterscheiden, denn wo finden in dieser Dualität Selbst- und Weltdeutungen Platz, die sich weder durch Bewährung in der physischen Welt integrieren lassen, noch in der Notwendigkeit, zu gemeinsam akzeptierten Normen des Zusammen-

[99] HABERMAS: Wahrheit 300.
[100] Ebd. 303f.; zitiert 304.
[101] Ebd. 305.

lebens zu finden, aufgehen? Religiöse Interpretationen[102] haben immer Normen zur Folge, die entweder als Sondernormen nur für die eigenen Anhänger kein Konfliktpotential ad extra bilden (vor allem rituelle Vorschriften), oder mit ihrem Allgemeingültigkeitsanspruch dem rationalen Diskurs offenstehen[103] oder aber aufgrund ihres engen Begründungszusammenhangs mit Glaubensaussagen gerade nicht auf der moralischen Ebene zur Diskussion gestellt werden. Wenn man nun nicht einfach darauf warten möchte, bis ein Säkularisierungsprozeß (womöglich mit vermeintlicher geschichtsteleologischer Notwendigkeit) die Überzeugungen der Religionen in semantische Potentiale aufgespalten haben wird, die der diskursiven Rationalität handhabbar sind – und die globale Entwicklung bietet solchen Hoffnungen keinen Vorschub mehr –, dann ist es erforderlich, Religionen mit ihren umfassenden Wahrheits- und Normsetzungsansprüchen auf eine ihnen gemäße Weise in den Diskurs einzubeziehen. Dazu werden rationalitätstheoretische Binnendifferenzierungen ihrer Selbstverständnisse der geeignete Anknüpfungspunkt sein, wie diese Untersuchung zeigen wird.

7. An anderer Stelle behandelt Habermas die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen[104] und erkennt darin das alte metaphysische Thema von Einheit und Vielfalt, das während des letzten Jahrzehnts „erneut Aktualität gewonnen" habe[105]. Der aktuelle Protest gegen die Einheit im Namen der Vielheit artikuliere sich einerseits im radikalen Kontextualismus eines Lyotard und Rorty, mit weniger anspruchsvoller Kritik im „Abschied vom Prinzipiellen" bei Marquard.

Seine eigene These ist, „daß die Einheit der Vernunft allein in der Vielfalt ihrer Stimmen vernehmbar bleibt – als die prinzipielle Möglichkeit eines wie immer okkasionellen, jedoch verständlichen Übergangs von einer Sprache in die andere. Diese nur noch prozedural gesicherte und transitorisch

---

[102] In HABERMAS (Texte und Kontexte) sind Beiträge zu Horkheimer und dessen Versuch, durch einen Rückgriff auf Religion einen unbedingten Sinn zu retten, versammelt. Aus ihnen wird sein Motiv dafür deutlich, sich demgegenüber auf eine „Transzendenz von innen" in der verständigungsorientierten Kommunikation zu beschränken: die Abwehr von Horkheimers Vernunft- und Wahrheitsskepsis (vgl. zusammenfassend LUTZ-BACHMANN: Nachmetaphysisches Denken 66–70). Auch hier stellt sich die Frage, ob die Alternativenaufstellung vollständig ist.

[103] Die Entwicklung der christlichen Ethik im 20. Jahrhundert etwa wollte unter dem Stichwort der autonomen Moral weite Bereiche dem womöglich christlich motivierten, aber inhaltlich autonomen Diskurs anheimstellen.

[104] In: HABERMAS: Nachmetaphysisches Denken 153–186.

[105] Also seit 1982; ebd. 153.

verwirklichte Möglichkeit der Verständigung bildet den Hintergrund für die aktuelle Vielfalt des einander – auch verständnislos – Begegnenden.“[106]

Zu dieser Schlußfolgerung sieht sich Habermas berechtigt nach einem Durchgang durch die Ideengeschichte, welche als Fortschritt rekonstruiert wird. Unabhängig von diesem metahistorischen Paradigma sind manche seiner Beobachtungen zur Profilierung des cusanischen Ansatzes hilfreich: Plotins Einheitsmetaphysik spricht er das Verdienst zu, gegenüber dem Mythos einen distanzierenden Blick eingeführt zu haben, als eine „ursprungsphilosophische Aufklärung“. Dies habe aber zusammen mit einem deduktiven Erklärungsmodus einen Zwang zur Eindeutigkeit alles Seienden erbracht, und der wiederum „bricht mit dem Konkretismus einer Weltsicht, in der sich das Besondere unvermittelt mit dem Besonderen vernetzt, eins im anderen spiegelt und alles ein flächiges Gewebe von Oppositionen und Ähnlichkeiten bildet.“[107] Cusanus, auf welchen Habermas bedauerlicherweise nicht eingeht, wird jedoch eine derartige Sicht wieder in die Metaphysik einführen im Rahmen eines reformierten Einheitsdenkens.

Für zwei der drei Aporien der neuplatonischen Metaphysik, die Habermas benennt, bietet Nikolaus ebenfalls Lösungsvorschläge, nämlich für die Frage des Verhältnisses des emphatisch Einen zum Vielen bezw. zu Allem und für die Unaussprechlichkeit und Integrität des Einzelnen als solchen. Dabei bleibt er bei einer Errungenschaft, die auch für den Dialog eine wesentliche Bedingung darstellen wird, welche Habermas Plotin zuschreibt: Er habe dadurch, daß er die Vielheit in den *Nous* verschoben habe, die Möglichkeit selbstbezüglicher Vernunftkritik eröffnet[108]. Die drei Themen der Vernetzung und wechselseitigen Spiegelung alles Seienden, dessen Beziehung zum Einen und die Ineffabilität des Individuums erweisen sich demnach auch aus dieser Perspektive als wichtig für diese Untersuchung.

Im weiteren Durchgang durch die Entwicklung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit behandelt Habermas den deutschen Idealismus und den Übergang in den Historismus, für den „eine von aller Synthesis freigesetzte

---

[106] Ebd. 155. Obgleich die Rede von der situierten und transitorischen Vernunft an die transversale Vernunft von Welsch erinnern mag, wird der fundamentale Unterschied doch klar markiert: „Noch im schwierigsten Verständigungsprozeß stützen sich alle Parteien auf den gemeinsamen, wenn auch jeweils aus dem eigenen Kontext heraus entworfenen Bezugspunkt eines möglichen Konsenses. … In die Pragmatik eines jeden Sprachgebrauchs ist die *Unterstellung* einer gemeinsamen objektiven Welt eingebaut.“ (ebd. 178) Diese entstehe unter dem Anspruch kommunikativer Vernunft als regulativer Idee durch wechselseitige Übernahme der verschiedenen Perspektiven – also sehen wir hier ein Modell, das Perspektivität ohne Relativismus denkt.

[107] Ebd. 157.

[108] Die Transformation der neuplatonischen Stufung von Einem, Geist und Seele schon bei Lullus zeigt HANS DAIBER: Raimundus Lullus in der Auseinandersetzung mit dem Islam; in: FIDORA / LUTZ-BACHMANN (Hg.); bes. 157–164.

Vielheit den Relativismus erzwingt.“ Die langfristige Folge davon ist: „Interpretation und Erzählung verdrängen die Argumentation, der vieldeutige Sinn emanzipiert sich von der einfachen Geltung, die lokale Bedeutung vom universellen Wahrheitsanspruch.“[109] Hilary Putnam habe jedoch klargestellt, daß eine idealisierende Begriffsbildung unumgänglich sei für die Erklärung reflexiven Lernens, für die Möglichkeit der Verbesserung von Rationalitätsstandards.

Auch seine eigene Philosophie nach der linguistischen Wende akzeptiere weitgehende Kontingenz, hält aber die Strukturen möglicher sprachlicher Verständigung für nicht hintergehbar. Habermas führt gegen die postmoderne Stimmung eine wichtige Beobachtung ins Feld: „Die Perhorreszierung des Einen und das Lob der Differenz und des Anderen verdunkeln den dialektischen Zusammenhang zwischen beidem. Denn die transitorische Einheit, die sich in der porösen und gebrochenen Intersubjektivität eines sprachlich vermittelten Konsenses herstellt, gewährt ja nicht nur, sondern fördert und beschleunigt die Pluralisierung der Lebensformen und die Individualisierung der Lebensstile. Je mehr Diskurs, um so mehr Widerspruch und Differenz.“[110] Dieser wiederum, ist zu ergänzen, zwingt die Vernunft zu weiterer Einheitssuche.

Ein solcher Ansatzpunkt beim tatsächlich erfahrbaren Fortschritt der Erkenntnis kann in Bezug zu Cusanus gebracht werden. Gerade die – geschichtlich kontingente – Begegnung mit anderem Denken, fremden Lebensweisen usw. fordert aufgrund des Einheitsstrebens der (eigenen) Vernunft einen Fortschritt. Nikolaus dachte diesen – in einer für die Renaissance typischen Weise – positiv.

8. Der von Herbert Schnädelbach 1984 herausgegebene Band über Rationalität möchte ebenfalls die globale Kritik an der „abendländischen“ Vernunft (als instrumenteller u.ä.) zurückweisen durch eine innere Differenzierung des Vernunftbegriffs. Dahinter steht die Beobachtung, daß der Hauptstrom der neuesten Philosophie „in seiner ganzen Breite von Heidegger bis zur Kritischen Theorie eher der Rationalitätskritik zuneigte“ und die Philosophie der Vernunft „überall in die Defensive geraten“ sei[111].

Karl-Otto Apel bezieht sich ausführlicher auf die fundamentale Infragestellung abendländischer Rationalität und Rationalisierung, welcher er allererst die Entdeckung des Irrationalen als ihres Grenzproblems zuschreibt. Dabei sieht er sowohl in der hermeneutischen wie in der analytischen Tra-

---

[109] Ebd. 170f.

[110] Ebd. 180.

[111] SCHNÄDELBACH (Rationalität) in seiner Einleitung ebd. 11 und 12.

dition Stützen für postmoderne Rationalitätskritik und Logophobie[112]. Die Entdeckung des Unendlichen als neuzeitliche Form jenes Grenzproblems im Kontext philosophisch-wissenschaftlicher Erkenntnis läßt er interessanterweise mit Cusanus beginnen (Das Problem 15). In seiner Skizze[113] einer möglichen Widerlegung der Fundamentalkritik auf dem Wege einer Integration ihrer berechtigten Anliegen[114] geht er jedoch nur mehr von der Kantischen Differenzierung von Verstand und Vernunft aus, die „immer noch strategisch plausibler" sei als Heideggers alternatives Denken (18). Obwohl er in den Unterscheidungen von *nous* und *dianoia*, von *techne*, *episteme* und *phronesis* Anknüpfungspunkte für seine Theorie der Rationalitätstypen erkennt, werden weder diese noch die klassische Differenzierung von *ratio* und *intellectus* weiters in Betracht gezogen, welche tatsächlich Nikolaus, eben aus der „Entdeckung" des Unendlichen heraus, entwickelte[115]. Wieso wird hier abgebogen und mögliches Potential ungenutzt gelassen? Das ist einerseits verständlich, weil sich mit Kant die starken theologischen und ontologischen Aufladungen des *intellectus*-Begriffs leichter vermeiden lassen, andererseits eröffnen sich genau von daher weitere Möglichkeiten und Anregungen, um die cusanische Vernunfttheorie neu zu befragen bezüglich ihres Lösungspotentials für die Probleme, die aus Infragestellungen hergebrachter Denkformen und Paradigmen entstehen – insbesondere durch die Konfrontation verschiedener religiös bedingter Interpretationen.

Apels Hauptforderung für eine rationale Selbstdifferenzierung der Vernunft ist, daß sie reflexiv sein muß, in dem Sinne daß sie „in jedem Fall die eigene Rationalität gleichsam einholen und legitimieren können" muß[116]. Daß nur

---

[112] Apel: (Das Problem) 27, vgl. Apels Auseinandersetzung mit Gadamer in: Auseinandersetzungen; 571–607. „Mir leuchtet nicht ein, daß für die verschiedenen Kulturen, die heute in der *einen Lebenswelt* der Menschheit koexistieren und kooperieren müssen (vielerorts bereits im Sinne multikultureller Gesellschaften), eine Lösung des Normenproblems darin liegen könnte, daß eben jede Kultur, jede soziokulturelle Lebensform, nur ihre Tradition ‚fortbilden' bzw. – wie Rorty sagt – im Kontext jeweils ‚persuasiv' zu Geltung bringen sollte." (Das Problem 597f.)

[113] Das Programm sollte monographisch in „Probleme einer philosophischen Rationalitätstheorie" ausgeführt werden, ist aber bislang nicht erschienen (siehe ebd. 31/27). Weitere Überlegungen bietet APEL: Die Herausforderung, sowie: Plurality of the Good.

[114] Berechtigt an der Rationalitätskritik sei ihre Wendung „gegen die Verabsolutierung abstraktiver Formen der ‚Verstandes'-Rationalität" (Das Problem 18), wozu – mit Heidegger – die Rationalität des gegenständlichen Vorstellens und Verfügbarmachens, die technisch-instrumentelle und strategische Rationalität gezählt werden (28).

[115] Auch im frühen Aufsatz „Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues" wird diese Herkunft der Unterscheidung genannt (214/32) und in ihrer fundamentalen Bedeutung für seine Sprachphilosophie gewürdigt, aber das wird 30 Jahre später nicht für die Auseinandersetzung mit der „Logosvergessenheit" verwendet.

[116] Das Problem 21, das „Selbsteinholungspostulat".

die transzendentale Pragmatik des argumentativen Diskurses alle Anforderungen einer philosophischen Rationalitätstheorie erfüllen könne, wie Apel argumentiert, kann und muß hier nicht diskutiert werden, soweit es um ein tieferes Verständnis der cusanischen Ansätze von ihren ganz anderen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen her geht. Dennoch wird dieses Postulat ein wichtiges Kriterium bei der Prüfung von dessen Vernunft- und Religionstheorie abgeben. Weiters scheinen mir gewisse Parallelen der Problemlage und der Lösungsansätze ein neues Licht auf das Programm des innovativen Denkers des Quattrocento zu werfen: Wenn sich Apel gegen das verbreitete „semantizistische" Vorurteil wendet, transzendentale Reflexion sei dem bewußtseinstheoretischen Paradigma der Ersten Philosophie verhaftet, so ist zu ergänzen, daß auch Nikolaus an zentralen Stellen transzendentale Argumentationsfiguren anwendet, ohne daß man ihn in das subjektivitätstheoretische Paradigma einordnen müßte[117]. Das Präsuppositionsprinzip, dessen sich nicht zuletzt die Argumentation von DPF bedient, ist daraufhin zu untersuchen.

Wenn Apel feststellt, daß für Kant das Irrationale von der Vernunft als ihr Grenzproblem anerkannt werden müsse, dies aber eine negative Aufhebung der Rationalität durch eine argumentative Parteinahme für das Irrationale ausschließe[118], so erinnert dies an den Konflikt zwischen Cusanus und Johannes Wenck von Herrenberg: Dessen Vorwurf, daß die Einschränkung der klassischen Logik und Rationalität durch die Koinzidenztheorie und *docta ignorantia* auf die Aufhebung aller Wissenschaft und damit rationalen Weltdeutung hinauslaufe[119], weist Nikolaus in ADI entschieden zurück. Aus der vernünftigen Selbsteinschränkung und Begrenzung des diskursiven Wissens folge keineswegs die Abschaffung des Prinzips der Rationalität, und daß er dies gewollt oder ermöglicht hätte, läßt sich der Cusaner nicht unterstellen[120].

Übereinstimmend damit hat Apel 1955 (Idee der Sprache) in der cusanischen Sprachphilosophie zwei Stufen mit unterschiedlichen, aufeinander bezogenen Funktionen identifiziert: Die Grundparadoxie der Logosmystik, die sich im neuplatonisch-christlichen Denken entfaltete, entstehe durch das Axiom der negativen Theologie von der Unnennbarkeit des Einen bezw. Gottes und durch das biblische Prinzip *in principio erat verbum*. Aufgrund der fundamentalen Sprachlichkeit der ganzen Wirklichkeit als Schöpfung im

---

[117] APEL: Das Problem 22. Gegen solche Vereinnahmungen des Cusanus argumentiert BENZ (Individualität).

[118] Das Problem 19.

[119] destructio seminis scientiarum; vgl. De ignota litteraturae, bei HOPKINS (Debate) 99.

[120] Nam illud principium est quoad rationem discurrentem primum, sed nequaquam quoad intellectum videntem (ADI: h II p. 28 Z. 15–17).

Logos und – zugleich – ihrer fundamentalen Unaussagbarkeit als *explicatio* des Unaussprechlichen gelange Nikolaus zu einer zeichen- und symboltheoretischen Doppelcharakteristik der Sprache: Seine Verstandestheorie der Sprache, die nominalistische Skepsis aufgreift, welche die Bedeutungsunterschiede der Worte mit ihrem Werkzeugcharakter erklärt, werde durch eine Vernunfttheorie der Sprache, „sozusagen die transzendentale Bedingung der Möglichkeit und das regulative Prinzip" von Übersetzung und Verstehen, ergänzt (217). Diesen Hinweisen auf die rationalitätstheoretische Differenzierung und transzendentalphilosophische Struktur im cusanischen Denken wird zu folgen sein, um insbesondere die Aspekte der Sprachlichkeit der Wirklichkeit und der menschlichen Kreativität tiefer zu entfalten im Hinblick auf religiöse Wahrheitsansprüche und Formulierungen.

An anderem Ort schlägt Apel eine erweiterte und in sich stärker differenzierte Skala von fünf Rationalitätstypen vor zwischen den Extremen logisch-mathematischer Rationalität und Diskursrationalität, entsprechend den beiden Rationalitätskriterien klassischer Art (die logischen Prinzipien, welche einen propositionalen Widerspruch verhindern) und Apelscher Art (performativer Selbstwiderspruch)[121]. Er bezeichnet die diesen gemäße Grunddualität mit „Verstandestypen" und „Vernunfttypen" und verteidigt deren Komplementarität. Totalitäre Ansprüche eines einzelnen Rationalitätstypus werden zurückgewiesen, insbesondere der heute dominierenden Verstandestypen, welche ohne Ergänzung durch die Vernunft „eigentlich ihren Sinn für das menschliche Leben verlieren."[122]

Auch in seiner Auseinandersetzung mit den Entwürfen strategischer und systemtheoretischer Rationalität (Die Vernunftfunktion), erweist Apel im Rahmen des aktuellen Rationalitätsdiskurses die konsensual-kommunikative Rationalität als die notwendige übergreifende, integrative Theorie menschlicher Rationalität im allgemeinen. Dabei fordert er auch Vermittlungen zwischen der Diskursrationalität und den beiden anderen Typen für das ethisch-politische Handeln[123]. Dafür gebe jene selbst ein regulatives Prinzip und die Rechtfertigung ab. Langfristig müßten die Spannungen zwischen verschiedenen Paradigmen und Rationalitätstypen approximativ überwunden werden.

Hier stellt sich die Frage, ob oder inwieweit Cusanus nicht etwas Paralleles versucht. Meine Interpretationshypothese ist: Seine Vernunfttheorie,

---

[121] Siehe APEL: Rationalitätskriterien, bes. 48–63.

[122] Ebd. 63. Die Diskursrationalität impliziere normative Prinzipien im Sinne von Kants – transformiertem – kategorischem Imperativ und eine Konsens-Teleologie, die nicht eschatologisch, utopisch oder kommunitaristisch mißverstanden werden solle (56f.).

[123] Die Vernunftfunktion 38–41.

seine konjekturale und perspektivische Epistemologie und Metaphysik wollen einen Rahmen bilden für die Integration verschiedener religiöser Paradigmen – freilich durch einen substantiellen Diskurs, der die kritische Funktion hat, nicht integrierbare Ansichten begründet auszuschließen und der nicht das Ziel hat, von Glaubensannahmen methodisch abzusehen, sondern diese letztlich als Ermöglichung und Teil der integrativsten Theorie zu erweisen. Hiermit sind natürlich fundamentale Unterschiede zum Programm der Transzendentalpragmatik markiert, das dennoch Interpretationsanregungen gibt in bezug auf das Selbsteinholungspostulat, auf transzendentale Argumentation und Sprachphilosophie, auf das Verhältnis von wissenschaftlicher Rationalität und einem Bereich, den sie von sich ausgrenzt, und auf das Ziel vernünftiger Integration divergierender Paradigmen in praktischem Kontext.

9. Wolfgang Welsch geht sowohl von einem ähnlichen Befund angesichts radikaler Vernunftkritik aus wie Apel, Schnädelbach u.a. als auch von einem verwandten Anliegen: die Vernunft zu transformieren statt zu verabschieden. Für eine „heute tragfähige Vernünftigkeit“[124] unterbreitet er seinen Vorschlag einer „transversalen Vernunft“[125], welche den neuen Bedingungen für ein akzeptables Konzept genüge: Sich erstens an ihren wirklichen Folgen zu bewähren, d.h. konkret nicht – wie der bisher herrschenden Vernunft vorgeworfen wird – Herrschaft durchzusetzen und Pluralität zu uniformieren, und zweitens in der Situation einer pluralisierten, verflochtenen und unordentlichen Rationalität Lösungen anzubieten. Die Pluralisierung sei als eine Ausdifferenzierung der ehemals einen Vernunft jedoch nicht hinreichend begriffen, sondern bestehe in einer Paradigmenpluralisierung, der zufolge es keinerlei unstrittige Interpretationen mehr gebe. Mit diesem „Befund“, der vergeblich versucht, sich als Beschreibung zu tarnen, jedoch entweder selbst ein Paradigma darstellt oder aber auch als Beschreibung nur einem von mehreren möglichen Paradigmen des Umgangs mit der Wirklichkeit folgt, ist bereits vorgezeichnet, daß jeder Versuch, aus vernünftiger Sicht zu einer Deutung des Ganzen zu gelangen, unter das von der „Rationalität“ unterschiedene Niveau der „Vernunft“ zurückfällt[126]. Demgegenüber

---

[124] WOLFGANG WELSCH: Vernunft und Übergang; in: APEL/KETTNER (Hg.); 139–165; zit. 139.

[125] Ausführlich in: WELSCH: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt (Suhrkamp) 1995.

[126] „Die diversen Rationalitäten entsprechen dem, was man herkömmlicherweise ‚Verstand‘ nennt. Sie sind auf ihre spezifische Perspektive beschränkt.“ (WELSCH: Vernunft und Übergang; 147)

hält Welsch die Reinheit der Vernunft für ihr zentrales Merkmal[127]. Damit verbindet er die Behauptung, daß eine Metaordnung über den unordentlich divergenten rationalen Ordnungsversuchen unmöglich sei, wobei nicht klar ist, inwieweit das faktisch gemeint ist[128], inwieweit „aus prinzipiellen Gründen“[129]. Für letzteres spricht seine Abwehr des traditionellen Anspruchs der Vernunft, „das Ganze einheitlich zu begreifen … eine gottesartige, archimedische Position“ (162).

Was gemäß dieser Konzeption nach der Verabschiedung aller Erwartungen eines einheitlichen und wohlgeordneten Weltbilds bleibt, ist Vernunft als Fähigkeit, Übergänge zwischen Formen der Rationalität zu machen. Ihr fällt dann die Aufgabe zu, gegen die Ausschließlichkeitsansprüche der Paradigmen[130] deren „gerechte“ Pluralität zu garantieren. Die transversale Vernunft müsse sich dabei gegen emotionale und damit offenbar unvernünftige „Verlockungen“ wehren: „Das Versprechen universaler Versöhnung, die Proklamation umfassender Einheit, das Fanal der Überwindung der Pluralität zugunsten neuer Totalintegration“. Diese zählt Welsch zu den „absolutistischen oder fundamentalistischen Hoffnungen“[131]. Reste solcher metaphysischer Ansprüche sieht er nun auch in den ausdrücklich nachmetaphysischen Vernunftkonzeptionen und suggeriert, daß auch diese bereits vergangen seien[132]. Wiederum wird auf eine in der Geschichte wirkende Entwicklungslogik gesetzt, deren Geltungsdimension nicht mehr befragt werden kann[133].

Diese Konzeption von Welsch gelte als ein Beispiel für einen Versuch, aus der hergebrachten Unterscheidung von Verstand und Vernunft, wiederum nach Kant und ohne Untersuchung der Rationalitätstheorie mit ihren Stufen bei Nikolaus, eine Basis zu gewinnen, um mit der erkannten faktischen Pluralität von Paradigmen zurecht zu kommen. Welsch beruft sich vor allem auf die Lage der wissenschaftlichen und philosophischen Diskussion, jedoch ist anzumerken, daß Religionen mit ihren sowohl kognitiven wie praktisch-normativen Ansprüchen besonders umfassende Paradigmen darstellen, deren

---

[127] Zur Reinheit siehe ebd. 151.

[128] Vgl. ebd. 150 die Rede von einer „Tatsache“, daß keine Position sich „wirklich als Meta-Position etablieren“ könne.

[129] So ebd. eine Zeile zuvor.

[130] „Paradigmen haben – ihrer beschränkten Selbstauffassung entsprechend – zumeist ein unbeschränktes Selbstbewußtsein.“ (Ebd. 153)

[131] Ebd. 157 und 161.

[132] Der Titel lautet: „Vergangene und gegenwärtige Vernunftkonzepte – ein Grundunterschied“ (162), wobei dieser nicht zwischen metaphysischem und nachmetaphysischem Denken, sondern zwischen Welschs Konzeption und allen anderen angesetzt wird.

[133] „Mittlerweile hat sich jedoch herausgestellt …“ (164).

Pluralität wohl noch brisanter ist als z.B. die Pluralität von Rationalitäts- oder Wissenschaftstheorien innerhalb der rechtlich durchorganisierten westlichen Weltanschauung und -ordnung. Somit stellt sich hier die Frage nach der Aufgabe, den Möglichkeiten und Grenzen der Vernunft viel schärfer, weil Fehlinterpretationen, wenn sie sich durchsetzen, Gewalt legitimieren können.

Ob die transversale Vernunftkonzeption ihre Aufgaben erfüllen kann, braucht hier nicht weiter diskutiert zu werden. Die Problematik einer „gottesartigen, archimedischen Position" hat Cusanus – gerade aufgrund theologischer Überlegungen – auch gesehen und zu lösen versucht, ohne die Vernunft auf maximale Formalität und Reinheit zu begrenzen. Seine Binnendifferenzierung des Geistes in *intellectus, ratio* (und Sinnlichkeit) verdient vor diesem Hintergrund besondere Aufmerksamkeit.

10. Gegen die Diskursethik und gegen die Konsenstheorie der Wahrheit wendet sich neben stark kontextualistischen Theorien etwa auch Nicholas Rescher[134], dessen eigene Lösung im Hinblick auf die Probleme gesellschaftlicher Pluralität letztlich auf ein Toleranzmodell hinausläuft (Rescher selbst spricht m.E. zutreffend von „orientationalism"[135]). Er betrachtet die „idealistisch" vorausgesetzte rationale Struktur der Welt „unter dem Gesichtspunkt eines regulativen Ideals", „als etwas, das wir in Interaktion mit der Welt erst aufbauen und konstruieren müssen" – hier bringt er den Pragmatismus ein[136]. Er definiert: „Rationality consists in the intelligent pursuit of appropriate ends"[137]. Die darin enthaltenen drei Elemente der Kognition, Handlung und Evaluation sind integral zu verstehen, was die Einheit der Vernunft gewährleistet. Wegen des evaluativen Moments muß eine Theorie der Rationalität normativ sein.

Es zeigt sich, daß das Problem der Selbstbestimmung der Vernunft (theoretisch, nicht praktisch verstanden) durch ihren doppelten Bezug auf die Universalität ihrer Geltungsansprüche einerseits, und auf die für friedensethisch notwendig oder wünschenswert gehaltene faktische Allgemeinheit in einer

---

[134] Siehe die Argumente in seinem Beitrag in WÜSTEHUBE (Hg.); 113–123, gegen Habermas zusammengefaßt in: WÜSTEHUBE: Rationalität und Hermeneutik; 89–97; zu Reschers System ebd. 138–147.

[135] Vgl. RESCHER: Pluralism. Against the Demand for Consensus, Oxford-New York 1993. Religionstheologisch umgesetzt wird dies von MARK S. HEIM: Orientational Pluralism in Religion; in: Faith and Philosophy 13 (1996); 201–215; vgl. THOMAS C. OWEN: Religious Plurality and Contemporary Philosophy: A Critical Survey; in: Harvard Theological Review 87,2 (1994); 197–213.

[136] Im Interview in WÜSTEHUBE (Hg.); 148.

[137] Ebd. 151.

hartnäckig pluralen oder sogar sich progressiv pluralisiserenden Gesellschaft andererseits, entsteht. Rescher spricht von inhärenter Universalität in der Annahme, daß jeder Mensch in meiner Situation und mit meinem Wissen zur gleichen rationalen Lösung gelangen müßte[138] – aber faktisch leben alle Menschen in verschiedenen Situationen mit verschiedenen Fundamentalwerten. Es bleibt die Forderung nach Offenheit.

Im Anschluß an diese Position und auch an Schnädelbachs Forderung nach einem offenen Rationalitätskonzept in einem interdisziplinären Projekt[139] plädiert Axel Wüstehube für ein Konzept pragmatischer, hermeneutischer und „unvollständiger" Rationalität von theoretischer, praktischer und evaluativer Art (letzteres im Gegensatz zu Reschers Festhalten an „moral absolutes") – wegen pragmatischer Einschränkungen unserer Rationalität. Er minimiert die Differenz von Genese und Geltung, aufseiten des Anspruchs, des Ausgriffs auf universale Gültigkeit[140]. Er möchte „Rationalität im Ganzen und in jedem ihrer Typen als „unvollständige" kennzeichnen, d.h. als solche, die auf Vermutungen und Hypothesen, auf Plausibilitäten und Abschätzungen, auf die Dialektik von Frage und Antwort, auf die Berücksichtigung pragmatisch relevanter Aspekte wie Endlichkeit, Bildung, Historizität und Verfügbarkeit von Informationen angewiesen ist."[141]

Wenn Wüstehube in seiner Analyse von Reschers Position zum Ergebnis kommt, daß perspektivischer Pluralismus auch als perspektivischer Monismus charakterisiert werden könnte (in: Rationalität und Hermeneutik 147), heißt das: Eine bestimmte Art von Perspektivismus integriert die wahren Einsichten von Pluralismus und Monismus. Das bestärkt die Notwendigkeit, besonderes Augenmerk auf den cusanischen Perspektivismus als einer Transformation des neuplatonischen Nous-Monismus zu legen.

Unter den in diesem Kapitel skizzierten geistesgeschichtlichen Voraussetzungen kann im Hinblick auf die aktuellen Nöte einer globalen, multikulturellen Gesellschaft nicht einfach ein Dialog der Religionen gefordert werden, um aus wohlwollendem Verständnis füreinander ein friedliches, gewaltfreies Weltethos zu destillieren. Vielmehr müssen zuerst die Herausforderungen gesehen werden, die in diesen philosophischen Anfragen liegen – nicht allein im Westen, sondern durchaus in anderen Kulturkreisen selbst

---

[138] Vgl. System of Pragmatic Idealism III (Princeton 1994); 248.

[139] Vgl. das Referat bei WÜSTEHUBE (Rationalität) 32–36.

[140] Siehe WÜSTEHUBE in WÜSTEHUBE (Hg.); 125–146 und ausführlich in WÜSTEHUBE: Rationalität.

[141] WÜSTEHUBE: Rationalität 190.

formuliert[142]. Die Bedeutung der genannten Diskussionsfelder für einen vernünftig möglichen Dialog der Religionen zur Gewaltminimierung ist offensichtlich.

Gibt es jenseits der dilemmatischen Alternativen von einem Anspruch auf absolute Wahrheit und dem „Gespenst des Relativismus oder des Nihilismus“[143] eine philosophisch verantwortete Position? Zu befürchten steht, daß ohne eine solche das Feld einer Dialektik der Fundamentalismen überlassen bleiben müßte, zwischen denen es ebensowenig eine vernünftige Vermittlung geben würde wie zwischen ihnen und ihrem gemeinsamen Feind universaler Relativierung und globaler Nivellierung. Die praktisch-politischen Folgen dieses geistigen Szenariums scheinen sich mit Al Kaida und vielen kleineren Organisationen von analogem Geist bereits abzuzeichnen.

Religionen sind schließlich nicht abstrakt nebeneinander vergleichbare Lehrsysteme, sondern geschichtliche und inkulturierte Phänomene, und eine Verdrängung der hieraus sich ergebenden Probleme wird nicht verhindern, daß sie den faktischen Dialog belasten, verzerren oder teilweise verunmöglichen. Die Gefahr besteht, daß dann in einer Enttäuschung das reale Friedenspotential der Religionen ungenutzt bleibt.

Nur wenn es – gegen Lévinas z.B. – ein Verstehenwollen und Verstehen des Anderen gibt, das diesen sein läßt, zu sich selbst frei gibt, also eine dritte hermeneutische Möglichkeit zu der dilemmatischen Alternative „Erkenntnis als Einverleiben, Beherrschen, Kolonialisieren – oder Verzicht auf den Versuch, zu verstehen“, hat es überhaupt einen Sinn, sich anderen Religionen und fremden Kulturen zuzuwenden, in der Absicht, damit ein friedliches Zusammenleben zu fördern. Sonst bliebe allein der verzweifelte und wenig aussichtsreiche Versuch, interreligiöse und interkulturelle Kontakte zu minimieren, die Welt in Einflußsphären von Zivilisationen ähnlich Huntington aufzuteilen und kulturelle Kommunitäten voneinander zu isolieren. Das Prinzip *cuius regio, eius religio* hätte in eigenartiger Weise global gesiegt.

---

[142] Vgl. die lateinamerikanische Philosophie der Befreiung, etwa von ENRIQUE DUSSEL (Etica de la liberación).

[143] So GRONDIN (Einführung 24 und 196–198) mit GADAMER.

2.
Zu Textbasis und Diskussionskontext

Die wichtigste Schrift, in der sich Cusanus dem Problem religiöser Pluralität ausdrücklich stellt, ist sein fiktiver Dialog über den Frieden im Glauben. Dessen Auslegung ist schwierig, da es sich dabei um keinen argumentativen Text im heutigen Sinn handelt, sondern um eine Vision, die in weiten Teilen apologetisch oder missionarisch anmutet, und weil er eine Fülle von Andeutungen und Voraussetzungen enthält, die nur im Licht anderer Werke oder Theorien des Nikolaus und im Licht spezifischer Fragestellungen nicht überlesen werden. Deswegen sind zuerst die wichtigsten Formulierungen genau zu lesen, im Rahmen einer Nachzeichnung des Gedankengangs in groben Zügen, um die Anknüpfungspunkte für weiterführende Fragen und weitergreifende Themen (Kap. 2.2.) zu markieren. Zusammenfassungen des Inhalts finden sich in den meisten Büchern und manchen Einzelbeiträgen der einschlägigen Sekundärliteratur[1]. Diese wird in Kap. 2.3. zur Klärung des Forschungskontextes eigens referiert.

2.1. Ziele und Argumentationswege in *De pace fidei*

Der Text wird immer als *„De pace fidei"* zitiert. Dieser übliche Titel ist der wichtigste, aber nicht der einzige: Manche Handschriften nennen andere, wovon drei die Aufmerksamkeit erregen und Hinweise zum engen Zusammenhang von Frieden und Konkordanz bei Cusanus wie auch zum Religionsbegriff geben können:

Die Handschrift T stammt aus dem Tegernseer Benediktinerkloster, mit welchem Nikolaus in reger Verbindung stand, für das er DVD verfaßte, und wo er in Bernhard von Waging einen Vertreter seiner Ideen fand. Sie enthält im Titel die Formulierung *Dialogus de unitate fidei et sanctarum diversitate in unum reducenda.* Der offenkundige Fehler mag den Eindruck geringer Verläßlichkeit hervorrufen, wogegen aber spricht, daß der Autor selbst die Schrift im November oder Dezember 1453 dorthin schickte und sie bereits am 14.1.1454 abgeschrieben wurde. Die Herausgeber meinen, T ginge auf den vom Autor selbst verbesserten Originaltext zurück (h VII; XXIV f.). Der Titel „Dialog über die Einheit des Glaubens" erscheint als sehr treffend und gibt noch dazu den Weg zur Einheit durch „Rückführung" der Vielheit auf Eines an.

Die Handschrift F ist aus dem Chiemseer Kloster der Regularkanoniker

[1] Leicht zugänglich sind: HEINEMANN (Einheit) 52–67; EULER (Unitas) 161–166; SEUBERT (Nicolaus Cusanus interkulturell) 57–73; FLASCH (NvK) 336–340, 345–350, 352–357, 362–374, der dazwischen immer seine Fragen an den Text stellt und hilfreiches weiteres Material in die Diskussion einbezieht.

und wurde kurz nach 1468 geschrieben; dort heißt DPF *De concordia religionum*: „Über die Eintracht der Religionen". Interessanterweise wird ein modern anmutender Religionsbegriff verwendet, der dogmatisch und soziologisch verfaßte Religionsgemeinschaften meinen könnte, jedoch nicht muß, denn auch die klassische Bedeutung von „Weisen der Gottesverehrung" ist möglich.

D von 1463 aus dem Nürnberger Dominikanerkloster setzt an den Anfang *Incipit dyalogus eiusdem de pace et concordia unice fidei*[2]. Das ist im obigen Sinne (wie in T) treffend und deutet zudem eine Unterscheidung von Ziel des Friedens und dem Weg dorthin (Eintracht in einem Glauben) an.

Unter den deutschen Übersetzungen dominieren „Über den Frieden im Glauben" (Mohler) und „Der Friede im Glauben" (so Haubst und g III). Damit wird gegen Toleranzkonzepte der Aufklärung abgegrenzt, insoweit sie Frieden durch Ausschluß von Glaubensüberzeugungen aus dem Bereich des rational Erklärbaren und sozialethisch Regelbaren anstreben: Es geht Nikolaus nicht um eine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Andererseits finden sich die Titel „Vom Frieden zwischen den Religionen" (Berger/Nord), was eine Interpretation ist, die den heutigen Religionsbegriff voraussetzt (und die Aktualität des Themas), nicht den cusanischen von der *una religio*; sowie schlicht „Die Toleranz" (Steger), was eine weitgehende Interpretation impliziert.

Cusanus macht im ersten Satz den Anlaß für die Abfassung klar, den ihm die Kunde von der grausamen Eroberung Konstantinopels durch die Truppen Mehmets II. gab[3]. Ein davon zutiefst betroffener Gläubiger betete intensiv um eine Milderung der Verfolgungen, welche wegen der Religionsverschiedenheiten im Ritus ungewöhnlich wüteten. Nach einigen Tagen der Betrachtung wurde dem Betroffenen eine Schau zuteil, aus der er seine Idee gewann (*visio, ex qua elicuit*: h VII p. 3 Z. 9f.). Damit behauptet Nikolaus nicht, sein fiktiver Dialog selbst sei ihm visionär geoffenbart worden, sondern bezeichnet diesen als seine eigene Folgerung aus jener Vision. Da er aber im weiteren Verlauf doch die Vision selbst beschreibt, könnte die soeben eingeführte Differenz eine reine literarische Vorsichtsmaßnahme sein. Jedenfalls stellt sich die Frage nach dem visionären oder auch utopischen Charakter der Schrift, deren Inhalt kurz darauf als eine „Entrückung" und

---

[2] Ein klassischer Fehler, den Cusanus anderwärts in ähnlicher Weise machte, steckt hinter *dyalogus*, was nicht vom griechischen Wort für zwei abzuleiten ist, sondern von *dia-legein*. Darum ist der *Trialogus (de possest)* etymologisch ebenso irrtümlich. Die *praefatio editorum* nennt zu D auch den Titel *De concordantia religionum* (h VII p. XVII).

[3] Näheres hierzu unten in Kap. 3.2.

„Ekstase“ bezeichnet wird[4], und nach dem möglichen Verhältnis zu praktischen und praktikablen Vorschlägen zur Friedenssicherung. Denn durch eine Versammlung weniger Weiser, die sich mit den Verschiedenheiten religiöser Observanzen in der Welt auskennen, soll eine interreligiöse Konkordanz gefunden und dadurch ein dauernder und wahrer Religionsfrieden konstituiert werden, um die im weiteren Verlauf noch näher beschriebenen Folgen religiös motivierter Gewalt einzudämmen[5]. So werden von Anfang an zwei Ziele miteinander verknüpft; der Friede soll nicht durch Abgrenzungen, Institutionen und Verträge, sondern durch eine anspruchsvolle inhaltliche Einigung bewirkt werden.

Die Vision beginnt mit einer Versammlung im Himmel (DPF 1–3), in der die Klagen der Menschen über ihre Leiden vor den Allmächtigen gebracht und verschiedene Ursachen dafür zusammengetragen werden, welche eine nähere Analyse (im Zusammenhang mit den anthropologischen Thesen in DPF 2 n. 7; siehe unten) erfordern. Der Anführer der Himmlischen (wohl ein Erzengel) bittet Gott, der grundsätzlichen menschlichen Schwäche in der Wahrheits- und Gotteserkenntnis zu Hilfe zu kommen durch eine Offenbarung[6]. Gott solle sein Gesicht zeigen, was nicht nur (hier implizit) einen Religionsfrieden, sondern universales Heil zur Folge hätte (*et salvi erunt omnes populi*: p. 7 Z. 6). Erst an zweiter Stelle steht hier die befriedende Folge göttlichen Sichzeigens: *cessabit gladius et odii livor, et quaeque mala; et cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate*[7]. Das ist – nach der Konkordanzformel von n. 1 – die zentrale Zielformulierung. Im Kontext fallen fünf Implikationen auf:

1. Religiöse Einheit erscheint als Folge einer (neuerlichen?) unübersehbaren göttlichen Selbstoffenbarung, ist nicht Menschenwerk (*cognoscent* im Futur). Entsprechend wird darum gebetet[8], wenngleich sie durch bessere Erkenntnis vermittelt ist. Der Ansatzpunkt liegt auf der theoretischen Ebene, nicht auf einer praktischen.
2. Ich sehe in der Formulierung vom Neid[9] die Angst vor einem Identitäts-

---

[4] *Raptus … ad quandam intellectualem altitudinem* (h VII p. 4 Z. 8); in Kap. 3 sind die herbeizitierten *viri graviores mundi huius quasi in extasim rapti* (h VII p. 10 Z. 10).

[5] *facilem quandam concordantiam reperiri, ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci medio constitui* (DPF 1 n. 1: h VII p. 4 Z. 3f.).

[6] *Tu autem, omnipotens Deus, potes te qui omni menti invisibilis es, modo quo capi queas, cui vis visibilem ostendere.* (h VII p. 7 Z. 2–4).

[7] p. 7 Z. 9–11.

[8] Vgl. DVD 7 (n. 25 Z. 4f.): *Nemo igitur te capiet nisi tu te dones ei.*

[9] *livor* wörtlich: Quetschung, was eine Einengung, Bedrängung voraussetzt; bei BERGER/NORD (37) „haßerfüllter Neid“.

verlust angedeutet. Neid bedeutet, daß das Eigene als nicht ausreichend oder befriedigend wahrgenommen wird im Vergleich mit dem, was ein anderer hat oder kann, impliziert also eine Verunsicherung in bezug auf den eigenen Stand, in diesem Fall auf die eigene Relation zu Gott[10]. Insofern hierin der Verdacht wirkt, die fremde Art der Gottesverehrung hätte eine Wahrheit oder Heilschance, die im Eigenen nicht gegeben ist, wird einsichtig, wieso die Erkenntnis grundsätzlicher Unangemessenheit aller religiösen Vorstellungen dem abhelfen kann.

3. Im nächsten Satz wird eine Abschaffung der *differentia rituum* nicht nur als unmöglich, vielmehr auch als gar nicht sinnvoll bezeichnet. Der Neid des Hasses wird kontrastiert mit einer fruchtbaren und darum begrüßenswerten Ritenkonkurrenz (*diversitas sit devotionis adauctio*; p. 7 Z. 12), also mit einem friedlichen und freundlichen Wettbewerb in der Gottesverehrung. Der Unterschied zwischen beidem besteht in der Erkenntnis, „auf welche Weise es nur eine einzige *religio* in der Vielfalt der Riten gibt." Die Affekte in bezug auf andere Religionen mit ihren Wahrheitsansprüchen sind auch kognitiv bedingt. Mangelnde Erkenntnis führt dazu, daß die fremde Gottesverehrung als Gefahr wahrgenommen wird.

4. Es fällt auf, daß die Folge einer endgültigen Offenbarung nicht das Verschwinden jeglicher Ritendifferenz wäre, sondern „nur" die Veränderung von deren ausgrenzendem Charakter. Das spricht gegen eine eschatologische Interpretation der Religionseinheit und situiert diese fest in der Welt der Veränderbarkeit und Vielfalt, wo Menschen unter verschiedenen Lebensbedingungen auf je ihre Weise versuchen, in ihrer Praxis die Antwort auf das Sichzeigen Gottes zu geben. (Das schließt nicht aus, daß in DPF anderswo auch eschatologische Motive wirken.) Ritenpluralität kann auch ein positives Stimulans sein unter der Voraussetzung, daß die tiefere Einheit der Gottesverehrung erkannt und – wie ich betonen möchte – wechselseitig anerkannt wird.

5. Die Quelle für den Zielsatz der Schrift bildet ein Dialog zwischen einem Juden aus Medina und Mohammed, die *Lex sive doctrina Mahumeti*. In seinem Exemplar[11] las Cusanus: *Quid ergo dicis de prophetis qui te praecesserunt?* Darauf wird dem Propheten die Antwort in den Mund gelegt, welche Nikolaus beeindruckte: *Lex quidem sive fides omnium una; sed ritus*

---

[10] Im Zusatz zu CTh n. 12 (Cod. Bruxellensis 11.479–84, siehe h X/2a *praef.* p. XIII f.), im selben Herbst wie DPF verfaßt, folgert Cusanus aus der Erkenntnis, daß Gott jeden Einzelnen ungeteilt anblickt und *totaliter diligat* eine befriedende Heilssicherheit: *non invidet* (h X/2a p. 72 Z. 35–38).

[11] Cod.Cus. 108 fol. 25^{r}–30^{v}. Die Herausgeber von DPF schreiben zu diesem den Koran enthaltenden Codex, den Nikolaus schon beim Basler Konzil besaß und den er 1437 für Johannes von Segovia kopieren ließ: *Nicolaus codicem diligentissime perlegit, multis adnotationibus instruxit, in conscribendo De pace fidei adhibuit.* (h VII p. XXXIX)

diversorum nimirum diversi. Er faßte dies am Rand in der Kurzformel: *fides una, ritus diversus*[12]. „Here it was the Islamic connection which gave Cusanus the key to his philosophy of religion and his solution to the intractable dilemmas of interreligious strife.“[13] CA I,3 referiert dies unter den islamischen Ansichten: Gott habe zu allen Völkern Propheten gesandt und das Heil durch den einen Glauben werde durch Verschiedenheiten der Vorschriften nicht behindert[14].

Der letzte Satz in der Rede des Engels vor seinem abschließenden Anrufen der göttlichen Barmherzigkeit und Milde drückt noch einmal das Ziel aus, zu dem die bleibende und fruchtbare Ritenpluralität doch jedenfalls kommen soll: *saltem ut sicut tu unus es, una sit religio et unus latriae cultus* (p.7 Z. 14f.).

Wenn man *cultus* hier als konkrete Gestalt der Religionsausübung versteht, entsteht ein Widerspruch zur positiven Würdigung der Ritenvielfalt im Satz zuvor. Die einheitliche Pflege der Gottesverehrung scheint hier also auf Seiten der *religio* und nicht auf Seiten der diversen kulturell bedingten und gewachsenen Formen zu sein. Das wird bestärkt durch eine parallele Formulierung in Kap. 6, wo *omnis latriae cultus* des einen Gottes kontrastiert wird mit der *veneratio* einer Vielfalt von Heiligen[15]: Ein relativierter Polytheismus, der sich der Abkünftigkeit seiner Idole vom einen absoluten Gott bewußt wird, widerspreche nicht der Religionseinheit, „solange dem einen einzigen Gott die ganze Pflege des Gottesdienstes gegeben werde“. Die übergeordnete und zentrale Beziehung der *religio* auf das Absolute bedarf demnach einer eigenen Pflege, es genügt nicht, daß sie nur implizit in verschiedenen Gebräuchen und Frömmigkeitsübungen auf der Ebene der *pluralitas rituum* vonstatten geht. So wäre die *una religio* ja nur eine Abstraktion, eine von außen herangebrachte Interpretation dessen, was in allen religiösen Traditionen angeblich eigentlich gemeint sei und geschehe. Cusanus will aber offenbar, daß die Einheit aller Gottesbeziehung auf den einzigen und wahren Gott nicht allein intellektuell gewußt wird, sondern auch in Form eines *cultus* einen expliziten Zielpunkt und Maßstab aller anderen Riten bildet.

Im zweiten Kapitel antwortet Gott und rechtfertigt sich geradezu: Er habe die Menschen mit Freiheit begabt, ihnen als Hilfen diverse Propheten ge-

---

[12] Cod.Cus. 108 fol. 25va.

[13] BIECHLER: Face 197.

[14] *si varietas legum vel rituum in identitate fidei in variis gentibus per dei nuntios praecepta reperiatur* (h VIII n. 27 Z. 9f.).

[15] h VII p. 17 Z. 17f.

sandt[16] und schließlich sogar sein *verbum*. Dieses brachte und bezeugte folgende Erleuchtung: daß der Mensch zum ewigen Leben fähig sei, daß dies das letzte Streben seines inneren Menschen sei, die allein ersehnte Wahrheit, des Geistes ewige Nahrung, und daß seine Existenz als Sinnen- und Lebewesen zu verachten sei zugunsten des inneren Lebens[17]. Schließlich wird jene *veritas, quae solum appetitur* (p. 9 Z. 5) mit dem *verbum* selbst identifiziert als der Einfaltung, *complicatio* von allem und dem Prinzip der Ausfaltung von allem. Damit spielt Nikolaus auf seine spezielle Ontologie an, um das Verhältnis von Gott und Welt auszudrücken, wobei diese an keiner Stelle von DPF erläutert wird und dem Leser aus DDI oder anderen Werken bekannt sein muß.

Diese Kurzfassung einer Christologie, mit allerhöchster Autorität vorgebracht, scheint dem Dialog einen Rahmen vorzugeben, der nicht nur christlich, sondern noch spezieller cusanisch ist. Ist von daher anzunehmen, der ganze Dialog der Weisen sei nur eine Propagandaveranstaltung? Wer meint, Nikolaus hätte seine Schrift ohne solche Vorgaben gestalten sollen, müßte angeben, unter welchen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen er es gekonnt hätte.

Jedenfalls sei dem Menschen nun die Möglichkeit eröffnet und christologisch vermittelt, sich in seiner menschlichen Natur mit allem zu vereinen. Was, so fügt Gott hinzu, hätte er denn sonst noch tun können?

Doch gibt es trotz der Verweigerung einer erneuten Offenbarung einen Lösungsweg, der ab dem dritten Kapitel vorgestellt wird: Aus allen Völkern und Sprachen je einen erfahrenen und bedeutenden Mann vor das Wort zu bringen, um das Problem der Religionspluralität einvernehmlich zu bewältigen. Die Weisen, denen die Teilnahme am göttlichen Konzil wieder durch eine Art Ekstase zuteil wird, erscheinen dann vor dem *verbum* und nicht vor dem obersten König selbst. Vom Aufbau des Dialogs her könnte das als eine Verletzung des Neutralitätsgebotes erscheinen, weil die christologische Vermittlung bereits strukturell vorgegeben ist. Andererseits wird dadurch die von der Tradition der negativen Theologie betonte Unzugänglichkeit des absoluten Ursprungs illustriert.

Zu bemerken ist, daß Cusanus keine offiziellen Vertreter verschiedener

---

[16] So schon in DPF 1 n. 4: h VII p. 5 Z. 18f.

[17] *testimonium veritati illi, scilicet hominem capacem esse aeternae vitae propter quam assequendam animalis et sensibilis vita pro nihilo habenda sit, quodque ipsa aeterna vita non sit nisi interioris hominis ultimum desiderium, scilicet veritas quae solum appetitur et, uti aeterna est, aeternaliter pascit intellectum.* (p. 9 Z. 1–6) Hinter diesem Gegensatz zwischen fruchtlosem sinnlichem Leben und Innerlichkeit steht das berühmte Wort: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas.* (AUGUSTINUS: *De vera religione* 39)

Religionen, sondern gewissermaßen Religionsphilosophen auftreten läßt[18], deren Aufgabe ist, alle Religionsverschiedenheit durch einen gemeinsamen Konsens aller Menschen einmütig in eine einzige (Religion) zurückzuführen, die in Zukunft unverletzlich sein solle: *omnem religionum diversitatem communi omnium hominum consensu in unicam concorditer reduci amplius inviolabilem* (h VII p. 10 Z. 17–19). Das ist nach n. 1 und 8 die dritte Formulierung des Ziels des Konzils. Dabei wird zum ersten Mal das Konsensprinzip aufgestellt und mit *concorditer* betont.

Zur Unterstützung bei ihrer Aufgabe gibt Gott den Konzilsteilnehmern Verwaltungsengel oder dienende Geister zur Seite[19] und bestimmt als bestgeeigneten Konzilsort Jerusalem.

In den Kapitel 4 bis 19 werden dann die Verhandlungen des Weisenrats in Form von Dialogen je eines Wortführers mit je einem Fragensteller geschildert. Die Struktur dieses Diskurses und sein Inhalt haben vielfache Kritik hervorgerufen: Die Wortführer sind das göttliche *verbum* selbst, dann die Apostel Petrus und Paulus. Ihre Gesprächspartner zeigen kaum ein eigenes Profil, stellen im wesentlichen Fragen und formulieren Bedenken, und werden alle rasch von den Inhalten der *una religio* überzeugt, die mit den Kerngehalten der christlichen Dogmatik übereinstimmen. In den Kapiteln 4–7 wird der Monotheismus behandelt, in 7–10 die Trinität, in 10–13 die Inkarnation und Auferstehungshoffnung, in Kap. 14 die irdische Existenz Christi, in Kap. 15 das rechte Verständnis der Glückseligkeit, in 16–19 die Themen Glaube, Riten und Moral.

Im Folgenden werden die Argumente nicht im Detail wiedergegeben, sondern nur solche Stellen angesprochen, die für die Interpretation des Ganzen bedeutsam und Grundlage für die weitere Untersuchung sind.

Nikolaus betont mit den Worten des Griechen die psychologische Schwierigkeit einer religiösen Reformation: „Denn einen anderen Glauben als den, welchen jedwede Nation bislang sogar mit ihrem Blut verteidigt hat, wird sie schwerlich durch unsere Überredung annehmen“[20]. Leiden für eine Überzeugung schafft demnach eine Identifikation oder sogar Überidentifikation, welche als emotionale Bindung stärker sein kann als die Wirkung von Argumentationen. Doch das *verbum* beruhigt und korrigiert mit höchster Autorität das Mißverständnis, man bräuchte zur Befriedung der Menschheit einen

---

[18] Auch PELIKAN meint, „the several participants in the dialogue are … what may perhaps be called philosophical theologians“ (Negative Theology 72). In DPF 5 n. 15 werden die Versammelten ausdrücklich als *variarum sectarum philosophi* angesprochen (h VII p. 14 Z. 24).

[19] *assistentes ex sua curia administratorios angelos* (p. 10 Z. 20f.).

[20] DPF 4 n. 10: h VII p. 11 Z. 9f.

neuen, uniformen Glauben: *Non aliam fidem, sed eandem unicam undique praesupponi reperietis* (Z. 11f.). Dieser zentrale und programmatische Satz hebt die zu suchende (und von den Weisen auffindbare) Glaubenseinheit auf eine Metaebene der Voraussetzung. Die Einheit ist nicht zu konstruieren, sondern als bereits implizierte zu rekonstruieren, die Aufgabe ist hermeneutisch. „Ihr werdet finden" heißt, sie ist schon da – insofern wird dem Griechen recht gegeben, der zuvor gemeint hatte, nur Gott könne die Einheit bewirken, aber die menschliche Gabe und Aufgabe ist, sie zu entbergen.

In Bezug auf den psychologischen Einwand heißt das: Den Völkern (als geschichtlich geformten religiös-kulturellen Gemeinschaften) wird nicht abverlangt, ihre gewachsenen affektiven Identifikationen zu ersetzen (was ja auf derselben Ebene nicht möglich wäre, da auch eine neue religiöse Identität, eben um Identität zu sein, über lange Zeit hin wachsen müßte), sondern sie müssen auf eine noch näher zu bestimmende Weise an der hermeneutischen Arbeit der Weisen teilnehmen, um so das, was ihnen heilig ist, neu zu deuten. Diese vier Zeilen enthalten einen Schlüssel zum Verständnis des cusanischen Friedensprojekts.

Dann beginnt die Argumentation des Wortes mit einer für das Denken des Nikolaus typischen Figur, nämlich der Explikation des Vorausgesetzten, die zuerst auf die Analyse der *philosophia* und der darin implizierten Weisheit angewandt wird (n. 10–16). In DPF 5 n. 13 taucht *expressis verbis* die Figur auf, daß Verschiedenheit in der Redeweise dennoch eine Selbigkeit des Gemeinten bedeuten könne: *Licet appareat diversitas in dictione, est tamen idem in sententia* (p. 13 Z. 20f.).

Den Grund für seinen Glauben an die Möglichkeit einer interreligiösen Konkordanz legt Cusanus dem Araber in den Mund: *Puto verissime omnes homines natura appetere sapientiam, cum sapientia sit vita intellectus, qui alio cibo quam veritate et verbo vitae seu pane suo intellectuali, qui sapientia est, in vita sua conservari nequit. Sicut enim omne existens appetit omne id sine quo existere non potest, ita intellectualis vita sapientiam.* (n. 16: p. 15 Z. 7–11)

Die anthropologische Annahme ist, daß zum Wesen, zur Bestimmung des Menschen an sich der Intellekt gehöre, der von Natur (also nicht durch eine Gnade im Gegensatz zu seiner Natur) nach seiner spezifischen Nahrung strebt, die ihm lebensnotwendig ist. Dieser Rekurs auf das Streben scheint sehr bedeutsam zu sein: Nikolaus bemüht sich, transzendentaltheologisch gesprochen, die implizite allgemeine *religio* in einem Existenzial zu verankern.

Er möchte in ein und derselben argumentativen Bewegung sowohl die Einheit des Gottesbegriffs wie dessen universale Implikation in der Plurali-

tät der Wege oder Formen erweisen. Ein richtig verstandener Monotheismus kann demnach nicht exklusiv sein, ohne dem Begriff der Einheit zu widersprechen. Von daher stellt sich die Frage nach den diese Argumentation tragenden Konzepten von Einheit und Vielheit auf metaphysischer Ebene.

Cusanus ist sich eines universalen religionsphilosophischen Konsenses aller Philosophen sicher, wozu er sich auf Cicero und Abaelard stützt[21]. In n. 17 manifestiert sich das aufklärerische Anliegen, daß auch der Polytheismus verstanden werden muß, wenn er nicht bloße Dummheit (*stolida*: p. 16 Z. 14) sein soll. Hierzu ist dem Diktat der *ratio* zu folgen und auf das Präsupponierte zu achten[22]. Dem Verstand wird eine wichtige Funktion für die Schlüssigkeit des religiösen Bekenntnisses und Kultes zugemessen. Dieser ist offenbar gemachte Religiosität (*religio manifesta*).

Die *cultura deorum* (p. 17 Z. 5f.) wird von ihrer Funktion her näher charakterisiert, gewissermaßen religionssoziologisch: Sie vermittelt dem Volk eine Sicherheit, Unterstützung zu erlangen (Z. 7f.). Cusanus wertet die Idole des Polytheismus also soweit als möglich sprachlich auf und hütet sich hier, von Götzen zu sprechen. Im Dialog mit dem Inder wird die Verehrung mehrerer Götter toleriert, soweit diese als Partizipationen des einen wahren Gottes im Sinne einer Heiligenverehrung verstanden werden. Bemerkenswert ist das große Vertrauen in einen geschichtlichen Fortschritt religiöser Erkenntnis, welches in diesem Zusammenhang zutage tritt[23].

Dabei geht es aber um mehr als eine Toleranz in dem Sinne, daß den unverstandenen Manifestationen der fremden Religionen ein Daseinsrecht zugestanden wird, auch um mehr als das – durchaus angedeutete – Verstehen der Bedeutungen, welche bestimmte religiöse Vollzüge für die Lebensbewältigung der Menschen haben, vielmehr wird eine gemeinsame Basis im Konsens über die transzendentalen Voraussetzungen jener Praktiken und Vorstellungen, d.h. über die Notwendigkeit eines schöpfungstheologischen Monotheismus für nötig erachtet. Jenes Fundament zu erarbeiten, scheint die Aufgabe der Religionsphilosophen zu sein.

Doch bietet der trinitarische Gottesbegriff der Christen reichlichen Anlaß zu Mißverständnissen, was die Dialogteilnehmer in n. 21–27 beschäftigt. Diese Passagen enthalten eine Kurzform der cusanischen Trinitätsphilosophie mit-

---

[21] Vgl. DDI I,25 mit Anmerkung: h I p. 53. Siehe näher *adnotationes* 9–11 (zu den Quellen bei Proklos, Pseudo-Dionysios u.a.) in h VII p. 71f.

[22] *Si igitur omnes qui plures deos venerantur respexerint ad id quod praesupponunt, scilicet ad deitatem quae est causa omnium, et illam uti ratio ipsa dictat in religionem manifestam assumpserint, sicut ipsam implicite colunt in omnibus quos deos nominant, lis est dissoluta.* (n. 18: p. 16 Z. 23 – p. 17 Z. 4)

[23] Siehe DPF 7 n. 20: h VII p. 19 Z. 5–19; vgl. *adnotatio* 13 p. 73f.

hilfe der Begriffe *aeternitas / unitas – aequalitas – connexio*, wobei seine Relativierung der christlichen Bezeichnungen Vater, Sohn und Geist vor dem Hintergrund der negativen Theologie hervorsticht[24]. In keinem Fall wird auf religionsgeschichtliche Dokumente oder Autoritäten rekurriert. Nikolaus läßt das *verbum* selbst erklären: „Manche nennen die Einheit Vater, die Gleichheit Sohn und die Verknüpfung Heiligen Geist" – mit Begriffen, die schon passen, aber in einem Nebensatz als „nicht eigentlich" relativiert werden[25]. Es erläutert die trinitarische Struktur als Grundprinzip des Universums im Zusammenhang mit einem kreativen Seinsbegriff der Fruchtbarkeit (*fecunditas*[26]), wobei die Dreiheit in der Einheit von *mens, sapientia, amor* eine besondere Rolle spielt. Deutet sich hierin, über das augustinische Vorbild des Ternars in *De Trinitate* hinaus, die humanistische Neuinterpretation der Gottebenbildlichkeit des Menschen durch seine Kreativität an? Der Unterschied zum *esse fecundum* eines jeden Seienden wird durch Unterscheidung der *similitudo propinqua* von einer *similitudo distans* (vgl. p. 25 Z. 15f.) oder *ymago* (Z. 14) angedeutet. Jedes Geschöpf hat also nicht nur das Sein, sondern auch ein auf seine Weise dreifaches Fruchtbarsein (*esse fecundum suo modo trinum*, Z. 17f.) von Gott. Das wird wiederum nicht als Glaubenssatz verkündet, sondern als notwendige Bedingung des Bestehens der Welt und der Vollendetheit jedes Seinden behauptet.

Cusanus ist von der Plausibilität seiner philosophischen *manuductio ad trinitatem* in einer heute leicht als naiv erscheinenden Weise überzeugt, läßt er doch gerade hier erstmalig den Juden zu Wort kommen, der die „über alles gepriesene Dreifaltigkeit" lobt, die er für so gut erklärt hält, daß nie-

---

[24] *Deus, ut creator, est trinus et unus; ut infinitus, nec trinus nec unus nec quicquam eorum quae dici possunt. Nam nomina quae Deo attribuuntur, sumuntur a creaturis, cum ipse sit in se ineffabilis et super omne quod nominari aut dici posset* (n. 21 p. 20 Z. 9–12). Vgl. außerdem die erste Problematisierung der Namengebung Gottes oben n. 5, in DDI I,24 und 26, sowie *sermo* XXII *Dies sanctificatus* n. 22 (h XVI p. 346) und ADI (h II p. 32 Z. 24ff.).

In CA II,1 wird zunächst gemäß der *theologia mystica* Gott als unaussprechlich, im folgenden Kap. gemäß der affirmativen Theologie als einer und dreifaltiger Schöpfer expliziert, wobei auch die Quelle bei Dionysios Pseudo-Areopagita namentlich erwähnt wird.

Weitere Quellen sind AUGUSTINUS: *De doctrina chr*. I,5: *In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto aequalitatis unitatisque concordantia* (PL 34,21). Vgl. SCOTUS ERIUGENA: *De div. nat.* II,35 (PL 122, 615B); GREGOR von Nazianz: *Or*. 29,2 (PG 36, 75B); ALANUS DE INSULIS: *Theol. reg*. 4 (PL 210, 652B). Vgl. NIKOLAUS HÄRING: Die Erschaffung der Welt und ihr Schöpfer nach Thierry von Chartres und Clarenbaldus von Arras; in: BEIERWALTES (Hg.): Platonismus im Mittelalter; 161–267; bes. 191–208.

[25] *Nominant aliqui unitatem Patrem, aequalitatem Filium, et nexum Spiritum Sanctum; quia illi termini etsi non sint proprii, tamen convenienter significant trinitatem* (n. 24 p. 25 Z. 1–3).

[26] p. 25 Z. 14 u.ö.; zu *fecunditas* vgl. den bei EULER abgedruckten Text des Cusanus *Adnotatio de essentia amoris* (Unitas 260/40).

mand sie leugnen könne[27]. In seinem Brief an Johannes von Segovia beruft er sich auf eigene Erfahrung: *Expertus sum tam apud Iudaeos quam ipsos Teucros*[28] *non esse difficile persuadere trinitatem in unitate substantiae*[29]. Dieser private Brief ist als Quelle zur Erkenntnis der tatsächlichen Überzeugung und Einschätzung des Nikolaus sehr hilfreich, da er hier einen Austausch mit einem (in dieser Sache) Gleichgesinnten pflegt ohne mögliche publizistische oder propagandistische Hintergedanken.

Die Überzeugung der Muslime kommt in n. 26 mithilfe einer christlichen Hermeneutik einschlägiger Koranstellen[30] zum Abschluß. Cusanus nimmt hier – wie natürlich auch in der CA – in Anspruch, den Koran besser zu verstehen als seine islamischen Ausleger, allerdings nicht weil er über eine höhere Offenbarung verfügt, sondern weil seine Metaphysik besser ist[31]. Auf einer anderen Ebene liegt, daß seine Meinung, der Koran erkenne implizit die Trinität an, nach heutigen philologischen Erkenntnissen falsch ist[32]. Für seine mangelhaften Quellen ist er nicht zu kritisieren, offenbar bemühte er sich (z.B. bei seinem Aufenthalt in Konstantinopel), so viele Informationen wie möglich zu sammeln.

Doch ein ganz wichtiger Konfliktpunkt ist noch nicht aus der Welt geschafft, weil „einige behaupten", das Wort sei Fleisch geworden um der Erlösung aller willen[33]. Offensichtlich wird hier, so wie in n. 30 und 54

---

[27] *Optime explanata est superbenedicta trinitas, quae negari nequit.* (DPF 9 n. 25: p. 26 Z. 4f.)

[28] Der altertümliche Ausdruck wurde von Frühhumanisten gerne zur Bezeichnung der Türken ihrer Tage verwendet. Will Nikolaus andeuten, er habe in Konstantinopel interreligiöse Debatten geführt? So sieht es EULER (Unitas 153) in Zusammenhang mit s. I: h XVI, 8 n. 7 Z. 27–31.

[29] *Epistola ad Joannem* II: h VII p. 98 Z. 4f.

[30] *Adnot.* 19 p. 77f. zitiert die koranischen Stellen, deren Paraphrasen und Interpretationen, welche Cusanus verwendete. Dazu dessen Randnotiz zum Parmenides-Kommentar von Proklos, welche eine inhaltliche Konvergenz bei überwiegend sprachlicher Verschiedenheit sieht: *Dicunt Arabes ut in lege Machometi esse unum Deum et verbum eius et spiritum seu animam eius ... Videtur subtiliter consideranti in modo dicendi potius esse diversitatem inter Platonicos, Iudeos, Cristianos et Arabes.* (zitiert nach h VII p. 27 Anm.)

[31] Der Schlußsatz des Absatzes bekräftigt den wahren Kern der jüdischen und muslimischen Ablehnung der Dreifaltigkeit: So wie sie die christliche Lehre (miß-)verstanden, müsse sie tatsächlich abgelehnt werden – so aber wie ihre Wahrheit nun erklärt wurde, müsse sie von allen, und zwar mit Notwendigkeit, angenommen werden: *Modo autem quo negant Arabes et Iudaei trinitatem, certe ab omnibus negari debet; sed modo quo veritas trinitatis supra explicatur, ab omnibus de necessitate amplectetur.* (h VII p. 28 Z. 1–4)

[32] Vgl. HAGEMANN: Christentum 73f. und HEINEMANN 115f.

[33] *maxima restat contradictio in mundo, asserentibus quibusdam Verbum caro factum ob redemptionem omnium* (n. 28: p. 30 Z. 8–10).

(zum Thema der Eucharistie), der universale Anspruch des Christentums in seiner Spannung zu der faktischen Partikularität seiner Geltung und Annahme thematisiert[34]. Die Aufgabe, über die Inkarnation zu belehren oder aufzuklären, übergibt das *verbum* höflicherweise an Petrus, der bis einschließlich n. 54 Wortführer ist. Das Thema ist im Hinblick auf den Anlaß der Schrift in der Konfrontation mit dem Islam besonders bedeutsam und wird nicht zufällig im Zusammenhang mit der nestorianischen Christologie diskutiert – war Cusanus doch der traditionellen Meinung, die Lehre Mohammeds sei von nestorianischen Christen beeinflußt[35]. Er wählt aber jetzt einen neuen Weg der Argumentation, indem er die Muslime direkt anspricht (*vos omnes qui legem Arabum tenetis*; p. 32 Z. 2f.) und von ihrem Glaubensbekenntnis und Christusbild ausgeht. Bei der Diskussion mit der islamischen Meinung über Wesen und Funktion Christi wird ausgegangen von der Bezeichnung Jesu als *verbum Dei*, welche sich in der Koran-Übersetzung, die Nikolaus kannte, findet[36]. Was bedeutet dieser Wechsel von einer eher philosophisch-theologischen zu einer konkreter hermeneutischen Argumentation? Er fällt ja mit dem Wechsel der führenden Sprecherrolle vom *verbum* zum Apostelchef zusammen, womit sich die Perspektive ändert: Nun wird nicht mehr von einer Position über den eingeschränkten Standpunkten argumentiert, sondern die partikularen Traditionen diskutieren ihre divergierenden Interpretationen untereinander. Worauf DPF dann hinauslaufen wird, ist eine aufgeklärt christliche Deutung, welche die anderen korrigierend und erweiternd in sich einschließt.

Hauptargument für die universale[37] implizite Vorausgesetztheit eines gottmenschlichen Mittlers ist für Cusanus die allgemein menschliche Hoffnung

---

[34] Die Außenperspektive auf das Christentum an diesen Stellen wird dadurch ergänzt, daß der Perser auch nicht versäumt, auf dogmatische Differenzen innerhalb der Christenheit hinzuweisen: *Et si sint quidam inter nos qui Christiani vocentur, illi nobiscum concordant huius rei impossibilitatem scilicet quod infinitum sit finitum, et aeternum temporale.* (p. 31 Z. 13–15) Damit sind die chaldäisch-assyrischen Christen gemeint, die in der Tradition des Nestorius stehen. Von deren Existenz wußte Cusanus durch die Lektüre von *De consuetudinibus Orientalium* I, 38 des MARCO POLO, was zeigt, mit welch großem Interesse er solche Informationen sammelte und auswertete.

[35] Vgl. CA *prol.* 2 n. 11–14; zusammengefaßt bei EULER (Unitas) 175. Von Mohammed behauptet er: *conversus de idolatria mortuus est Christianus Nestorianus* (n. 11 Z. 7f.).

[36] *kalima:* Sure 4, 171 – siehe dazu historisch-kritisch HAGEMANN (Christentum) 73f. und ders. (Der Kur'an) 123ff. Auch im Brief an Johannes von Segovia schreibt Cusanus: *Sarraceni fatentur Christum verbum et filium Dei et ruholla, hoc est spiritum Dei* (h VII p. 98 Z. 16f.; vgl. CA I,20).

[37] Nikolaus betont die Universalität der erlösenden Mittlerschaft Christi sehr stark; in den n. 43 und 44 kommt der Begriff *omnes* je sechs Mal vor, in n. 45 sogar acht Mal.

auf ein Leben nach dem Tod (n. 42–45)[38]. Das Ziel seiner soteriologischen Argumentation ist, daß der Erlöser, der die ganze menschliche Natur (in seiner Auferstehung) mitgenommen habe in die Union mit der göttlichen, ausnahmslos allen die Auferstehung von den Toten ermöglichte, weil jeder einzelne Mensch an der einen *natura humana* partizipiert, ja nur durch sie Mensch ist: *Ob hoc ipse est salvator et mediator omnium in quo natura humana, quae est una et per quam omnes homines homines sunt, unitur divinae et immortali naturae, ut sic omnes homines eiusdem naturae assequantur resurrectionem a mortuis* (p. 40 Z. 19–22). Die Folgerung lautet, daß alle, die sich endgültiges Glück erhoffen, Christus voraussetzen[39]. Die Basis dieser manuduktorischen Argumentation bildet die anthropologische Prämisse eines allgemein menschlichen Glücksstrebens. Der Einschätzung des Petrus nach ersehnen und erwarten alle Menschen nichts anderes als ewiges Leben in ihrer menschlichen Natur. Daß diese sogar derjenigen des Engels vorgezogen wird, und durch diese religiöse Sanktionierung eines angenommenen natürlichen Selbstsein-strebens implizit eine besondere Würde erhält, entspricht der humanistischen Anthropologie[40].

Das Hauptproblem der ganzen Argumentation besteht im (raschen) Übergang von der Christusidee zum historischen Jesus, denn deren Identität kann nicht mehr mithilfe der Präsuppositionshermeneutik oder anderer Begründungsfiguren erwiesen werden: Hier ist Glaube gefordert, der mehr oder weniger plausibel sein, aber nicht durch Wissen ersetzt werden kann[41]. Deswegen führt Petrus auf den Einwand des Syrers, daß die Juden wohl einen Messias erwarten würden, aber dessen Gekommensein bestreiten[42], das eigenartig anmutende Mehrheitsargument an, daß *maior mundi pars venisse fatetur* (p. 43 Z. 2). Nikolaus erlaubt sich hier den illegitimen Schluß von einer faktischen (überdies empirisch falschen) Annahme auf die Wahrheit, die Geltung – vermutlich spielt seine in DCC entwickelte Konsenstheorie hierbei eine Rolle.

Der Grundgedanke ist, daß aus der Vorausgesetztheit eines erlösenden

---

[38] *Nonne paene omnis religio – Iudaeorum, Christianorum, Arabum et aliorum plurimorum hominum – tenet humanam mortalem naturam cuiuslibet hominis post mortem temporalem ad vitam perpetuam resurrecturam?* (h VII p. 40 Z. 4–7)

[39] *Christus est ergo qui praesupponitur per omnes qui sperant ultimam felicitatem se assecuturos.* (p. 40 Z. 22–24)

[40] *homo non vult esse nisi homo, non angelus aut alia natura* (p. 41 Z. 14f.); vgl. näher unten Kap. 4.1.

[41] Auch EULER spricht von „Konvenienz- bzw. Plausibilitätsargumenten" (Unitas 195) für die folgenden Argumentationsversuche, um die Geburt Christi aus der Jungfrau und seine Kreuzigung zum Inhalt der *una religio* zu machen.

[42] Notabene: Der Jude selbst ist erst einmal kurz in n. 25 zu Wort gekommen, während von den Juden bislang neun Mal die Rede war.

Mittlers dessen historische Wirklichkeit gefolgert wird, was aber als zusätzliche Prämissen hat: 1. Das *desiderium naturale* trügt nicht und wird nicht falsch interpretiert. 2. Es geht nicht ohne einen Mittler, es gibt keine alternative Erfüllungsmöglichkeit. 3. Jesus von Nazareth erfüllt diese Kriterien – und kein anderer.

In der Diskussion um die *beatitudo* oder *felicitas* (n. 50–53), d.h. besonders in der wohlwollenden Auslegung der koranischen Paradiesesvorstellungen wird die cusanische Hermeneutik einer fremden Tradition mithilfe seiner Methode der *pia interpretatio* am konkretesten vorgeführt[43]. Er unterstellt Mohammed schließlich eine taktische Absicht mit seinen Beschreibungen des Paradieses voller sinnlicher Genüsse: Das ungebildete Volk, welches das Geistige nicht schätzt, sollte die Verheißungen nicht gering achten, deswegen wollte der Koran ihm nicht anderes, Verborgeneres versprechen, sondern nur das, was ihm den Sinnen gemäß als beglückender erschien[44]. Die ganze Sorge des Koranverfassers, wohl die drängendste und religionspädagogisch wichtigste Aufgabe, sei gewesen, das Volk von der Götzenverehrung abzubringen[45]. Zu diesem Ziel habe er jene Verheißungen gegeben – dabei aber die höheren des Evangeliums nicht ausgeschlossen, was Petrus daraus folgert, daß das Evangelium allgemein gelobt wird im Koran. Bestätigt werde dies von den Einsichtigen und Weisen unter den Muslimen – ausdrücklich verweist Nikolaus auf Avicenna[46].

In ähnlicher Weise nimmt Petrus die Gesetzestreue der Juden als einen Beleg dafür, daß sie – entgegen ihrer heiligen Schrift – implizit doch ein ewiges Leben voraussetzen. Taktisch geschickt gelangt Cusanus von einer Würdigung der opferbereiten Gesetzestreue der Juden und von der Unterstellung stringenter Motive dabei zu einer Relativierung dieses Gesetzes selbst. Die frommen Juden seien in ihrem Handeln bereits über die explizite Grundlage ihres Glaubens hinausgewachsen – in Richtung des paulinischen Glaubensbegriffs, der im folgenden Kapitel 16 expliziert wird.

---

[43] Vgl. die integrative Auslegung koranischer Paradiesesvorstellungen in CA II, 18. Die folgende Argumentation adaptiert Cusanus von JOHANNES VON TORQUEMADA: *Defensorium fidei contra Iudeaos, hereticos et Sarracenos (dialogus IV)* – in weniger polemischem Sinne als dort. Einen Vergleich bietet HOPKINS: A Miscellany; 99–118.

[44] *Neque voluit rudi populo alia occultiora exprimere, sed tantum ea quae secundum sensum videntur feliciora, ne populus, qui non gustat ea quae spiritus sunt, parvifaceret promissa* (p. 49 Z. 8–11).

[45] *Unde tota cura illius maxime videtur fuisse, qui legem illam scripsit, avertere populum ab ydolatria* (n. 52: p. 49 Z. 13).

[46] *Adnot.* 33 p. 85 zitiert den Cusanus vorliegenden Text aus Avicennas *Metaphysik* X,3, der ihn zu einem Lob des arabischen Weisen auch in CA II,18 und in seinem Brief an Segovia veranlaßte (h VII p. 99 Z. 17).

Anlaß dafür bietet das Auftreten des Tartaren, dessen religiöse Zugehörigkeit nicht auf den ersten Blick ersichtlich ist[47]. Aus seinen erstaunlichen Infragestellungen der den Adressaten von DPF gewohnten und selbstverständlichen religiösen Lehre und Praxis wird allerdings seine Funktion im Dialog deutlich. Wie Berger/Nord richtig bemerken, fügt damit „der Cusaner eine Figur ein, die alle übrigen Religionen einschließlich des Christentums radikal von außen betrachtet." (125/80)

Er erinnert an die Praxis verschiedenster Riten, die teilweise lächerlich erscheinen und lenkt so das Gespräch auf die Ebene, wo offenkundig die größte Verschiedenheit herrscht – unabhängig davon, was die Weisen als theoretisch impliziert und notwendig vorausgesetzt herausgearbeitet haben mögen. Vielleicht um diesen Gegensatz zwischen Volk und Intellektuellen zu betonen, sagt er einleitend, die Tartaren seien *multi et simplices* (p. 50 Z. 15). Zudem würden sie den einen Gott „so viel wie möglich" verehren[48], sich zugleich wundern über die Vielfalt der Riten anderer, die doch denselben Gott verehrten: *unum Deum ut plurimum colentes, admirantur varietatem rituum aliorum etiam eundem cum ipsis Deum colentium* (p. 50 Z. 15–17). Damit wird die faktische rituelle Pluralität drastisch vor Augen gestellt, womit der Tartar noch einmal die Antithese gegen das ganze irenische Unternehmen stark macht, daß diese Verschiedenheit, solange sie besteht, weiterhin religiöse Verfolgung bewirken wird[49].

Die Antwort des Paulus über die Rechtfertigung im Glauben (n. 55–57), für welchen die Riten nur Zeichen seien, begründet die mögliche (letztlich aber nur geringfügige) Toleranz in Bezug darauf. Sie wird im Zusammenhang mit dem cusanischen Religionsbegriff (in Kap. 5.3.) analysiert.

Ab n. 58 stellt sich durch den beschleunigten, gerafften, teilweise nur skizzierten Gedankengang in der naheliegenden Frage nach der Heilsrelevanz der menschlichen Werke, also in Bezug auf eine Ethik, die naturrechtlich fundiert wird, und die Sakramente der Verdacht ein, daß der Autor entweder keine Zeit mehr zur detailreichen Ausarbeitung des Dialogs vor sich sah

---

[47] Die Diskussion zu einem Vortrag von A. SCHALL ergab, daß damit in Widerspiegelung der Religionsgeschichte Mongolen gemeint seien, die ursprünglich schamanisch, dann teilweise nestorianisch-christlich waren, im Hochmittelalter muslimisch wurden; siehe SCHALL (Die Sichtung) 91.

[48] Tatsächlich scheint die mongolische Religion eher synkretistisch gewesen zu sein, aber eine Schöpfergottheit ragte hervor. Dazu passen die Informationen, welche Cusanus vorlagen bezüglich eines *Deus principalis* (von RICOLDUS DE MONTE CRUCIS) und gleichzeitiger Verehrung von Ydola (IOANNES DE PLANO CARPINI; siehe *adnot.* 34 p. 86). Auch in der Predigt *In principio erat Verbum* zitiert er den obersten tartarischen Gottesnamen (mit einem Präfix, das offenbar die Notion der Einheit verstärkt): *tartarice ‚birtenger', id est ‚unus deus* (s. I n. 5 Z. 4f.).

[49] DPF n. 54: h VII p. 51 Z. 7–9.

oder daß ihm die ausführlich argumentierten Inhalte vorher wesentlich wichtiger waren als die folgenden konkreteren Fragen. Möglich ist natürlich auch, daß beides zutrifft.

Mit der Frage nach der Transsubstantiation wird noch einmal das Verhältnis von Glauben und Wissen angesprochen, indirekt auch das von Theologie und Philosophie. Mehr als Andeutungen sind hier nicht zu finden. Auffällig ist, daß *fides* mit der *mens* in eine enge Verbindung gebracht, diese also als weiter denn *ratio* und möglicherweise *intellectus* gefaßt wird. Es scheint einen Ausgriff des Geistes auch auf die Glaubensgeheimnisse zu geben, der nicht ein Erfassen, aber ein Berühren ist, während der Glaube – ebenso in der sinnlichen Metapher – zuerst verkostet, dann aber doch etwas faßt[50].

Die übrig bleibende Toleranz erscheint am Ende als auf Kleinigkeiten reduziert, sodaß die Formulierung von einem gemeinsamen, den Frieden garantierenden Gesetz sich auf den klassischen Begriff der *lex* als religiöser Lebensordnung beziehen dürfte und nicht auf eine Institutionalisierung der Verhältnisse zwischen konkurrierenden Gemeinschaften[51].

Die spekulativ gewonnene und konsensuell abgeklärte eine Religion wird im letzten Paragraphen (n. 68) in einem zweiten Arbeitsgang, der allerdings nur zusammenfassend beschrieben und in DPF nicht geleistet wird, einer historisch-hermeneutischen Überprüfung unterzogen. Die Weisen der Völker konsultieren religionswissenschaftliche Bücher, wobei manche der Nikolaus teuren Quellen exemplarisch genannt werden[52], und stellen fest: Alle Verschiedenheit besteht mehr in den Riten als in der *cultura* des einen Gottes, welchen alle von Anfang an immer vorausgesetzt und in allen „Kulturen" verehrt hätten. Nur die Einfalt der Völker hätte dazu geführt, daß sie oft vom Fürsten der Finsternis verführt wurden und sich nicht bewußt wurden, was in ihren Riten eigentlich geschah: *omnem diversitatem in ritibus potius compertum est fuisse quam in unius Dei cultura, quem ab initio omnes praesupposuisse semper et in omnibus culturis coluisse ex omnibus scripturis in unum collectis reperiebatur, licet simplicitas popularis saepe per adversam tenebrarum principis potestatem abducta non adverteret quid ageret*[53].

---

[50] *Fide facillime. Nam sola mente hoc est attingibile* (h VII p. 60 Z. 1).

[51] *quod ob diversitatem rituum per communem legem non minus pax fidei inviolata perseveret* (n. 66: p. 61 Z. 8f.).

[52] *apud Latinos Marcus Varro, apud Graecos Eusebius, qui religionum diversitatem collegit* (p. 62 Z. 11–13). Ersteren kannte Cusanus durch Hieronymus und Augustinus; Eusebius' *De praeparatione evangelica* wurde 1448 von Georg von Trapezunt ins Lateinische übersetzt und von Nikolaus intensiv rezipiert (Cod.Cus. 41). Es scheint, als hätte er möglichst viele „religionswissenschaftliche" Informationen aufgenommen.

[53] p. 62 Z. 13–18. In DPF kommt *cultura* nur hier und in Kap. 6 (p. 17 Z. 5) vor, zuerst in Zusammenhang mit der Verehrung vieler Götter (*cultus* ist viel häufiger). Von dieser Ver-

Der abschließende Absatz von wenigen Zeilen stellt mit der berühmten Formulierung fest: *Conclusa est igitur in caelo rationis concordia religionum* (p. 62 Z. 19). Das wird verschieden übersetzt: „Es wurde also das einträchtige Zusammensein der Religionen auf die geschilderte Weise im Himmel der Vernunft beschlossen.“[54] Berger/Nord bemerken, daß der Bezug von *rationis* auf den Himmel nur eine von zwei Möglichkeiten sei, es könne auch auf die Eintracht bezogen werden[55] – diese Übersetzung umgeht aber das Problem durch Auslassen: „So ging die im Himmel abgehaltene Konferenz über den Frieden zwischen den Religionen zu Ende.“ (149) Flasch führt aus Parallelstellen Argumente für die erste Variante (im Himmel des Verstandes) an[56], was im Blick auf DC II,1 n. 75f. und DB n. 5 Z. 7–8 und die für Cusanus generell wichtige Unterscheidung von Verstand und Vernunft überzeugt. Denn es muß die Frage gestellt werden, welche Bedeutung es haben könnte, daß Nikolaus – in beiden Interpretationsvarianten – die *concordia religionum* hier in den Bereich der *ratio* und nicht des *intellectus* stellt.

Am Ende befiehlt Gott den Weisen, zurückzukehren und ihre Völker zur Einheit des wahren Kultes (!) zu führen (*ad unitatem veri cultus*; Z. 21). Dann sollen sie, mit der Vollmacht aller ausgestattet, in Jerusalem[57] zusam-

---

wendung als Gottesverehrung her ist wohl auch diese Stelle zu verstehen, Kultur also nicht im heutigen umfassenden Sinn.

[54] So g III; 797 (gemäß der irreführenden Wiedergabe von *ratio* mit „Vernunft“). Ähnlich BERTALANFFY (NvK 28) und HAUBST 62.

[55] So bereits STALLMACH (Einheit) 62; vgl. die Übersetzung bei MOHLER 227; BERGER/NORD 149/94.

[56] Siehe FLASCH: NvK 380. EULER (Unitas 166) setzt einfach „Himmel der Vernunft“, wegen einer „eindeutigen Zuordnung des hier vorliegenden Fragenkreises zur Ebene des intellectus“, unter Hinweis auf p. 4 Z. 8. Vgl. dagegen die von ihm selbst (215/268) zitierte Stelle CA II,7: *Adhuc ut ratione utentes videant nos qui trinitatem credimus rationabiliter moveri* (n. 103 Z. 1f).

Da Cusanus seit DC zwischen *ratio* und *intellectus* meistens genau unterscheidet, erscheint es wenig plausibel, anzunehmen, er habe hier beide Begriffe verwechselt.

[57] Wie schon am Ende von n. 9 (p. 10 Z. 22). Vgl. *adnot.* 7 p. 69f. zu Jerusalem als Zentrum der Welt auch für Christen und Muslime sowie in lateinischen und arabischen Karten. Das kann Nikolaus nach DDI II,11–12 nicht mehr wörtlich verstanden haben – aber als symbolischen Ausdruck für die eschatologische Hoffnung, daß die Völker dort wieder zusammenkommen würden: *haec dicit Dominus Deus ista est Hierusalem in medio gentium posui eam et in circuitu eius terras* (Ez. 5,5 Vulgata). Ein noch wichtigerer Bezug scheint mir der auf die Friedensverheißung des Jesaja zu sein: *et erit in novissimis diebus praeparatus mons domus Domini in vertice montium et elevabitur super colles et fluent ad eum omnes gentes et ibunt populi multi et dicent venite et ascendamus ad montem Domini et ad domum Dei Iacob et docebit nos vias suas et ambulabimus in semitis eius quia de Sion exibit lex et verbum Domini de Hierusalem et iudicabit gentes et arguet populos multos et conflabunt gladios suos in vomeres et lanceas suas in falces non levabit gens contra gentem gladium nec exercebuntur ultra ad proelium* (Isaiah 2, 2–5 Vulgata).

menströmen, im Namen aller einen Glauben annehmen und auf ihm einen ewigen Frieden befestigen, damit der Schöpfer aller in Frieden gelobt werde: *deinde cum plena omnium potestate in Iherusalem quasi ad centrum commune confluant et omnium nominibus unam fidem acceptent et super ipsa perpetuam pacem firment, ut in pace creator omnium laudetur in saecula benedictus.* (p. 63 Z. 1–5)

Es scheint doch ein offizielles Bekenntnis des universalen Glaubens in einem öffentlichen Akt nötig zu sein. DPF schließt sogleich mit einem *Amen*, ohne daß noch einmal der Rahmen der Vision erscheint, die Erzählung über die Schau. Vermutlich wollte Cusanus die erhabene Vision nicht stören und sie in das Lob Gottes in einer liturgischen Formel münden lassen.

In erstaunlicher Kürze holt Nikolaus die ideale Religionskonkordanz aus dem Himmel des Verstandes auf die Erde zurück, indem er die Umsetzung des Weisenkonzils unter allen Völkern fordert – denn mehr als ein Befehl Gottes ist es nicht. Es bleibt dem Leser überlassen, ob er damit rechnet, daß sich der Befehl Gottes nicht durchsetzen könnte oder ob er fromm annimmt, es müsse der Wille des Allmächtigen geschehen. Die Methode, die er vorschlägt, ist immerhin seiner politischen Philosophie seit DCC, mit Repräsentation durch Bevollmächtigte und Konsensprinzip, entnommen, was hier noch einmal in eine Spannung zur Idealität der bereits gefundenen Lösung tritt. Es kann nur gehofft werden, daß es sich auch in bezug auf die religiösen Differenzen erweisen wird, daß das Wirkliche vernünftig und die Vernunft wirklich ist.

Drückt die Kürze dieser praktischen Skizze des Schlußkapitels ein Desinteresse am Konkreten oder einen Zweifel des Nikolaus am Erfolg der Durchführung aus? Möchte er die Schönheit der Vision nicht belasten durch eine Problematisierung der Realisierungschancen? Oder war dem Autor ganz einfach die Zeit davongelaufen? Oder ist er sich umgekehrt ganz sicher, daß die Weisen a) alle Völker überzeugen können, b) von ihnen beauftragt werden (und nicht etwa ihre Religionsführer, denen sie vermutlich mehr vertrauen dürften als den Philosophen), c) auf dem neuerlichen Repräsentativkonzil die Annahme der *una fides* nur mehr eine Formsache sein werde und d) damit ein dauernder Friede gesichert ist, also andere mögliche Konfliktursachen gleich mitbehoben sein werden?

Wenn und soweit diese Stelle im Hintergrund steht, muß aber auffallen, daß in DPF die Rechtsprechung Gottes im Streit der Völker fehlt – die sozialethische Seite mit ihren Anliegen scheint schwach ausgeprägt zu sein.

2.2. Kritische Anfragen und weiterführende Hypothesen

Im Folgenden werden in vorläufiger und überblicksmäßig anzeigender Weise kritische Anfragen, Themen und weiterführende Hypothesen zusammengestellt, welche sich aus DPF und aus der Forschungslage ergeben. Diese werden in den weiteren Abschnitten dann systematisch behandelt werden.

Kritikpunkte an DPF

Der Dialog insgesamt wirft eine Reihe von Problemen auf, die teilweise explizit kritisiert wurden – oft nach heutigen Maßstäben (vgl. Kap 2.3.), woraus sich dann die Folgerung nahelegt, daß die cusanischen Vorschläge obsolet seien. Ohne diese hier zu bewerten, seien sie erst einmal und erstmalig überblicksmäßig zusammengestellt.

1. Bereits auf der formalen Ebene fällt die Asymmetrie der Dialogstruktur ins Auge. Sie verletzt die Neutralitätsbedingung, wie sie heute an einen Religionsdialog gestellt würde; die Verteilung der Gesprächsrollen ist von einer idealen Kommunikationsgemeinschaft viel weiter entfernt als etwa die literarische Konstruktion von Llulls „Buch vom Heiden und den drei Weisen“, wie in Kap. 3.1. gezeigt wird.

a) Der Himmel, in welchem die göttliche Majestät, unschwer als Gott Vater kenntlich, dann das *verbum*, dann die Apostelfürsten als Wortführer auftreten, ist kein neutraler Ort für einen Dialog. Ebensowenig ist es Jerusalem[58], wohin das zukünftige interreligiöse Konzil einberufen werden soll, denn es ist zwar immerhin heilige Stadt der drei Buchreligionen, realistischerweise jedoch dürften beispielsweise Hindus diese monotheistische Dominanz ablehnen.

b) Die genannten Wortführer sprechen alle aus christlicher Sicht, die übrigen Gesprächsteilnehmer stellen im Prinzip nur Fragen[59].

---

[58] Nach ARDUINI ein utopischer Ort, „la prefigurazione terrena della *civitas dei*“ (*Ad hanc supermirandam harmonicam pacem* 230). Als ein solcher Friedens- und Konsensort ist Jerusalem heute schwer vorstellbar, war es aber in einer Zeit, da Kreuzzüge noch denkbar waren und geplant wurden, wohl ebensowenig.

[59] „Far from being a dialogue this method turns out to be a monologue and what we find there is propagation of Christian faith under the disguise of dialogue.“ (MORIMICHI KATO: Cusanus and Multiculturalism 252).

c) Die 17 Weisen[60] sind nicht autorisierte Vertreter ihrer Religionsgemeinschaften, sondern eine intellektuelle Elite, jenen thematisch nur locker zugeordnet. Wie DPF vorführt, sind sie leichter zu überzeugen als es jene wären, dürften aber genau deswegen von ihren Völkern kaum als Vermittler akzeptiert werden.

d) Um die nichtchristlichen Religionen in ähnlicher Weise wie die christlichen zu vertreten, hätten Mohammed, alttestamentliche Propheten, maßgebliche Rabbiner, sowie hinduistische, buddhistische und einige andere religiöse Führer einbezogen werden müssen.

2. Nikolaus macht starke philosophische Voraussetzungen, die sich keineswegs einer allgemeinen Zustimmung erfreuen, sich überwiegend der platonischen Tradition verdanken. Von daher versteht sich auch die häufige spontane Reaktion auf das cusanische Modell eines substantiellen Religionsfriedens aufgrund von weitgehenden und allgemein akzeptierten oder zu akzeptierenden Inhalten, das als zu philosophisch und zu voraussetzungsvoll erscheint. Demgegenüber wird heute eher von ethischen Mindeststandards (vor allem der Menschenrechte) ausgegangen werden, in den faktischen Überzeugungen der verschiedenen Religionen Äquivalente gesucht, während für den Rest Toleranz gefordert wird.

a) Nikolaus setzt seine Erkenntniskritik und negative Theologie voraus, was in DPF etwa in den axiomatischen Formulierungen der Verhältnislosigkeit zwischen Endlichem und Unendlichem (1 n. 5: p. 7 Z. 2) und dessen daraus folgender Nicht-Aussagbarkeit (7 n. 21: p. 20 Z. 11f.) zum Ausdruck kommt.

b) Er geht vom Primat der Einheit aus, die metaphysisch angesetzt wird, nicht nur als maßgebliches Prinzip der Vernunft auf ihrer Erkenntnissuche[61].

c) Cusanus argumentiert im Rahmen seines Modells der Ausfaltung von im Absoluten Eingefaltetem, epistemologisch der Explikation von Implizitem[62].

d) Er macht starke anthropologische Annahmen, vor allem bezüglich des natürlichen Strebens nach ewigem Leben (*desiderium naturale*). Der Sprecher der Himmlischen gibt in seiner Eröffnungsrede die anthropologischen Axiome vor[63].

---

[60] In der Reihenfolge ihres Auftretens: *Graecus, Italus, Arabs, Indus, Caldaeus, Iudaeus, Scytha, Gallicus, Persa, Syrus, Hispanus, Turkus, Alemannus, Tartarus, Armenus, Bohemus, Anglicus.* Zur Auswahl der Weisen, ihren Quellen bei Augustinus und Lullus siehe MFCG 16; 108 und 165.

[61] Vgl. DPF 4 n. 11: p. 11 Z. 21 und das monistische Axiom 6 n. 17: p. 16 Z. 16f.

[62] In n. 7 und 29 werden *complicatio* und *explicatio* angeführt; vgl. EULER: Unitas 205f.

[63] DPF 1 n. 3; vgl. den Araber in 6 n. 16: p. 15 Z. 7f. und 13 n. 44: p. 41 Z. 9f.: *Nam omnes homines non nisi aeternam vitam in sua natura humana desiderant et expectant*.

e) Außerdem wird eine theologische *veritas*-Lehre augustinischer Prägung vorausgesetzt[64].

f) Immer wieder hängt die Argumentation von einer Partizipationslehre ab[65].

Aufgrund des schweren philosophischen Gepäcks könnte es so erscheinen, als ob dieser Vorschlag einer Religionskonkordanz darauf hinausliefe, den historisch gewachsenen christlichen Glauben durch eine (christlich inspirierte) Religionsphilosophie zu ersetzen. Daran kann im Hinblick auf das praktische Ziel kritisiert werden, daß solch ein Unternehmen realistischerweise noch viel weniger Akzeptanz erwarten kann als die Überzeugungs- und Friedensbemühungen bestehender Religionen[66]. Nikolaus macht hohe intellektuelle Voraussetzungen und steht überdies einer partikularen philosophischen Richtung (der neuplatonischen) nahe. Das wirft die Frage auf, ob dann die offensichtliche Partikularität etwa des Christentums nicht doch akzeptabler wäre, insoweit sie keinen Anspruch auf eine eventuell konfliktverschärfende vernünftige Universalität erhebt, sondern eine (kontingente) Bekehrung fordert[67]. Nicht verschleierte Partikularität, welche auf die Abgrenzung ihrer Identität achtet, erscheint als ehrlicher und nüchterner.

Andererseits läßt sich aus DPF argumentieren, daß Cusanus nicht eine neue Vernunftreligion anstelle der bisherigen Religionen einführen will, sondern diese jeweils in ihren Voraussetzungen und Implikationen erhellen und aufklären. Notwendig ist, im Anschluß an die bisherige Diskussion, den Gehalt der Formel *una religio* bzw. *una fides* zu klären.

3. Auf der anderen Seite wird vielfach die spezifisch christliche Perspektive, die DPF prägt, kritisiert. Die Superiorität des Christentums bleibe Voraussetzung – vielleicht gar mitsamt seiner kirchlichen Verfaßtheit, selbst wenn diese als nur im Hintergrund stehend anerkannt wird. „But his allowance for a variety of rites and his failure to discuss church government at length in the DPF do not in any degree indicate that Nicholas rejected the superiority

---

[64] Siehe DPF 2 n. 7: p. 9 Z. 5.

[65] Vgl. z.B. in der Frage nach der einen Gottheit hinter den diversen Göttern DPF 6 n. 17, L. DUPRÉ (Prolegomena) 19f.

[66] „Neither Nicholas' assumption that transcending religious differences among the nations will result in general harmony, nor his belief that all the world's religions are simply varieties of a single faith, nor his contention that central doctrinal elements of Christianity, the trinity and the incarnation, can be shown to be necessary assumptions for the understanding of the created universe is likely to receive affirmation by any large number of thoughtful persons today." (PEARSON: Comprehending 246f.)

[67] Vgl. BORSCHE: NvK 251.

of Christianity over other religions and the importance of the *cathedra Petri* within Christendom."[68]

Eine Problematik des Dialogs besteht darin, daß Nikolaus zwar die entscheidende Differenz von (unaufgebbarer) *religio* und (wandelbarem, kontingentem) Ritus einführt, jedoch die wesentlichen Dogmen des christlichen Glaubens mit der *religio una* identifiziert. Dies kann als bewußte Strategie oder als ein naives Verhaftetsein an den eigenen Glauben interpretiert werden. Selbst wenn Cusanus die kulturelle und religiöse Differenz stärker bewußt werden mag als es zuvor der Fall war, so unterscheidet sich dies noch gewaltig vom heutigen Bewußtsein des Gewichts und der Reichweite historisch gewachsener kultureller Bedingtheit.

Die ersten beiden Voraussetzungen des Schöpfungsglaubens und des Monotheismus verbindet das Christentum immerhin mit dem Judentum und Islam[69]. Drittens wird die Trinität als dessen höchste, überlegene Ausformung als notwendiger Teil der Religionskonkordanz propagiert. Viertens werden soteriologische Hypothesen vor allem im späteren Verlauf des Dialogs universal vorausgesetzt (n. 35, 43–46, vgl. n. 55–57) und in n. 47f. in Form einer intellektualistisch anmutenden Erlösungslehre formuliert[70]. Fünftens behauptet DPF das Gekommensein des universalen Mittlers im historischen Jesus, wozu auch klassische apologetische Argumente angeführt werden.

4. Abgesehen von fideistischen Theologien, welche die cusanischen Intentionen von vornherein als rationalistisch ablehnen, gibt es aus partikular christlicher Sicht folgende Kritikpunkte, die auf eine „dogmatische Reduktion"[71] hinauslaufen:

a) Erbsünde und Schuld des Menschen oder die Passion Jesu werden von Nikolaus verharmlost[72].

---

[68] WATANABE: Idea of Tolerance; 416. Weitere Stimmen in dieser Debatte werden im folgenden Kap. zusammengestellt.

[69] „Das Utopische dieses Konzils liegt vielmehr darin, daß Einigkeit über die Grundbegriffe besteht; daß alle von gemeinsamen Prämissen ausgehen. Das betrifft vor allem den zugrundeliegenden Gottesbegriff: Gott ist Einer, Schöpfer und Herr der Welt, das Gute und das Wahre, das Sein und das Leben – daran zweifelt keiner der Teilnehmer." (BORSCHE: NvK 253).

[70] In Bezug auf den Inhalt des heilsnotwendigen Glaubens ist auch für EULER „die inhaltliche Bestimmung der *una religio* … sowohl nach DPF wie nach der CA eine dezidiert christliche" (Unitas 233). „Nikolaus betont unmißverständlich, daß die nichtchristlichen Religionen als solche nicht zum Heile führen." (Unitas 243)

[71] DECKER: Toleranzidee 201; vgl. GILSON: Les Métamorphoses 168.

[72] Vgl. PETERS in MFCG 16; 221, IRLENBORN (Der Mensch 386), DECKER (Nicolaus von Cues 119), KANDLER (NvK als Theologe 385). Anders wertet SEIDLMAYR, der die positive Rolle der Sünde im Schöpfungs- und Heilsplan nach Cusanus herausstellt (Una religio 247),

b) Die gesamte christliche Botschaft und Reich-Gottes-Verkündigung wird auf die Auferstehung alleine konzentriert und reduziert[73].

c) Damit wird letztlich die philosophische Reinterpretation des Glaubens kritisiert, konkret ein unbiblisches Christusbild: Jesus aus Nazareth verschwindet hinter der Christusidee.

d) Dahinter steht in methodischer Hinsicht die Entfaltung einer „suchenden Christologie", ohne den Nachweis zu führen, daß Jesus der Christus ist. Die geschichtliche Dimension des Christentums als Offenbarungsreligion wird so nicht hinreichend gewürdigt.

e) Cusanus relativiert die traditionelle Bezeichnung der göttlichen Personen als Vater, Sohn und Geist und hebt sie auf in eine abstrakte Reformulierung[74].

f) Die christlichen Sakramente und die zentrale Bedeutung der hierarchisch verfaßten Kirche werden als bloße Riten abgewertet und relativiert[75].

5. Auch an der Durchführung der Argumentation lassen sich logische und sachliche Fehler kritisieren:

a) Besonders in den christologischen und soteriologischen Kapiteln von DPF können *petitiones principii* oder hermeneutische Zirkel ausgemacht werden.

b) Die Trinitätsbeweise sind nicht zwingend, höchstens Plausibilisierungen von etwas, das zuvor geglaubt werden müßte.

c) Die Rolle der Juden und die Wichtigkeit einer Einigung mit ihnen wird aus ganz äußerlichen Gründen heruntergespielt[76].

d) Nur bei ihnen wird eine hartnäckige Gegenposition angenommen, die anderen stimmen meist sehr rasch zu (vgl. n. 9 und 25).

e) Aus religionswissenschaftlicher Sicht unterlaufen Nikolaus eklatante Fehldeutungen bezüglich östlicher Religionen, teilweise mangels entsprechender Kenntnisse[77].

---

doch auch feststellt: „Eine ‚Theologia Crucis' als Sinndeutung der Gestalt des Gottmenschen selber wie des einzelnen Christenlebens findet man bei Nikolaus von Cues gewiß nicht." (ebd. 263)

[73] PETERS kritisiert in diesem Zusammenhang auch eine neuplatonische Unterbetonung des Leiblichen, siehe ebd. 226 sowie weitere theologische Kritikpunkte aus reformatorischer Sicht.

[74] Vgl. DECKER: Nicolaus von Cues 120.

[75] Ebd.

[76] Siehe n. 41, 45, 53; dazu EULER: Unitas 169f.

[77] Vor allem in 13 n. 42–44, wo allen Menschen zugeschrieben wird, die Seligkeit in einer Weise zu erstreben, welche die personale Identität über den Tod hinaus voraussetzt, womit sich östliche Religionen kaum einverstanden erklären würden.

6. Das Fundamentalproblem von DPF ergibt sich aus dem Charakter des Textes als einer literarischen Fiktion mit einem klaren Argumentationsziel. Damit ist die gesamte Vorstellung eines interreligiösen Einigungsprozesses wiederum ein partikularer Entwurf, während erst ein realer Dialog mit realen Partnern die Tragfähigkeit eines Einheitskonzeptes erweisen könnte. Die Deutung fremder Motive (z.B. der Juden, den Tod auf sich zu nehmen für das Gesetz: 15 n. 53) geschieht selbstverständlich durch Integration in den eigenen Verstehenshorizont.

Die freie Subjektivität und hermeneutische Kompetenz der Vertreter anderer Kulturen und Religionen kann prinzipiell nicht vorweggenommen oder fingiert werden, ebensowenig der Prozeß einer Verständigung selbst, insofern es auf den Weg der Erkenntnis und Verständigung ebenso ankommt wie auf das Ergebnis.

Weiterführende Anknüpfungspunkte

Nach der Zusammenstellung von kritisierten Eigenheiten und Schwachpunkten von DPF werden nun Merkmale angeführt, die sich unter Umständen als Stärken interpretieren lassen, woraus sich ebenfalls Themen für die weitere Untersuchung der cusanischen Problemwahrnehmung und Lösungsansätze in Bezug auf religiöse Pluralität aus dem einschlägigen Text heraus ergeben.

Vision, Experiment und geschichtliche Wirklichkeit

Die Rahmenerzählung charakterisiert DPF als Folge einer entrückten Schau[78]. Der visionäre Charakter kann als ein Vorzug des Dialogs interpretiert werden. Zunächst weist das literarische Genus Vision auf den Anspruch hin, die Religionsvielfalt intellektuell zu sehen[79]. Abélards *Dialogus* hatte im Vergleich die Form eines Traums, betonte den subjektiven Rahmen und sicherte so einen experimentellen Raum für seinen Entwurf. Cusanus formuliert eine Vision (als eine Antwort auf inbrünstige Gebete) und erhebt damit einen Anspruch darauf, inspiriert zu sein, aber dennoch schützt sich der Visionär vor möglichen Angriffen, dem das Gesehene ja mehr widerfährt[80]: Auch so wird Freiraum für ein gedankliches Experiment geschaffen.

---

[78] Vgl. *visio, raptus, ekstasis* in n. 1–2 und n. 9 p. 10 Z. 10.

[79] So HEINEMANN zusammengefaßt in: Einheit 126.

[80] Vgl. ÁLVAREZ-GÓMEZ (Über die Bedingungen; 20): Die Vision impliziere eine Distanznahme.

Es setzt der Enge realpolitischer Zwänge ein ideales Gegenbild vor, einen alternativen Entwurf geschichtlichen Handelns.

Wenn die Vision als regulative Idee gedeutet werden könnte, würde das mit einem möglichen Bewußtsein von der enormen Differenz zur Praxis vereinbar sein. Für Schrödter ist die *visio* gerade ein Ausdruck dafür, daß die Universalität des religiösen Friedens ein „kontrafaktischer Vorgriff" ist, der aber gerade im Kontrast wirke, nämlich „durch die unerträglich erscheinenden Verhältnisse gerade ins Recht gesetzt und einsichtig" werde[81].

Das Idealbild einer großen geistigen Ökumene und Verständigung mit nichtchristlichen Traditionen hatte es am ehesten im hohen Mittelalter gegeben und war im 15. Jahrhundert real bereits vorbei[82]. Insbesondere über die Vermittlung des Raimundus Lullus, dessen Werk im Zentrum der Vorgeschichte der cusanischen Vision steht, lebt es fort in DPF als einer Synthese von mittelalterlicher philosophischer Ökumene, einer großen Stärke mittelalterlichen Geisteslebens, mit humanistischem Optimismus.

In Bezug auf die geschichtliche Wirklichkeit wird die Wahrnehmung der historischen Situation als Kontext von DPF (die dort ja gleich zu Beginn angesprochen wird), ein erstes wichtiges Thema bilden, zumal da dies in bisherigen Interpretationen unterbelichtet erscheint[83]. Hierzu sind die Andeutungen zum Geschichtsverständnis in DPF n. 4 und 10 sowie zu einem Fortschritt in der Religionsgeschichte in n. 20 zu untersuchen. Das Geschichtsbewußtsein des Nikolaus scheint vor allem zwei Seiten aufzuweisen: Einerseits die bewußte Erfahrung von Pluralität, andererseits die Wahrnehmung einer Gestaltungsaufgabe und Mitverantwortung für den Lauf der Geschichte. Daran knüpft sich wiederum die Frage nach dem Bild des Menschen als eines kreativen Wesens an sowie im Speziellen nach einer möglichen Freiheit bei den kulturellen und rituellen Ausformungen des Religiösen, die im Gedankenexperiment vorgedacht werden kann.

Zielpluralität

Die Frage, was die Einigung *in coelo rationis* und der Vorschlag eines interreligiösen Konzils in Jerusalem (n. 68, bereits in n. 9 genannt), bedeuten, d.h. inwieweit das Ziel der *una religio* utopischen oder eschatologischen

---

[81] SCHRÖDTER: NvK 82.

[82] Etwa wegen eines Mangels an kompetenten islamischen Philosophen und an Sprachkundigen – so hatte Johannes von Segovia erhebliche Schwierigkeiten, für sein Projekt einer Neuübersetzung des Korans geeignete Übersetzer zu finden.

[83] Die wichtigste Monographie spricht nur von „Verlegenheit" und Verunsicherung – es fehlt eine mögliche positive Dimension (EULER: Unitas 283, vgl. 156). Weiter führt MEUTHEN: NvK und die Geschichte.

Charakter[84] hat, wurde schon angesprochen. Nicht ausgeschlossen ist, daß Cusanus doch eine konkrete Umsetzung in einem realen Dialog ähnlich wie beim Unionskonzil 1438–1439 vorschwebte – oder beides, das erste als Vision des Ziels, das zweite als anfanghafter Weg dorthin. Wenn die These zuträfe, daß der Friede im Glauben eine Hoffnung ist, die sich höchstens im Jenseits erfüllen wird, dann stellt sich die Frage nach „zwischenzeitlichen" Ordnungen. Wie bereits angemerkt, scheinen verschiedene Zielvorstellungen vorhanden zu sein, die hier vorläufig zusammengestellt werden:

In n. 1–2 war zuerst von Mäßigung der religiös bedingten Gewalt die Rede, dann aber von einer leicht erreichbaren Konkordanz und ewigem Religionsfrieden.

DPF n. 8 postuliert *una fides orthodoxa* aufgrund der Einheit der Wahrheit, n. 9 eine einvernehmliche Rückführung auf eine unverletzliche Religion durch einen allgemeinen menschheitlichen Konsens. In n. 10 findet sich die vierte Formel und die Präsuppositionsformel des einen vorausgesetzten Glaubens (ähnlich n. 42: *concordia ex praesuppositis*). Hinzuzunehmen sind die Nummern 58 und 68, wo *in coelo rationis concordia* verheißen wird.

Als Mittel zum Erreichen der Ziele wird in den Nummern 9, 45 und 68 das Konsensprinzip genannt, aber mitnichten so begründet wie in dem ersten Hauptwerk des Nikolaus von der allumfassenden Konkordanz (DCC). Läßt sich die Pluralität der Ziele als Ausdruck verschiedener Diskursebenen interpretieren?

Religiös-kulturelle Differenzierungen

Zu einem wachsenden diachronen Differenzbewußtsein, das im Kontext der humanistischen Bewegung zu verorten ist, kommt ein synchrones, das Beachtung verdient (Kap. 3.3.). Die quantitative Zusammensetzung des Weisenrates (mehr als die Hälfte der Teilnehmer sind Christen) ist natürlich einseitig, verdankt sich aber wohl dem Bestreben des Cusanus, gewisse Differenzierungen verschiedener Glaubensrichtungen anzudeuten: innerchristliche Denominationen[85] wie Hussiten, Nestorianer, Orthodoxe und Monophysiten (*Bohemus, Caldaeus, Graecus, Armenus*) sowie auch innerisla-

[84] HEINEMANN bejaht dies (Einheit 74f./54), ebenso FEIL (Religio I 145); EULER fällt „kein endgültiges Urteil" (Unitas 246) – oder doch? „Lulls *concordantia in una lege* und Cusanus' *una religio in rituum varietate* bezeichnen in je eigener Weise das Zusammenfließen von Einheit und Friede sowie Wahrheit und Heil, der Ehre Gottes und des Wohles der Menschen … ineins eine utopische und eschatologische Dimension" (EULER: Unitas 270).

[85] Eine binnenchristliche Differenzierung macht etwa LULLUS nur im *Liber de quinque sapientibus.*

misch Sunniten und Schiiten (*Arabs – Persa – Turkus*, die Rolle des Tartaren ist zweifelhaft). Außerdem bemüht er sich sichtlich, auch Außenansichten auf das Christentum zur Sprache kommen zu lassen (in n. 30 und 63). Gleichzeitig könnte die Wahl nationaler Bezeichnungen darauf hindeuten, daß sich Nikolaus der kulturellen Einbettung jeder Glaubensrichtung bewußt wird. Die Frage nach natürlichen, geschichtlichen, sozialen und individuellen Bedingtheiten der Verwirklichung von Religion ist mithilfe anderer Werke zu behandeln (Kap. 5.3.).

Inwieweit betrachtet Cusanus Religionen von ihrer Funktion her, wo finden sich Elemente einer nach heutigen Maßstäben soziologischen Zugangsweise?[86] Die Spannung von Implikation und Explikation wendet er tatsächlich auch auf die Religion an[87]. Er nimmt sich die Freiheit, die Riten Andersgläubiger neu auszulegen (etwa die Jenseitsvorstellungen in n. 51, vgl. n. 61–62 zu Initiationsriten der Taufe und Beschneidung), und mutet ihnen Neudeutungen zu, was zusammen mit dem Schlußkapitel von DPF zur wichtigen Frage nach seiner Religionshermeneutik führt.

Auch die These, daß Riten Zeichen sind (n. 55) und damit die cusanische Zeichentheorie sowie seine Methode symbolischer Erklärung (n. 63) müssen hierzu aus anderen Werken entfaltet und im Kontext des interreligiösen Dialogs diskutiert werden (Kap. 5.3.). Wiederum besteht eine Verbindung zum Thema der menschlichen Gestaltungsmacht und -aufgabe.

Außerdem würde es zu einer gelungenen neuen theoretischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen der eigenen und fremden Religionen gehören, einen allgemeinen Religionsbegriff zum christlich-religiösen Selbstverständnis in plausible Beziehung zu setzen.

Gegen Ende von DPF, wo es um konkretere Institutionalisierungen der *una religio* geht, ist auch von *ecclesia* die Rede (n. 66). Der dahinter stehende Kirchenbegriff bedarf weiterer Analyse[88], weil davon Aufschlüsse bezüglich der anvisierten Gestalt der einen Religion zu erwarten sind. Nicht zu übersehen ist, daß sich hier eine Spannung auftut zwischen dem implikativen Charakter der vorausgesetzten Einheit und ihrer letztlich doch gewünschten institutionellen Explikation.

Moralische und anthropologische Aspekte

Von Anfang an ist der Friede das erklärte Ziel des Dialogs, allerdings mischen sich mehrmals weitergehende Ziele hinzu, was eine Unterscheidung

---

[86] Hierzu n. 18f. und 55, bei EULER (Unitas) 193ff.

[87] Vgl. DPF n. 10 und 18: *religio manifesta – implicite*.

[88] Bei EULER (Unitas) kurz 228–230, siehe unten Kap. 6.2.

der diversen Argumentationsebenen in DPF erschwert. Von daher stellt sich die Frage, inwieweit überhaupt ein selbständiger (sozial-)ethischer Ansatz aufweisbar ist, nachdem ein solcher im Gesamtwerk des Nikolaus schwach ausgeprägt erscheint. DPF deutet eine universale Einheit in den Prinzipien der Moral aufgrund der klassischen Lehre von der *lex naturalis* an[89]. Deren Kern sei die Gott esliebe und das Grundprinzip der Gerechtigkeit in der Reziprozität (dem anderen nur das zuzufügen, was man selbst erleiden möchte).

Zu jeder Religion gehören sittliche Lebensordnungen und moralische Forderungen. DPF bezieht sich aber nicht auf partikulare Begründungen für sozialethisch gewünschtes Verhalten, etwa biblische Forderungen nach Gewaltverzicht. So stellt sich auch auf dem Gebiet der Moralbegründung die Frage nach Partikularität und Universalität.

Auffallen mußte die Betonung der Freiheit in DPF 2 n. 7f. Der Allmächtige antwortet dort auf die vorgebrachten Klagen mit Hinweis auf die Freiheit der Menschen, in welcher sie sich um Einigung bemühen sollten (h VII p. 8 Z. 3f.). Damit wird die soeben angedeutete Gestaltungsaufgabe von allerhöchster Stelle legitimiert. Möglicherweise ist ein Zusammenhang mit der biblisch-theologischen Neubegründung menschlicher Kreativität in humanistischem Geist durch die Ausdeutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen herzustellen (Kap. 4.1.).

Die anthropologischen Grundlagen der cusanischen Religionstheorie im Streben (DPF n. 3, 5, 7), speziell die universale Hoffnung auf Auferstehung, erscheinen wichtiger, als bisher in der Forschung wahrgenommen[90]. Damit hängt die Frage nach den Voraussetzungen eines gelingenden interreligiösen Dialogs zusammen, die mit der Formulierung *vir zelo Dei accensus* in der zweiten Zeile des Werks angedeutet werden: das religiöse Suchen und eine grundsätzliche spirituelle Offenheit[91] im Gegensatz zur Macht der Gewohnheit, welche eine der gewaltfördernden Faktoren bildet. Die Konfliktanalyse, welche aus DPF zu erheben ist (Kap. 3.2.), muß klären, wie religiös-kulturelle Differenzen entstehen und sich zu Gewaltbereitschaft verhärten, und welche positive religiöse Haltung eine Verbindung mit diskursiver Vernunft eingehen kann, sodaß eine friedliche Konkordanz denkbar wird.

---

[89] *Divina mandata brevissima et omnibus notissima sunt, et communia quibuscumque nationibus* (h VII p. 55 Z. 10f.). N. 67 nimmt auf die Lehre vom Naturgesetz Bezug, in n. 59 finden sich Anknüpfungsstellen zur Ethik angedeutet.

[90] DPF n. 42–45, zur natürlichen Religiosität n. 45 in gewisser Spannung zu n. 49. Vgl. die Andeutungen bei EULER (Unitas 193–201 und 226), siehe unten Kap. 5.3.

[91] Vgl. bei EULER (Unitas) 227.

Rationalität

Sachlich anschließend an die Frage nach dem Subjekt der Religion stellt sich die nach dem Medium der Erkenntnis und Verständigung sowie nach den Bedingungen des Diskurses (Kap. 4.2. f.). Freilich ist die Vernunft „Basis für die Verständigung der Menschen untereinander, jenseits der Bindung an Traditionen und Gewohnheiten“[92], doch deren Charakteristik mit der Unterscheidung verschiedener Stufen menschlicher Geistigkeit und der grundsätzlichen Konjekturalität ist noch im Hinblick auf die entscheidende Frage nach der Perspektivität menschlicher Erkenntnis überhaupt, nach möglichem Perspektivenwechsel und Horizonterweiterung auszuarbeiten, was wiederum auf die Kreativität des Menschen führt, die in den Rahmen der cusanischen Transformation humanistischer Anthropologie zu stellen ist[93].

Zentrale Fragen betreffen die Rolle der *ratio* für den Diskurs, wie aus der Formulierung der vollbrachten Einigung *in coelo rationis* am Ende von DPF deutlich wird (siehe außerdem n. 18 zum Zusammenhang von *ratio* und *religio manifesta*), die Rolle des *intellectus* als Erkenntnisvermögen jenseits des logisch Begreifbaren (Kap. 5.1.) und nach der sprachlichen und dialogischen Verfaßtheit menschlicher Vernünftigkeit überhaupt.

Der in n. 4 angedeutete Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis wird auch im Rückgriff auf DVD und die Mystiktheorie ein fruchtbares Thema ergeben (Kap. 5.2.).

Vernünftige Selbstrelativierung

Die auch in DPF vorausgesetzte Bedeutung der negativen Theologie (siehe n. 5 und 21), die cusanische Sprach- und Namentheorie vor dem Hintergrund des unaussprechlichen Gottesbegriffs werfen die Frage auf, inwieweit nach Nikolaus auch die christlich inspirierte philosophische Theologie zu relativieren ist und wie dies nicht in einen Relativismus mündet, der das ganze Projekt in inhaltlicher Hinsicht ad absurdum führen müßte. DPF relativiert ja grundsätzlich jede menschliche Explikation des Göttlichen[94] und schafft damit einen Freiraum für eine vernunftreligiöse Debatte und ein Gespräch der Religionen, welcher bei einer unkritischen Identifizierung der absoluten Wahrheit mit der eigenen Erkenntnis und Formulierung derselben nicht vorhanden ist. Eine Relativierung christlicher Gottesnamen findet sich zudem in DPF n. 24 und 28, wo ein universaler, fundamentalreligiöser An-

---

[92] EULER: Unitas 215.

[93] Siehe DPF n. 44. Bei EULER (Unitas 199 und auch 262) scheint die Pointe unterzugehen, insoweit die Kreativität christologisch und rückwärtsgewandt (in Bezug auf Lullus) eingeengt wird.

[94] *quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis* (DPF n. 5: h VII p. 6 Z. 17).

spruch und die Antworten partikularer Religion unterscheidbar werden. Wie W. A. Euler richtig sieht, geht es Cusanus darum, „die christlichen Dogmen aus der – zumindest scheinbaren – Verhaftetheit an eine partikulare Tradition … zu lösen“ (Unitas 215). Werden diese nur reformuliert oder gibt es eine sachlich argumentierbare Bezugnahme und Relativierung in einem tieferen Sinn?

Es scheint sich die Möglichkeit zu eröffnen, eine Selbstrelativierung der je eigenen perspektivischen religiösen Erkenntnis vorzunehmen als kreative Antwort auf die zunächst passiv erlittene Relativierungserfahrung in kulturell-religiöser Pluralität.

DPF als Aufklärungsprogramm in der Spannung von Explikation und Implikation

In n. 17 und 19–20 werden polytheistische Vorstellungen als aufklärungsbedürftig dargestellt, in n. 39 geht es um die Implikationen des Islam und in n. 28 werden auch die christlichen Bezeichnungen der Trinität andeutungsweise einer Kritik unterzogen. Das Grundmuster dieses Denkens zeigt n. 19: Die einfachen Menschen seien sich dessen nicht bewußt, was sie in ihren partikularen Riten in Wahrheit verehrten. Angefangen bei den Weisen, sollen alle Glaubensgemeinschaften sich darüber klar werden und ans Licht kommen lassen, was sie in ihren Vorstellungen und rituellen Handlungen mit transzendentaler Notwendigkeit eigentlich suchen und implicite meinen[95].

Diese von der Präsuppositionshermeneutik ausgeleuchteten beiden Ebenen in ihrer Spannung zu unterscheiden, könnte sich als Schlüssel erweisen für die Interpretation des zentralen Themas, was Cusanus mit *religio* versus *ritus,* mit *cultus* und *cultura* meint, die angesprochen werden in n. 2, 4,16, 18, 54ff., 66–68. Die Zielformel von der *religio una in rituum varietate* (n. 6) provoziert die Frage: Was ist einheitlich, was genau vielfältig? Worin kann die gemeinsame Basis verschiedener Riten bestehen[96]?

---

[95] Gibt es verschiedene Argumentationsebenen für verschiedene Bildungsschichten? Der Böhme scheint am Ende von n. 65 so etwas anzudeuten; vgl. EULER (Unitas 227). Als Hintergrund wird die Theorie verschiedener Menschengruppen aus DC II,15 heranzuziehen sein.

[96] Vgl. n. 20 und 25, ebenso 54f. und 60–62. EULER thematisiert das ausführlicher (Unitas 224–246) und faßt zusammen: „In DPF sucht Nikolaus die zentralen Inhalte der *una religio* … monotheistisch-trinitarischer Gottesbegriff, Anerkenntnis der christologischen Dogmen sowie die Rechtfertigung des Menschen … als Erfüllung des Wesens und Sinns von Religion und somit als Voraussetzung – praesuppositio – und Grund jeder konkreten Religion, die zum Ursprung ihres Strebens gelangen soll, den Weisen aus allen Völkern zu entschlüsseln.“ (225)

DPF als philosophisches Projekt

DPF ist unverständlich als ein religionsphilosophisches Projekt, wenn wir die heute geläufige Vorunterscheidung von „Theologischem" und „Philosophischem" von außen an Nikolaus heranbringen. Denn der Dialog erscheint dann als schlecht verhohlene Propaganda für den christlichen Glauben, welche die Regeln eines interreligiösen und interkulturellen Diskurses kraß verletzt, unter anderem durch den Versuch, theologische Argumentationen als philosophische zu verkaufen. Jedoch gab es in den verschiedenen Epochen des Christentums, von Augustinus über Lullus bis zum deutschen Idealismus, immer wieder Trinitätsphilosophien und Inkarnationsphilosophien. Wie Kurt Flasch zeigt, verfolgt auch Cusanus von Anfang an ein genuin philosophisches Interesse, das wohl psychologisch von der Voraussetzung des Glaubens ausgeht, jedoch nicht unbedingt in sachlicher Hinsicht[97].

DPF ist von seiner Anlage her eine religionsphilosophische Konferenz (der Weisen, nicht der religiösen Führer) unter besonderer (struktureller) Berücksichtigung der kulturellen Gemeinschaften, die sprachlich und geschichtlich konstitutiert sind. Weil wir es demzufolge mit einem religionsphilosophischen und keinem fundamentaltheologischen Dialogentwurf zu tun haben, müssen die Argumente philosophischer Natur sein. Cusanus setzt damit voraus, daß die Ebene philosophischer Rationalität die geeignete für den Religionsdialog ist – wie auch seine nicht selbstverständliche These, daß Philosophie selbst *religio* beinhalte[98]. Die geistige Dynamik als Erfahrung oder Miterfahrung der ursprünglichen Weisheit wird in DPF mehrfach angesetzt, so in n. 11f. und 16 (zur natürlichen Weisheitsliebe aller Menschen); in n. 22 wird aus der Erfahrung von Liebe für die Trinität argumentiert; in n. 27 geht es um die Erfahrung der menschlichen Fruchtbarkeit (was wiederum mit dem Thema der Kreativität zusammenhängt).

Offen sind soweit die Fragen nach der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen und danach, welche Philosophie, mit welchen Axiomen und Methoden zugrunde gelegt werden soll. Dazu macht Nikolaus einen Vorschlag, indem er seine eigene Religionsphilosophie auf ihre integrative Tragfähigkeit hin testet (Abschnitt 6).

Glauben und Wissen zwischen Universalität und Perspektivität

Die Methode, *praesupposita* ausfindig zu machen, eine transzendentale Argumentationsfigur, führt eine Meta-Ebene ins Gespräch ein, welche im Prinzip neue Möglichkeiten eröffnet. (Ob sich allerdings universal, weil mit

---

[97] Vgl. FLASCH: NvK 55; 133ff.

[98] Siehe n.15 und bei EULER (Unitas) 222f.

Notwendigkeit Vorausgesetztes finden läßt, ist dann eine andere Frage.) Es handelt sich um ein Verfahren transzendentaler Reduktion, das als formales zunächst einmal weitreichende Geltung beanspruchen darf, eine Hermeneutik des Vorausgesetzten, um im jeweils Geglaubten das aufzufinden und hervortreten zu lassen, was gemeint sein muß, damit das Gemeinte auch gegenüber Einwänden und Alternativen universalisierbar ist. Was Cusanus jedenfalls anstrebt ist „der komplikativ allen Religionen zugrundeliegende Gottesbegriff, angesichts dessen die verschiedenen Riten als historisch kontingente, nur durch Gewohnheit verhärtete Symbole erkannt werden und ihre trennende Kraft verlieren sollen“[99].

Handelt es sich demgemäß bei DPF um ein Programm, um religiöse Inhalte durch philosophische Reformulierung kommunikabel und universalisierbar zu machen? Von daher könnten sich die in n. 47 angedeuteten verschiedenen Argumentationsebenen verstehen lassen[100]. Außerdem zeigt sich gerade in den Argumentationen in Richtung Islam eine Hermeneutik, die im Horizont des Gesprächspartners und seiner Partikularität ansetzt und mit Plausibilisierungen arbeitet. Universale und partikulare Argumentationen sind bisher noch nicht deutlich genug herausgehoben worden, denn es erscheint als unzureichend, festzustellen: „So entwirft Nikolaus … mit Hilfe sowohl philosophischer als auch theologischer Denkweisen eine Metaphysik und Ontologie von staunenswerter Geschlossenheit, deren feste Grundlage die Hauptdogmen des Christentums bilden, welche die Dynamik Gottes *ad intra* (Trinität) und *ad extra* (Erschaffung des Universums und Inkarnation) offenbaren.“[101]

In den Nummern 4, 5, 8, 21 zeigen sich verschiedene Perspektiven auf Gott, was im Zusammenhang mit Konjekturalität und Relativierung zur zentralen epistemologischen Frage der Perspektivität menschlicher Gotteserkenntnis zurückführt. Hierfür wird natürlich die Perspektivtheorie, die im Zusammenhang mit einer Analyse von DVD zu entwickeln ist, sehr bedeutsam sein, zumal da diese bisher nicht auf die Religionstheorie angewandt wurde[102].

---

[99] BORSCHE: NvK 254.

[100] Hierzu gehört die cusanische Methode einer integrativen Re-interpretation früherer Theorien, die in n. 27 sichtbar wird.

[101] EULER: Unitas 203; 266 werden universale Vernunft und partikulare Traditionen nur erwähnt. Die Unterscheidung von Präsuppositionsprinzip und *pia interpretatio* (214–223) geht allerdings in die richtige Richtung.

[102] Bei EULER sind das nur allgemein „erkenntnistheoretische Leitideen“ (Unitas 208–214 und 233). Richtig sieht er die „Komplementarität“ von Glaube und Einsicht: „philosophische und christlich-theologische Betrachtungsweise … ergänzen sich“ (Unitas 234). Gut heraus-

In vielen Werken spricht Nikolaus vom „Berühren“ des Mysteriums Gottes[103]. Was damit gemeint ist und wie eine solche Verbindung von menschlichem und göttlichem Geist einerseits mit der grundsätzlichen Konjekturalität des endlichen Erkennens, andererseits mit der Annahme göttlicher Offenbarung (um die in n. 5 gebeten wurde) zusammen zu denken ist, sowie welche Art von Toleranz sich daraus begründen läßt, ist zu diskutieren. Auch die Hypothese des universalen Heilswillens Gottes (n. 4, 43–45, 56) muß in der Grundspannung von Universalität und Partikularität situiert werden, um zu entscheiden, auf welcher Interpretationsebene sie zum Tragen kommt.

Die universale Dimension, in welcher Menschen als vernünftige Wesen leben, weil sie nicht in ihrer Perspektivität völlig eingeschränkt sind, verlangt, daß sich der eigene Glaube vernünftig verhalten muß zu anderen Kulten. Zu untersuchen ist, wie stark dieses theoretische Motiv bei Cusanus ist.

Zweitens verlangt es die geschichtliche Situation, die Gefahr religiöser Zerfleischung. Die Gestalt, welche diese Notwendigkeit rationaler Verhältnisbestimmung unter freien Vernunftsubjekten annimmt, ist ein Prozeß der Verständigung. Die freie Zustimmung der Partner dabei kann nicht vorweggenommen werden – möglicherweise deswegen geht Nikolaus nur bis zu einer Einigung *in coelo rationis*. Kann das interpretiert werden als ein Ausdruck seines Bewußtseins davon, wie schwierig es ist, daß sich das in der realen partikularen Vielfalt auch durchsetzt? Wäre DPF ein Entwurf auch in diesem Sinne?

Das fundamentale Problem zeigt sich, daß die Vernunft auf Universalität aus ist, während jede Formulierung sofort wieder partikular ist. Universalität bzw. Universalisierbarkeit ist ein Anspruch, menschliche Antworten entfalten sich in Pluralität. Cusanus wendet dies auf das Verhältnis zu anderen Religionen an und macht diese Problematik zum Prinzip. Sie wird allerdings – das scheint das Neue zu sein – bewußt positiv ausgewertet. Ihre Annahme könnte Freiraum für verantworteten Dialog und ethische Kooperation eröffnen.

Wir sehen also eine enorme Komplexität von Motiven und Argumentationen: praktisch, theologisch, kulturphilosophisch, metaphysisch, epistemologisch, anthropologisch, ethisch. In der folgenden Rekonstruktion des Friedensdenkens bei Nikolaus versuche ich, diese Themen gemäß dem Grund-

---

gearbeitet ist die christologische Integrationsebene, die in meiner Deutung aber nur die letzte Stufe darstellt (ebd. 269).

[103] In DPF n. 27 und 65.

schema Anthropologie – Erkenntnistheorie – Metaphysik – Religionstheorie – politisch-ethische Konsequenzen und Implikationen zu ordnen und dabei die verschiedenen Interpretationsebenen voneinander abzuheben. Andernfalls scheint keine zielführende Diskussion des cusanischen Entwurfs möglich zu sein und die Forschung bleibt auf ihrer „Jagd nach Weisheit" im Unterholz, wo vieles miteinander verschlungen und verwachsen ist, stecken.

2.3. Zur Fragestellung im Spiegel der Forschungslage

Nikolaus von Kues galt die meiste Zeit als Randfigur der Philosophiegeschichte und vergessener Denker[104]. Im 19. Jahrhundert entstanden überwiegend (kirchen-)historische, bio- und bibliographische Arbeiten, dann auch Untersuchungen zu seiner Erkenntnistheorie. Langsam wurde er „wiederentdeckt", zumal in der Tübinger Schule unter Johann Adam Möhler[105]. Im 20. Jahrhundert setzte eine verstärkte Forschungs- und Editionsarbeit vor allem im deutschsprachigen Raum ein[106], die sich bis heute zu steigern scheint. Zu vermuten wäre, daß ein Motiv hierfür darin liegt, daß gerade die geschichtliche Stellung des Cusaners am Übergang zur Neuzeit – in dieser Allgemeinheit dürfte die Zuordnung kaum zu bestreiten sein – Hoffnungen weckt, am „Ende der Moderne" und in teilweise analogen geschichtlichen Herausforderungen Inspirationen von seinem Denken zu erhalten.

Seit dem II. Weltkrieg hatte das Denken des Nikolaus, angeregt von Ernst Cassirer, Interesse in den USA gefunden; im englischsprachigen Raum erreichte es einen ersten Höhepunkt, als 1963 seine politische Theorie in den Publikationen von Morimichi Watanabe und Paul Sigmund behandelt wurde. Das II. Vatikanische Konzil gab einen Impuls, um die cusanische Religionsphilosophie und -theologie, insbesondere zum Verhältnis des Christentums zum Islam, zu untersuchen. Etwa seit den 1980er Jahren werden

---

[104] FLASCH faßt dies als „Legende der Vergessenheit" (Nicolaus Cusanus 145ff.). Zur tatsächlichen Rezeption vor allem der Koinzidenzlehre und der *docta ignorantia* im 15.–18. Jahrhundert siehe MEIER-OESER: Präsenz des Vergessenen, in Bezug auf die politische Theorie vor allem aus DCC SIGMUND (Fortleben).

[105] Vgl. WATANABE; in: CHRISTIANSON/IZBICKI; 17–44: The Origins of Modern Cusanus Research in Germany and the Foundation of the Heidelberg *Opera omnia*; in: Concord and Reform; 35–58.

[106] Dabei fehlen auch nationalistische Verirrungen nicht, wie: RUDOLF ODEBRECHT: Nikolaus von Cues und der deutsche Geist. Ein Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems, Berlin (Junker und Dünnhaupt) 1934. Das Buch hält, was der Titel verspricht und sieht Cusanus als Vertreter des angeblich deutschen Geistes gegen den französischen Ungeist des Rationalismus. Andere deutschtümelnde Ansichten diskutiert GANDILLAC (Nikolaus von Cues 12f.).

die spirituellen Schriften des Nikolaus neu verbreitet und theologische Ebenen seines Denkens gründlich untersucht[107]. Daß für einen realen Dialog der Religionen und Kulturen heute Cusanus ein fruchtbarer Bezugspunkt ist, zeigt das rege Interesse an ihm in Japan, zumal bei Religionsphilosophen der Kyoto-Schule seit Nishida Kitaro.

Die englische Ausgabe von DPF und anderen Cusanuswerken durch William Wertz bietet ein Beipiel für eine ungenierte Vereinnahmung und Aktualisierung des Nikolaus für ein eigenartiges politisches Programm (des „Schiller Institute"). So rühmlich es ist, im Gefängnis 18 Werke des Cusanus zu übersetzen, um diese einem englischsprachigen Publikum zugänglicher zu machen, so bedauerlich ist, daß von der historisch-kritischen Heidelberger Ausgabe offenbar keine Kenntnis genommen wurde. Dennoch ist das Unternehmen an sich ein Zeichen für die aktuelle Strahlkraft und mögliche Relevanz des Nikolaus, besonders in friedensethischer Hinsicht. William Wertz drückt die Hoffnung aus, „that this book will contribute to an international coalition for world peace and development, based upon respect for all human beings as created *in the living image of God.* "[108]

In der folgenden Skizze wird nicht der aussichtslose Versuch unternommen, den Forschungsstand zu Werk und Gestalt umfassend zu referieren. Vielmehr sollen nur solche Untersuchungen zur Sprache kommen, die durch ihre Vorzüge oder Nachteile zur Entwicklung der Fragestellung beitragen – und nur, insoweit sie dies tun. Welche Forschungen zur politischen Ethik, zur Religionstheorie und (philosophischen) Theologie, zu Geschichtsverständnis und geschichtlicher Stellung des Cusanus markieren Ausgangspunkte, Blickrichtungen oder Hindernisse? Zu vermuten steht, daß man durch eine interdisziplinäre Verbindung von bisher eher getrennten Diskursen weiter kommen kann als bisher. Besonders eine Integration von englischsprachiger und italienischer Humanismus-Forschung, kunstwissenschaftlicher Perspektivtheorie, literaturwissenschaftlichen Instrumenten, gelegentlichen musik- und mathematikgeschichtlichen Ergänzungen sowie Geschichtsphilosophie

---

[107] Auf der Basis der älteren Arbeiten von HAUBST, der allerdings weithin für ein apologetisches Interesse und eine neuscholastisch harmonisierende Deutung kritisiert wird, etwa von FLASCH (vgl. NvK 104f.), aber auch von jüngeren, der Theologie gegenüber offener gesinnten Interpreten wie Roth oder Thurner.

[108] Toward a new Council X. Auch DE LEONARDIS demonstriert eine unkritische Aktualisierung cusanischen Denkens im Hinblick auf gegenwärtige soziale, ethische und ökonomische Probleme. Sein Ziel ist to „use the fundamental principles operative in Cusa's thought to arrive at conclusions which Cusa did not and – bearing in mind the historical and social circumstances of his day – could not himself have articulated." (167) Seine durchaus interessante Interpretationsidee mithilfe der komplementären Prinzipien der Individualität und der Kommunalität wird wahrscheinlich deshalb kaum rezipiert, weil sie in schematischer, repetitiver und zugleich argumentativ ungenauer Weise durchexerziert wird.

in die philosophische Reflexion erscheint vielversprechend. Die spezielle philosophische und kunstgeschichtliche Diskussion um künstlerische und metaphorische Perspektivität im Quattrocento wird eigens im Kap. 4.3. referiert und diskutiert.

Zur Epochenfrage

Die Frage, ob Nikolaus mehr dem „Mittelalter" oder der „Renaissance" und damit der „Neuzeit" zugehöre, ist strittig. Auch als Vorläufer von Reformation (gerade im Blick auf DPF) oder/und Aufklärung wurde er in der älteren Forschung gerne in Anspruch genommen[109]. Mittlerweile ist ein Bewußtsein davon, wie sehr solche Urteile vom gegenwärtigen Standpunkt her perspektivisch bestimmt sind, hermeneutisch geschärft. Dahinter steht natürlich das allgemeine Problem mit Epochenbegriffen überhaupt, schließlich wird nicht nur die inhaltliche, sondern auch die zeitliche Bestimmung der Renaissance kontrovers diskutiert[110]. Als Kriterien wurden und werden angeführt: Realismus in der Kunst, Rückgriff auf antike Vorbilder in Darstellung wie auch Lebensstil, Wiederbelebung antiker Geistigkeit und Bildung, Betonung der sprachlichen und rhetorischen Form, Individualismus, ein kritisches Verhältnis zu Autoritäten, auch kirchlichen, bis hin zu einem Heidentum, Macht- und Ruhmstreben, wirtschaftliche, politische und soziale Veränderungen, Herausbildung von Nationalstaaten, Zuwendung zur empirischen Welt, usw. usf. Lassen sich Momente identifizieren, welche die Renaissance des 14. bis 16. Jahrhunderts, als ein von Italien ausgehendes Phänomen, vor

---

[109] BERTALANFFY meint, daß „Cusanus ebenso wie ein Reformator vor der Reformation, in gewissem Sinne auch ein Aufklärer vor der Aufklärung genannt werden darf" (NvK 27) – nämlich ein „Aufklärer im Gewande der Mystik" (ebd. 17; vgl. 25 und zu DPF als Vorwegnahme der Reformation 91).

Das Ensemble der ebenso groben wie teilweise widersprüchlichen Charakterisierungen sei mit einem schönen Beispiel für die pathetische Beschreibung des Quattrocento als Epochenübergang ergänzt: „Wir stehen also in jener merkwürdigen Zeit, wo die geistliche Heiligkeit des Mittelalters in Zersetzung übergeht, und ein neues Menschentum beginnt; aus dem gotischen Menschen, für welchen die Erde nur eine Stufe zum Himmel war, entwickelt sich der moderne Mensch, der mit beiden Füßen fest auf einer schönen und geliebten Erde steht." (ebd. 6)

Ähnlich pathetisch urteilt Ernst Bloch im Gefolge von Friedrich Engels, siehe GERL (Einführung) 8.

[110] Das Seminar für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance an der Universität München z.B. wendet deshalb eine rein chronologische (und großzügige) Abgrenzung der Renaissance an: zwischen 1348 und 1648. Ähnlich KRISTELLER: „Angesichts so vieler Widersprüche mag es vielleicht erlaubt sein, wenn wir den nun einmal üblich gewordenen Begriff Renaissance einfach auf die Epoche der europäischen Geschichte anwenden, die wenigstens den Zeitraum von der Mitte des 14. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts umfaßt." (Humanismus und Renaissance II; 31)

anderen Wiederbelebungsversuchen der Antike (z.B. der sogenannten karolingischen Renaissance) auszeichnen?

Gegen die richtungsweisende Interpretation von Jakob Burckhardt, der „die Entwicklung des Individuums" und „die Entdeckung der Welt und des Menschen" dem *rinascimento* zuschrieb[111], erhob sich die „revolt of the medievalists"[112] oder der „Wurzelzieher" der Renaissance[113]. An Burckhardts Geschichtsbild kritisierte man besonders die starke Abgrenzung der Renaissance als in sich statischer Periode gegenüber dem Mittelalter, den Italozentrismus, die bestimmende, kausale Wirkung des Klassizismus der Humanisten, den behaupteten Individualismus der rinascimentalen Gesellschaft[114].

Wallace Ferguson hingegen bejaht Kontinuitäten und graduelle Entwicklungen, die aber letztlich doch zu etwas qualitativ Neuem führten – jenseits feudaler Ordnung und universaler Kirche[115]. Er zeichnet auch die Renaissance-Interpretation der Reformation und Aufklärung nach, besonders die Tradition, das Mittelalter als barbarisch, abergläubisch, etc. zu deuten. Er sieht einen graduellen Übergang und viele Kontinuitäten, betont aber spezifizierende ökonomische, politische und soziale Faktoren: „The culture of the period we call the Renaissance was predominantly and increasingly the product of the cities, created in major part by urban laymen whose social environment, personal habits, and professional interests were different from those of the feudal and clerical aristocracy who had largely dominated the culture of the Middle Ages. … The Renaissance, it seems to me, was essentially an age of transition, containing much that was still medieval, much that was recognizably modern, and, also, much that, because of the mixture

---

[111] Geprägt von Ästhetizismus, Liberalismus und Hegels Idealismus, faßte er die klassischen und rationalistischen Deutungen in seine persönliche Synthese zusammen.

[112] FERGUSON: Renaissance 329ff., vgl. Ch. H. HASKINS: The Renaissance of the Twelfth Century, Cambridge 1927. Zusammenfassend zum Forschungsstand von 1955 BUCK (Italienischer Humanismus) 107–110 und ausführlich TRINKAUS (Humanism, Religion, Society). SOUTHERN (Medieval Humanism 29–60) verteidigt einen mittelalterlichen Humanismus im Sinne von wachsender Autonomie des Natürlichen im Verhältnis zum Übernatürlichen, der im 14. Jahrhundert auslief. SKALWEIT (Beginn der Neuzeit) verfolgt vier Leitbegriffe im einzelnen und mit möglichst geringer Komplexitätsreduktion, darunter die Renaissance.

[113] SKALWEIT ebd. 156.

[114] Schon HENRY THODE: Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, vertrat 1885 die Auffassung, der moderne Individualismus gründe in Mystik und Subjektivismus des Mittelalters. Zur Frage des Individualismus vgl. GUREWITSCH und aus literaturwissenschaftlicher Perspektive neuerdings PAUL GERHARD SCHMIDT: Mittelalterlicher Humanismus; in: HELMUT ENGLER (Hg.): Humanismus in Europa, Heidelberg (Winter) 1998; 75–88. Gegen den Aufstand der Mediävisten will wiederum CHARLES HUMMEL „den Nachweis erbringen, dass Nikolaus Cusanus … als erster das Individualitätsprinzip in seiner vollen Bedeutung bewusst durchdacht und formuliert hat." (Individualitätsprinzip 5)

[115] FERGUSON: The Renaissance in Historical Thought; kurz in: The Reinterpretation.

of medieval and modern elements, was peculiar to itself and was responsible for its contradictions and contrasts and its amazing vitality."[116]

Der vor allem in der Kunstgeschichte übliche Begriff des Quattrocento für das 15. Jahrhundert erscheint als besser geeignet, da er etwas weniger mit Vorurteilen und fixierenden Schemata belastet ist, eine klare zeitliche Abgrenzung vornimmt und das ganze Leben des Cusanus hierunter fällt.

Das Bild des Quattrocento wurde in der Folge noch erheblich differenzierter durch ein stärkeres Einbeziehen ökonomischer, politischer und sozialer Geschichte[117], und folgerichtig forderten Cesare Vasoli und Johan Huizinga eine pluralistische Definition der Renaissance. August Buck hielt schon 1955 die alte Diskussion zwischen Traditionalisten im Sinne von Burckhardt und Revisionisten für abgeschlossen und die Unterscheidung verschiedener Renaissancen (womit das zu einem kategorialen Begriff wurde) für ebenso plausibel wie die Anerkennung einiger Kontinuitäten antiker Kultursubstanz durch das Mittelalter. Aber das Spezifische des Quattrocento liege in der existentiellen Bedeutung der politisch-soziologischen Aspekte seines Humanismus, worin auch die „geistigen Grundlagen der Moderne" erkennbar würden.

Buck analysiert den geistesgeschichtlichen Hintergrund des Humanismus und konstatiert eine wichtige Voraussetzung für politische Gestaltung und ihre theoretische Legitimation: eine dynamische Geschichtsauffassung, „denn nunmehr wechselt die Rolle des Menschen in der Geschichte in dem Maße, wie er sich selbst als geschichtsformende Kraft betätigt."[118] „Die den Humanisten gemeinsame neue Einstellung zur Geschichte wurzelt in einem Wandel der geistig-seelischen Haltung, der den Renaissance-Humanismus grundsätzlich von allen früheren humanistischen Bestrebungen unterscheidet. Nunmehr stellt man die in ihrem Eigenwert erkannte Antike in den Dienst der Idee einer umfassenden Neugestaltung des individuellen wie des gesellschaftlichen Daseins."[119] Das Verständnis und die Deutung von Geschichte selbst wird von Hans Baron (The Crisis) im Detail analysiert. Anhand von Leonardo Bruni und seinen Zeitgenossen in Florenz wird deutlich, daß die neue Sicht auf die römische und florentinische Vergangenheit Interpretations- und Spielräume eröffnete[120]. Dieser Kontext sollte für die Deu-

---

[116] FERGUSON: The Reinterpretation 16.

[117] Vgl. E. GARIN, H. BARON, E. CHEYNEY, F. SCHEVILL, integrativ: MYRON GILMORE: The World of Humanism, 1453–1517, Boston 1955.

[118] BUCK: Geschichtsdenken 28; ähnlich öfters.

[119] BUCK: Italienischer Humanismus 111.

[120] Siehe BARON: Crisis Kap. 3 (38–63).

tung des cusanischen Geschichtsverständnisses viel stärker als bisher Berücksichtigung finden.

Weiter verbreitet ist die Zuordnung des Cusaners zur Neuzeit aufgrund seiner metaphysischen Theorien: Heinrich Rombach sieht dessen Konzeption des Unendlichen und des Universums als eine Angel in der Türe, die vom klassischen Substanzdenken zum modernen System- und Strukturdenken führe[121]. Auf dieser Linie argumentieren Stephan Otto[122] und Hanna-Barbara Gerl: Mit seiner Philosophie der Vernunft, der Einheit und der Unendlichkeit habe Nikolaus einen neuen Horizont und Kontext für die Moderne geschaffen, besonders indem er Einheit und Unendlichkeit in eines setzt. Von daher urteilt sie: „In Nicolaus Cusanus, nicht in Descartes, liegen die Wurzeln der neuzeitlichen Metaphysik“ (Einführung 41, vgl. 43).

Von der Zentralität der Idee des Unendlichen geht auch Karl-Heinz Volkmann-Schluck aus. Nahezu salomonisch formuliert er: „Nicolaus von Cues bringt das mittelalterliche Denken dadurch zum Abschluß, daß er aus einem einzigen Grundgedanken die wesentliche Denkmotive des Mittelalters in eine ursprüngliche Einheit zusammen nimmt und dadurch das Ganze der Überlieferung in die neuzeitliche Denkweise hinüber leitet.“[123]

So liegt es nahe, den Cusaner als Denker eines Übergangs, der „Epochenschwelle“ (Hans Blumenberg) oder mit ähnlichen Metaphern zu bezeichnen[124]. Doch auch diese offenere und dynamischere Zuordnung birgt Probleme. „Sind die vorgewiesenen Kausalitäten und Finalitäten nicht Konstrukte, die sich die Tatsachen zugegebenermaßen post festum gefügig machen?“[125]

Dennoch wurde auf die Frage einer Zuordnung viel Mühe verwendet, da man sich von ihr einen interpretatorischen Rahmen erwartete. So sahen seit Ernst Cassirer Joachim Ritter, Hans Blumenberg, Josef Stallmach, Siegfried

---

[121] ROMBACH: Substanz, System, Struktur. Die neuerdings auch wissenschaftsgeschichtlich verstärkt aufgearbeiteten cusanischen Ansätze oder Wegbereitungen für modernes mathematisches und naturwissenschaftliches Denken und Forschen können für unser Anliegen außer Betracht bleiben.

[122] Zur cusanischen Metaphysik als „Entwurf eines ontologischen Funktionalismus“ siehe OTTO (Hg.): Renaissance und frühe Neuzeit; 62–67.

[123] VOLKMANN-SCHLUCK: Nicolaus von Cues IX.

[124] HAUBST nennt ihn etwas vorsichtiger „Pförtner der neuen Zeit“, ebd. referiert er 4–7 ältere Ansichten; sehr ausführlich diskutiert BENZ 37–98 dreizehn Interpretationstendenzen der Cusanusforschung. APEL meint, Nikolaus stehe auf fast allen Gebieten „genau im Übergangspunkt vom Mittelalter zur Neuzeit“ (Idee der Sprache 200). GIERER sieht erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Leistungen des Cusanus als „Philosophie im Vorfeld moderner Naturwissenschaft“.

[125] GERL: Einführung 7.

Dangelmayr, Klaus Jacobi, Walter Schulz[126] Cusanus als neuzeitlichen Denker an. Felice Battaglia meint, mit ihm beginne die europäische philosophische Renaissance[127]. Charles Lohr betont den von ihm hervorgehobenen rinascimentalen Dynamismus des cusanischen Denkens nicht direkt als Anfang der Neuzeit, während Blumenberg ihn so interpretiert. Dessen historische Metatheorie und Periodisierung entspricht keineswegs mehr heutiger Einsicht, jedoch wird seiner Deutung Verdienst zugesprochen: „Blumenberg contributes a range of compelling insights concerning Cusanus, among a number of misperceptions and some mistakes.“[128] Demnach habe Nikolaus im Untergang des mittelalterlichen Weltbildes dieses im wesentlichen zu bewahren versucht und sei darum eine Figur des Überganges.

Dagegen argumentieren Hans-Georg Gadamer und Jasper Hopkins[129]: Gadamer führt die Leichtigkeit cusanischen Denkstiles gegen die ihm unterstellte verbissene Verteidigung von Untergehendem ins Feld; Hopkins erinnert daran, wie sehr Nikolaus selbst auf der Neuartigkeit seiner *docta ignorantia* beharrt. Gemeinsam ist allen drei Interpreten, daß sie den Cusaner als ziemlich, aber nicht ganz „modern“ betrachten. Freilich taucht hier wieder das Problem auf, was die Charakteristika des Neuen gegenüber dem (schon als Begriff ideologischen) „Mittelalter“ sein sollen – eine Frage, die nicht ohne starke Vorentscheidungen des Selbstverständnisses zu beantworten ist[130].

Schließlich kommt alles auf die Detailanalysen und -interpretationen an. Karl Jaspers weist auf den adäquaten Zugang hin, um zu versuchen, Nikolaus als ihn selbst zu verstehen: Dessen Bezeichnung als Gestalt des „Übergangs“ problematisiert er, denn da würde er „unkenntlich in seiner Ursprünglichkeit.“[131] Diese besteht, worauf er zurecht hinweist, gerade in seiner synthetischen Kraft: „Zwischen den beiden Aspekten der Cusanischen Gedankenwelt, die man als mittelalterlich und modern unterscheidet, ist bei Cusanus kein Widerspruch.“[132]

---

[126] Cusanus und die Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik; in: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik; 11–30.

[127] „Il rinascimento filosofico europeo comincia nel quattrocento con il Cusano.“ (BATTAGLIA: Politica e religione 51) Anders HEINZ-MOHR, für den Nikolaus „noch kein Mann der Renaissance“ ist (Unitas 168).

[128] CHARLES TRINKAUS: Homo quaerens; in: CHRISTIANSON / IZBICKI; 7.

[129] Siehe GADAMERS Rezension in: Philos. Rundschau 16 (1966); 208 und HOPKINS: Nicholas of Cusa and the Modern Age; 50–93.

[130] Vgl. die eingehenden Überlegungen von Otto zur „Modernität“ oder „Neuzeitlichkeit“ des ganzen Renaissance-Denkens in: OTTO (Hg.): Renaissance und frühe Neuzeit; 9–29.

[131] JASPERS: Nikolaus Cusanus 212ff., zitiert 214.

[132] Ebd. 213. BEIERWALTES (Innovation) kritisiert das „Metapherngestöber“ der Epochendiskussion und exemplifiziert am Thema des Einen das dialektische Verhältnis von Kontinuität und Innovation.

„The Cambridge History of Renaissance Philosophy“ sieht Nikolaus als den bedeutendsten Weiterdenker der mittelalterlichen Tradition, wie sie Ramon Llull repräsentiert[133]. Dessen Bemühen, den christlichen Glauben so zu formulieren, daß ihn die jüdischen und islamischen Bewohner des Mittelmeerraumes sollen verstehen können, sowie seine dynamische Konzeption menschlicher Kreativität als Abbild der göttlichen, hätten den Cusaner geprägt. Nicolaus Oresme wiederum hätte nominalistische Konzeptionen in das cusanische Verständnis von Perfektionsstufen vermittelt.

Weitere Einflüsse seien von der Anthropologie der italienischen Humanisten in Padua und Rom und auf dem Basler Konzil gekommen. Nikolaus hätte die neuplatonische Renaissance wesentlich gefördert, obwohl er keinen direkten Einfluß auf Ficino oder Pico ausübte (anders als noch Ernst Cassirer geglaubt hatte)[134]. Die Frage nach historischen Einflüssen in beiden Richtungen wurde vor allem in Italien lange diskutiert. Die von Eugenio Garin stark gemachte Gegenmeinung, welche die Wirkung des Cusanus auf die Humanisten relativierte und minimierte, konnte inzwischen teilweise widerlegt werden. Der kürzlich erschienene Sammelband „Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien“[135] belegt mehrere wahrscheinliche Verbindungsglieder. Jedoch ist generell die Möglichkeit zu bedenken, daß es ein allgemeines geistiges Klima gibt, worin eine Verwandtschaft verschiedener Antwortversuche auf eine gemeinsame neue Situation möglich ist auch ohne historisch belegbare Dependenzen und Einflüsse.

Gerade im Hinblick auf die dieser Untersuchung zugrundeliegende Problemlage, daß Religion in mehreren Varianten, politische, wirtschaftliche und soziale Gegebenheiten eine vielgestaltige Landschaft und darin einen Kampfplatz bildeten, in welcher die Vernunft Orientierung geben sollte, ist auch geschichtliche Kontinuität zu beobachten.

Matthias Lutz-Bachmann sieht die gesellschaftliche Ausdifferenzierung kultureller Geltungssphären bereits im Mittelalter beginnen, mit einer folgenden „Verstetigung der Erfahrung von äußerer kultureller Differenz … Erste Ergebnisse dieses Prozesses sind am Ende des Mittelalters bereits bei Nikolaus von Kues zu beobachten.“[136] Hermann Schrödter setzt mit dem

---

[133] So CHARLES LOHR im Kapitel über Metaphysik; in: SCHMITT / SKINNER / KESSLER / KRAYE (Hg.); 548–556.

[134] Die geistigen Auseinandersetzungen der Reformationszeit hätten allerdings bewirkt, daß die Hauptwirkung des Cusaners sich erst später entfalten konnte.

[135] Herausgeg. von MARTIN THURNER, vgl. meine Rezension in: Wiener Jahrbuch für Philosophie 2003; 281–285. Einzelne Aufsätze hieraus, die für unser Thema relevant sind, werden im Detail diskutiert werden.

[136] LUTZ-BACHMANN: Religion – Philosophie – Religionsphilosophie; 21.

Jahr 1453 (Fall Konstantinopels und Abfassung von DPF) den Beginn der Entwicklung von Religionsphilosophie als eigenständiger philosophischer Disziplin an[137].

Ich werde diesem Ansatz folgen, in der Annahme, daß es neben der von Kurt Flasch aufgestellten Alternative zwischen seiner genetischen Methode, die er in seinen jüngeren Cusanusbüchern anwendet, und einer „technokratischen Verschmelzungshermeneutik“[138] weitere Möglichkeiten für einen verantwortlichen philosophischen Umgang mit Nikolaus gibt[139]. Weil er ausdrücklich als einzige Alternative eine „Organentnahme“ kennt (diese „instrumentalisiert gewesenes Denken als intellektuelles Ersatzteillager“, ebd. 651) „verbietet sich der verbreitete Gestus, die Lösung des Cusanus als Ausweg aus den Nöten der Gegenwart anzubieten“ (NvK 656). Diese Untersuchung will nun keinen verbotenen Gestus wiederholen, sondern zunächst die cusanischen Antworten auf die Herausforderungen seiner Zeit in ihrem Kontext analysieren, wobei die Ergebnisse der genetischen Analyse vorausgesetzt werden, um darin Ansätze für die Lösung eines systematischen Problems aufzusuchen, das sich als Bewältigung religiös-kultureller Pluralität durchaus nicht nur in jenem vergangenen Kontext stellt. Schließlich kommt es nicht in erster Linie darauf an, ob eine Idee bei Nikolaus zum ersten Mal nachweisbar ist, abstrahiert von ihrem Kontext, sondern ob sie auf eine Herausforderung in überzeugender Weise antwortete. Die Resonanz (auch wenn sie erst später hörbar geworden sein mag) spielt mit beim Vernehmen einer Stimme aus der Vergangenheit und kann selbst auf ihre Gründe hin befragt werden.

Dagegen ist Flasch im Blick auf die skizzierte Epochendiskussion darin zuzustimmen, daß die Epochenbegriffe des Mittelalters, der Renaissance u.ä. die Forschung eher behindern[140].

In der grob skizzierten Diskussion darum, wie das 15. Jahrhundert historiographisch zu charakterisieren sei, wurde die epochale Herausforderung der Friedensproblematik durch binnenchristliche, interreligiöse und interkulturelle Pluralisierungserfahrungen selten genügend bedacht, geschweige denn

---

[137] SCHRÖDTER: NvK 75.

[138] Vgl. FLASCH: NvK 657.

[139] Eine solche entwickelt und verteidigt SCHWAETZER (Aequalitas, in Abgrenzung zu Flasch 23–28). VITTORIO HÖSLE greift Flaschs „radikalen Historismus“ am schärfsten an: Wie soll man Philosophiegeschichte betreiben? Kritische Bemerkungen zu Kurt Flaschs philosophiehistorischer Methodologie; in: Phil. Jahrb. 111 (2004); 140–147.

[140] FLASCH: Philosophie hat Geschichte, bes. 81–126.

deren Herausforderung für die theoretische Philosophie[141]. Möglicherweise fiele von daher auch neues Licht auf die alte Frage nach dem Neuen der Renaissance? M.E. wäre die Frage nach innovativen Ansätzen gegenüber dem Früheren zuerst im Hinblick auf die geschichtliche Konstellation und die in ihr implizierten theoretischen Herausforderungen zu stellen. Ohne allgemeine Epocheneinteilungen weiter zu diskutieren, wird zu sehen sein, ob sich in der Interpretation der Voraussetzungen politischen Handelns, im Verhältnis zur Geschichte, in Menschenbild und Religionstheorie, Neues zeigt.

DPF in der Forschung

DPF hat sehr gegensätzliche Deutungen und Bewertungen erfahren[142]. Eine traditionelle Interpretation ordnet die cusanische Friedensschrift, die tatsächlich Lessing bekannt und wichtig genug für den Versuch einer Edition war, direkt in die Geschichte der aufgeklärten Toleranzidee ein. Hans Guggisberg eröffnet seine Dokumentensammlung zur Geschichte religiöser Toleranz mit Teilen von DPF „als bedeutsamer Markstein in der Geschichte der religiösen Toleranz“[143]. Das rechtfertigt er mit der Konzession an die Verschiedenheit religiöser Kulttraditionen, wodurch die Riten als *adiaphora* erscheinen. Zugleich sieht er die angestrebte Einheit klar als christlich geprägt, was er mit einer zeit- und berufsbedingten Einschränkung der Sicht des Nikolaus entschuldigt: „Diese Universalreligion konnte Cusanus als Mensch und Theologe des 15. Jahrhunderts, der nicht anders als christlich denken und empfinden konnte, … nur vom christlichen Standpunkt aus zeichnen.“ (ebd.) Die Frage wird sein, ob tatsächlich nur ein Verlassen des christlichen Denkens weiterführen könnte, und ob die Sachproblematik unter dem Titel der Toleranz überhaupt angemessen und ausreichend diskutiert werden kann.

Für Brigitte Kuhn-Emmerich ist DPF „ein Lehrbuch der inneren, wahrhaftigen Toleranz“[144]; Ludwig von Bertalanffy unterstellt, die von Nikolaus

---

[141] Wie oben in Abschnitt 1 skizziert. HELMRATH nennt als einer der Wenigen, im Anschluß an JOSEF ENGEL, überwiegend politische Gründe für eine Epochenzäsur in der Mitte des 15. Jahrhunderts: den Fall Konstantinopels, das Ende des Hundertjährigen Krieges, den Frieden von Lodi als Zeichen der Konsolidierung der italienischen Staatenwelt sowie die Legation des Cusaners (Das Basler Konzil 496f.).

[142] Zur „Sonderexistenz“ von DPF in der Rezeptionsgeschichte vgl. FLASCH: NvK 45. KLIBANSKY (Wirkungsgeschichte) zeichnet wesentliche Linien der Rezeption und Nicht-Rezeption von DPF bis in den deutschen Idealismus hinein nach.

[143] GUGGISBERG: Religiöse Toleranz 35–45; zitiert 37.

[144] Toleranz 146; zum Hintergrund diverser älterer Interpretationen siehe ebd. 69–73.

gesuchte und postulierte *una religio* sei eine übergeschichtliche Vernunftreligion: „Um die Mitte des 15. Jahrhunderts hat er die Ideen der religiösen Toleranz, der Vernunftreligion, die sich hinter den historischen Religionen wie hinter Schleiern verbirgt, der Gleichwertigkeit aller Religionen vertreten – Gedanken, die dreihundert Jahre später, zur Zeit eines Lessing, zum Programm und Ideal wurden.“[145] Rainer Röhricht sieht im cusanischen Denken der Konkordanz, was tatsächlich seinen eigentlichen Zentralbegriff bildet, die „Sache der Toleranz überall gegenwärtig“ (Der ökumenische Reichtum 127f.).

Ganz anders urteilt Karl Jaspers: Nikolaus sei so sehr auf Harmonie aus gewesen, noch dazu unter theologischer Voraussetzung der Offenbarung, daß in seinem Friedensbegriff eine falsche Beruhigung obwalte. Er kenne „keinen Respekt vor der Glaubensursprünglichkeit des Gegners, die er oberflächlich als nur in Riten und Gebräuchen unterschieden auffaßt.“[146] Zudem bemerkt er die weithin bekannte Tatsache, daß der Friede in der Theorie, aber nicht in seiner Praxis geherrscht habe[147]. Jaspers sieht in der cusanischen Metaphysik große Ansätze „herrlich ausgesprochen“, aber in deren „Anwendung“ die verderblichen Einflüsse eines universalen christlichen Wahrheitsanspruches, „verarmt durch die Allgemeinsetzung einer besonderen Geschichtlichkeit, dadurch faktisch friedenswidrig gegen den eigenen Willen gewaltsam in der Welt.“[148] Damit spricht Jaspers das Problem der Spannung zwischen Universalität und Partikularität an, aber er traut Nikolaus selbst keine Ahnung davon zu. Dessen „objektiver Konkordanzgedanke“ führe in der Realität zur Intoleranz, ja zur Gewaltsamkeit[149].

Die Lösung, welche Jaspers vorschlägt, ist, Glaubensfragen von Daseinsfragen zu trennen, da bei letzteren ein Kompromiß möglich ist, getragen von einem echten Willen, den Frieden an sich zu wollen. Damit macht er auf

---

[145] KUHN-EMMERICH: NvK 27. MONTALTO meint, „il Cusano adunque precorre di tre secoli e mezzo il pensiero moderno in materia die religione.“ (Il ‚De pace fidei‘ 206)

[146] JASPERS: Nikolaus Cusanus 254. Zu dessen Cusanus-Deutung siehe jüngst INIGO BOCKEN: Der Kampf um Karl Jaspers’ existentielle Cusanus-Lektüre; in: REINHARDT / SCHWAETZER (Hg.): Cusanus-Rezeption; 51–66.

[147] Diese Spannung zwischen Zielen und Erfolgen, zwischen Theorie des Konsenses und Praxis des Kardinals in Bezug auf seine Judenpolitik, innerkirchliche Probleme, auch zwischen irenischen Schriften und seinem Mitmachen beim von Pius II. 1464 versuchten Kreuzzug wurde für unser Vorhaben hinreichend diskutiert. Siehe etwa IZBICKI (Nicholas of Cusa and the Jews), MEUTHEN (Schlaglichter), BAUM (Nikolaus Cusanus in Tirol).

[148] JASPERS: Nikolaus Cusanus 185; vgl. 180: „Cusanus öffnet die Tür zur Möglichkeit des sich ständig prüfenden, aus seiner Freiheit der Wahrheit zustrebenden Menschen und schlägt die Tür gleich wieder zu durch die Behauptung der Einen Wahrheit, die der freie Wille als die Eine anerkennen *muß*.“

[149] Ebd. 185.

eine Bedingung praktischer Lösungssuche aufmerksam, die er selbst als „unendliche Kommunikationsbereitschaft“ bezeichnet. Er bewertet dabei Nikolaus ganz von seiner eigenen, stärker relativistischen Philosophie her – im Gegensatz zu seinem oben zitierten Postulat, diesen in seiner Ursprünglichkeit zu verstehen[150].

Ernst Cassirer (Individuum) wendet sich gegen die aufklärerische Uminterpretation von DPF durch Johann Salomo Semler[151], welcher darin ein Streben nach rationalistischer Einheit in einer Moralreligion sah, aufgrund eines religiösen Indifferentismus[152]. Cassirer sieht hingegen – ähnlich wie Fritz Hoffmann – die Vielheit der Riten nicht nur geduldet, sondern spekulativ erfordert und erkenntnistheoretisch begründet. Gegen Hoffmanns pluralistische Deutung meint wiederum Heidemarie Grunewald (die im wesentlichen DPF paraphrasiert und Parallelstellen zitiert), daß Cusanus erweise, daß das Christentum alle Religionen umgreift. Das wertet sie nicht rückblickend als ungenügend wie Jaspers, sondern als einen Fortschritt gegenüber einer militärischen Strategie, die ja noch im 15. Jahrhundert eine vielbeschworene Option darstellte. „Mit seinem Versuch, christliche Glaubenswahrheiten in allen Religionen aufzuweisen, nimmt Cusanus deutlich Abstand vom Kreuzzugsgedanken. Es ergibt sich für ihn eine neue missionarische Situation: es ist das Forschen nach einem christlichen Glaubenskern in allen Religionen, um auf diesem Weg der Übereinstimmung alle in dem Glauben an Christus zu vereinen“[153].

Im Hinblick auf die binnenchristliche Pluralisierung, deren Bedeutung schon im 15. Jahrhundert ich betonen möchte, stellte sich für manche Interpreten die Frage nicht nur nach der Christlichkeit, sondern im speziellen nach dem Katholischen im Entwurf von DPF[154]. Étienne Gilson sieht in DPF die Gefahr, daß Einheit auf Kosten des katholischen Dogmas hergestellt werden solle. Anders interpretiert Bruno Decker, der in der *una fides* gerade

---

[150] JASPERS ebd. 185 und 214. Auch RAINER FORST analysiert DPF vom Standpunkt einer entwickelten Toleranzkonzeption aus und konstatiert Defizite. Die Diskussion damit erfolgt später (Kap. 6.1.).

[151] Des Kardinals Nicolaus von Cusa Dialogus von der Übereinstimmung oder der Einheit des Glaubens. Mit Zusätzen von D. JOH. SAL. SEMLER, Leipzig 1787.

[152] Auch SEIDLMAYR erkennt in der *una religio* keine aufgeklärte reine Vernunftreligion, denn „Religion ist für Cusanus eine (wiewohl stark philosophisch interpretierte, so doch) absolut eigenständige und unauswechselbare … Urkategorie menschlicher Seinsweise und Seinsverwirklichung, und alles ethisch Lebensgestaltende bleibt mit ihr von der Wurzel her – allein als Folge und Ausfluß aus ihr – verwachsen.“ (Una religio 262)

[153] GRUNEWALD: Die Religionsphilosophie 122.

[154] Auch vonseiten evangelischer Theologie wird DPF kontrovers diskutiert, siehe KANDLER (NvK als Theologe), PETERS (Menschenbild) und dagegen OTTE (Rechtfertigung).

das katholische Dogma erkennt. Er sieht zwar in DPF eine dogmatische Reduktion des vollen katholischen Christentums, ein Verschweigen „der zur Wesensstruktur der Kirchen gehörenden Hierarchie“[155] und rein rationales Beweisen der tiefsten Mysterien, weswegen er sich der Kritik von Gilson an der Rechtgläubigkeit von DPF anschließt, sieht aber die *una religio* eindeutig als wesentlich christlich. „Die Toleranz betrifft nur die Riten. Für die noch differierenden Glaubensbekenntnisse ist die Losung nicht Toleranz, sondern Konkordanz.“[156] Spezifisch theologisch motivierte Deutungen, die DPF vom katholischen Dogma aus beurteilen in der Form, wie es sich bis 1960 verfestigte, können hier außer Betracht bleiben. Sie zeigen jedoch die notwendige Richtung an durch das, was ihnen fehlt: Eine Erhellung des cusanischen Gedankens aus dessen Philosophie selbst heraus.

Die bisher ausführlichste Untersuchung von DPF im Zusammenhang mit den anderen Schriften des Nikolaus und in direktem Vergleich mit Raimundus Lullus stellt die Monographie von Walter Andreas Euler (Unitas) dar. Als theologische Dissertation geht sie von fundamentaltheologischen Fragestellungen aus (vgl. 15f. und 293–299). Daß die sowohl quellenmäßig wie inhaltlich breit ansetzende Untersuchung unter den Titel des Religionsvergleiches bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues gestellt wird, ergibt allerdings eine horizontal verengte Perspektive – wie aus der Arbeit selbst deutlich wird, beanspruchen beide Denker, weit mehr als einen Vergleich zu bieten und es stellt sich die Frage, von welchem Standpunkt aus divergierende Religionen vernünftigerweise in den Blick genommen werden können. Für weitergehende systematische Fragen bietet Eulers Monographie mit ihren reichhaltig belegten Quellenbezügen (zusammen mit zahlreichen Einzelbeiträgen Eulers) jedoch eine überaus wertvolle Basis.

Tilmann Borsche formuliert eine differenzierte Kritik am Projekt von DPF. Er sieht es als utopisch an, daß Einigkeit über die theologischen Grundbegriffe bestehen oder hergestellt werden könne. Die cusanische Methode, Begriffe aus ihrer Endlichkeit und damit Kontrarietät zu befreien durch Verunendlichung bezeichnet er als den „Weg der Interminierung“. Dieser sei ungeeignet für den Religionsdialog und diese Erfahrung scheint sich auch in DPF zu spiegeln, wo ja doch rational argumentiert wird. „Cusanus erkennt, daß es unvermeidlich ist, wenn man sich überhaupt in ein Gespräch

---

[155] Toleranzidee 291. Auch nach DE GANDILLAC „enthält die *una religio in varietate rituum* offenbar fast die ganze katholische Dogmatik – mit der einzigen Ausnahme vielleicht der Ekklesiologie.“ (Ziel 202) Dagegen u.a. IMBACH (Einheit 8).

[156] DECKER: Toleranzidee 202.

mit anderen einzulassen beabsichtigt, Grenzen zu ziehen zwischen ja und nein, Positionen zu besetzen. Sprechen, das etwas bewirken soll, ist Widersprechen“ (Dialog 255). Für den Dialog ist also eher begriffliche Präzisierung und Distinktion vonnöten. Eine „Überwindung der Gegensätze durch ihre Entwertung“ (Strategien 79) mache diese nur unverbindlich und unbrauchbar. „Die Entwicklung der Geschichte brachte Spaltung, sie führte zu partikularisierten Denk- und Lebensformen und verwies damit die Einheitsspekulationen des Irenikers ins Reich der Utopien.“[157]

Obwohl die Geschichte der Neuzeit über Cusanus in dieser Weise hinweg ging, bleibt der Methode der Entgrenzung als einer „mystischen“ nach Borsche folgendes Verdienst: „Als ein Weg zur Überwindung wirklicher, d.h. bestehender und als bedrohlich empfundener Gegensätze mag die Mystik ungeeignet sein. Doch wenn man um die prinzipielle Möglichkeit einer mystischen *visio dei* weiß, wird man anders mit Gegensätzen umgehen können als ohne dieses Wissen. Wenn dem vom Affekt geforderten Entweder/Oder immer ein von der Vernunft angezeigtes Weder/Noch gegenübersteht, dann wird sich ein ausweglos erscheinender Gegensatz manchmal vielleicht in ein verstehendes Sowohl/Als auch wenden lassen.“[158] Diese differenzierte Bewertung geht über eine pauschale Auf- oder Abwertung der „mystischen“ Dimension erfreulich hinaus[159].

Auch Johann Hafner (Geschäftsordnung) merkt Unterschiede an, die bei der Interpretation idealer Religionsdialoge zu beachten sind, wovon der zwischen den politischen Anlässen und den religiösen Motiven einerseits, der zwischen dem Fernziel einer Vereinigung der Religionen und dem Nahziel einer Annäherung besonders bedeutsam erscheinen[160]. Im Anschluß daran ist die Frage zu stellen, wie sich beides zueinander verhält. Denn wenn das religiöse Motiv einer Vereinigung der Religionen nicht als bald erreichbar erscheint, könnte es als zu unsicher betrachtet werden, das Erreichen des drängenden politischen Ziels dem langsamen und gefährdeten Prozeß einer Annäherung (alleine) zu überlassen. Wie ist mit diesen Spannungen vernünftig umzugehen? Welche Art politisch-ethischer Verantwortung kommt den Religionen auf dem Wege (*in statu viatoris*) zu?

---

[157] BORSCHE: Dialog 257.

[158] Ebd. 256; wortgleich BORSCHE: Strategien 80; vgl. 72.

[159] Für DIESNER hingegen ist „ein noch stark mystischer Zug erschwerend für die Beurteilung“ von DPF (Stimmen 14).

[160] „Ein Religionsgespräch nur mit dem Ziel, den Weltfrieden zu fördern, müßte als politisches Gespräch geführt werden. Der Weltfriede mag eine wichtige Nebenfolge sein, er bleibt aber nicht das Motiv der Gespräche“ (HAFNER: Geschäftsordnung 180; vgl. 181 zur asymptotischen Annäherung der Religionen aufgrund einer hypothetischen Einheit).

Bernhard Hanssler kennzeichnet drei Wege, die Nikolaus beschritt, um seine Grundeinsicht, daß Einheit in Vielheit herzustellen sei, konkret zu verwirklichen[161]:

1. Politische Einigung (bzw. Reichsreform) nach dem Korporationsmodell mithilfe der Prinzipien von Konsens und Repräsentation. Dieser Aspekt wurde in der Forschung bereits ausführlich behandelt[162].
2. Reduktion von Ideologien, um verborgene Übereinstimmungen hinter den vordergründigen Differenzen zu erheben. Dieser Weg ist Thema meiner Untersuchung.
3. Hanssler sieht auch Ideen zu einem Kulturaustausch angedeutet[163].

Inigo Bocken interpretiert das Friedensdenken des Cusanus als nicht mehr von einem objektiven ordo-Gedanken ausgehend, und noch nicht von einer politisch-juristisch zu stiftenden Ordnung, sondern als Ausdruck einer eigenen, rinascimentalen Anerkenntnis von der Unerreichbarkeit absoluter Wahrheit bei ihrer gleichzeitigen Anwesenheit im menschlichen Erkennen und kreativen Ordnen der Welt[164].

Hermann Schrödter versucht, DPF als den Anfang der Entwicklung der Diskursethik und eines diskursiven Begriffs von Wahrheit zu interpretieren. Solche Momente erkennt er in der grundsätzlichen Opposition von Diskurs und Gewalt, in der Konfliktanalyse von DPF, in der Konsenstheorie von DCC und im Charakter von DPF als *visio*, den er als Einführung kontrafaktischer Universalität interpretiert[165].

Allerdings sucht Nikolaus eine inhaltliche Einigung auf einen universal gültigen Gehalt, den er außerdem am besten in der christlichen Religion repräsentiert sieht. Das Verhältnis von prozeduralen und substantiellen Momenten im cusanischen Dialog einerseits[166], von Universalreligion und Christentum andererseits, muß noch näher untersucht werden, doch geben

---

[161] HANSSLER: Die Idee der Völkergemeinschaft im teilweise einschlägigen Band 9 der MFCG zum Thema: Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene.

[162] HEINZ-MOHR (Unitas christiana), LÜCKING-MICHEL (Konkordanz und Konsens), BOHNENSTÄDT (Kirche und Reich) u.a.

[163] Die Idee der Völkergemeinschaft 197, wo das aus dem Schluß von *Idiota de stat. exp.* schwach begründet wird.

[164] „Frieden wird nach Cusanus nicht in der Voraussetzung einer umfassenden Wahrheit gefunden, die als Maßstab für alle anderen Wahrheiten gelten kann – es ist eben unmöglich einen solchen Maßstab zu finden – sondern in dem Bewußtsein, daß auch der andere Mensch, der Mensch, den er nicht verstehen kann, als Schöpfer seiner eigenen konjekturellen Welt verstanden werden kann." (Friede und Schöpfungskraft; in: YAMAKI (Hg.); 60–76; zitiert 73)

[165] NvK 82, vgl. oben Anm. 24 in Kap. 2.2.

[166] Eine Frage, die SCHRÖDTER: NvK 83f. ausdrücklich stellt und in Religion: 234–237 anhand von Habermas' neuer Verhältnisbestimmung von Religion und „postsäkularer Gesellschaft" andiskutiert. Hierzu siehe unten Kap. 6.2.

Schrödters Anregungen mindestens einen guten Diskussionsrahmen dafür vor.

Deutungen von religio una in rituum varietate

Eine Kernfrage für die Interpretation von DPF ist, was genau Cusanus mit der zentralen und berühmten Zielformel von der einen *religio* in der Vielfalt der Riten meinte. Auch in diesem Punkt divergieren die vorliegenden Deutungen stark. Die Bandbreite reicht von einer Identifikation der *una religio* mit der *docta ignorantia*[167] über die Annahme einer auch dem Christentum vorausliegenden oder überlegenen Urreligion bis hin zur dezidierten Identifikation mit dem katholischen Christentum. Manche sehen die in DPF zugestandene Ritenpluralität nur im Dienst der kirchlichen Einheit[168].

Für Borsche hingegen gilt, die „fundamentale Unterscheidung zwischen Religion und Ritus als zwischen dem, was wesentlich, und dem, was unwesentlich sein soll, ist unaufhebbar problematisch." (Strategien 77)

Andere erblicken in ihr ein wesentliches Moment interreligiösen Gesprächs, insofern Riten als Ausdruck, als Zeichen für etwas, das sich direkt nicht repräsentieren läßt, gesehen werden. Abgesehen davon, daß dies die wichtige Frage nach der Rolle des Menschen in diesen Ausdruckshandlungen und damit nach seiner Kreativität und Freiheit eröffnet, werden alle Riten damit relativiert: „Der Abstand aller religiösen Zeichen zum Transzendenten ist größer als der Abstand der Zeichen untereinander."[169] Dadurch entsteht ein Zwischenraum für möglichen Austausch, kritische gegenseitige Bereicherung und mögliche Annäherung, der noch auszuleuchten ist. In ihm sind – zumal aufgrund der verborgenen anthropologischen Annahmen bezüglich der allgemein menschlichen Suche nach Ausdruck – Folgerungen

---

[167] So HEINEMANN; eine originelle eigene Andeutung einer Deutung bietet VON BREDOW (Die Weisen), siehe hierzu unten Kap. 5.1.

[168] So BAAR und GUGGISBERG (Religiöse Toleranz 37); in ähnlicher Richtung die Interpretation des *Opusculum contra Bohemorum errorem* bei HAUBST: NvK, Wegweiser.

[169] HAFNER: Geschäftsordnung 183. In diesem Überblick über Strukturelemente idealer Religionsdiskurse bei Lessing, Lullus und Cusanus geht allerdings unter, daß die Differenzierung von Religion und Riten eine spezifische Stärke von DPF ist.

Aus heutiger Sicht und ohne Nikolaus in Vergleich zu ziehen, betont D'SA den Unterschied zwischen religiöser Erfahrung, hinter welcher ontologische Wahrheit stehe, und ihrem Ausdruck mit seinem (sekundären) Anspruch auf Wahrheit. Seine Folgerungen für eine entsprechende Dualität von Sprachformen und Dialogverständnissen (symbolisch – begrifflich, dialogisch – dialektisch) werden in Kap. 6.2. mit Cusanus ins Gespräch gebracht. Daß allgemein nur ein nichtdialektischer Dialog fruchtbar ist, wird übrigens auch von den Neosokratikern vertreten und kann sich auf die Unterscheidung eines Gesprächs unter Freunden von einem sophistischen Streitgespräch bei PLATON berufen (vgl. Menon 75 c–d).

für einen angemessenen, respektvollen Umgang mit Anhängern anderer Riten zu ziehen.

Band 16 der Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft widmet sich ganz dem Thema „Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues“. Er versammelt verschiedene Interpretationsansätze zu geschichtlichen, philosophischen und theologischen Teilthemen. Erstere werden an entsprechender Stelle ausgewertet. In der zweiten Hälfte finden sich mehr Detaildiskussionen über die Richtigkeit und Aktualisierbarkeit des cusanischen Dialogs[170], unter Zuhilfenahme von Expertenwissen zu Koran, Veden und jüdischer Bibel. Für die philosophische Reflexion bieten besonders die Beiträge von Josef Stallmach, Wilhelm Dupré und Helmut Meinhardt weiterführende Impulse. Diese beiden setzen anthropologisch und erkenntnistheoretisch an. Demnach ist für Meinhardt das Faktum religiöser Pluralität „dann kein Unglücksfall, keine Fehlentwicklung, sondern hängt mit dem Wesen konjekturaler Erkenntnis zusammen.“ (Konjekturale Erkenntnis 329) Er grenzt diesen Ansatz und die angezielte Konkordanz deutlich gegen den späteren, aufgeklärten Begriff von „Toleranz“ ab, welcher auf einer Indifferenz beruhe. Für Meinhardt impliziert die cusanische Anerkennung von Gradabstufungen unter den Religionen, daß keine von ihnen das schlechthin Größte darstelle (ebd. 330). Auch wenn in Christus, dem *verbum ipsum* alles eingefaltet ist, und damit die Integration aller religiösen Wahrheit eine christliche zu sein scheint, ist zu beachten, daß das Christentum an der Wahrheit Christi selbst wiederum nur in stets defizienter Weise, weil konjektural teilhat (vgl. ebd. 328f.). Das verhindert ein Mißverständnis dessen, was die angezielte *una fides orthodoxa* meint. Die Zusammenführung zur Konkordanz kann nur eine innerliche sein, ein wachsendes Wissen. Meinhardt hört aus der Formel *concordia religionum* das *cor* heraus: „Was Nikolaus anstrebt, ist weder besserwisserisches Bekehrenwollen, noch Gewährenlassen infolge skeptischer Resignation, noch Verzicht auf theoretischen Wahrheitsanspruch zugunsten von Bewährung in der Praxis, sondern eine ‚herzliches‘, inneres Zusammenfinden der Religionen“ (ebd. 332). Weil der Prozeß der Annäherung innerweltlich nicht abschließbar ist, ist für seine Deutung der Abschluß des Himmelskonzils eine eschatologische Vision.

Dupré sieht die religiösen Fragen des Cusanus innerhalb von dessen Suche nach der Wahrheit in einer Welt und Lebenssituation (*condicio humana*), die durchgängig von Ambivalenz, Unbeständigkeit und Vielfalt gekenn-

[170] Besonders in der ausführlichen Generaldebatte, welche explizit als Verwirklichung des Weisenkonzils ein halbes Jahrtausend später intendiert war.

zeichnet ist. Sein Begriff der Wahrheit schließt das Ringen um Annäherung und die Praxis ein. Darum ist „auch die Religion, statt Lösung zu sein, selbst eine bleibende Aufgabe“ (Menschsein 313). Der Mensch versucht, in einem ständigen Prozeß, das Ganze konjektural zum Ausdruck zu bringen aufgrund eines Vorgriffs auf das Glück, das Gute, die Wahrheit. Aus dieser antizipativen Struktur menschlicher Praxis folgt der Charakter ihrer Pluralität. „Weil die Wahrheit selbst von niemandem voll begriffen werden kann, ist das unterschiedliche Begreifen der Wahrheit nicht nur Ausdruck unserer Armut, sondern auch unseres Reichtums und unserer Freiheit, sofern darin die Konkordanz des Wirklichen erstrebt und in jeweils besseren Konstellationen gefunden werden kann.“ (ebd. 320) Die Pluralität der Wege ist Zeichen des grundsätzlichen Wegcharakters und nur dann ein Skandalum, wenn sie sich nicht als jeweils unvollkommene Darstellungen der Wahrheit begreifen, sondern sich mit dieser gleichsetzen.

Stallmach unterscheidet eine von Nikolaus vorausgesetzte Grundgestalt von Religion, die geschichtliche Vielzahl von Religionen und die angezielte Vollendungsgestalt der universalen *una religio*. In seiner Interpretation kann die eine wahre Universalreligion doch nur die christliche sein[171]. Sie sei „keineswegs eine Vernunftreligion“ im Sinne der Stoa oder der Aufklärung[172], vielmehr eine auf Vernunft bezogene Religion, aber nicht nur innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Das hohe Ideal des Religionsfriedens sieht er zugleich als regulative Idee für die reale Begegnung der Religionen, als reale Utopie. Darum sei Friede nicht allein das Ziel, sondern schon der Weg dorthin, als Prozeß der Einigung.

Oft wird das ontologische Grundschema von *complicatio* und *explicatio* auf das Verhältnis der einen Religion zu den verschiedenen Riten angewandt, was sich nahelegt von DDI II,3 her[173]: Alle Einheiten verhalten sich zu ihren Vielheiten in dieser Weise. Entsprechend nimmt Paul Naumann eine „Urreligion“ an, welche sich in allen Religionen (einschließlich der christlichen) nur unvollkommen entfalte.

Thomas McTighe kritisiert daran, daß zwar die wahre Religion eine sein muß, weil ihr „Objekt“ Gott einzig ist, aber Cusanus wende nirgends das Schema von *complicatio – explicatio* auf eine hypothetische Urreligion an. An einer Stelle, wo man das erwarten würde, weicht Nikolaus signifikant aus: *Una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium, quae in*

[171] Einheit 63/10.
[172] Ebd. 73/67.
[173] DDI II,3 n. 105–110: h I p. 69f.

omni diversitate rituum praesupponitur[174]. „With *praesupponitur* Cusanus neatly evades the issue of an antecedent unitary religion from which all the empirical religions are unfolded.“[175] Ihm zufolge entstehe ein Dilemma, falls das Schema von *complicatio – explicatio* in der Religionstheorie angewendet wird: „Either Christianity is the *Ur-religion*, the *complicatio*-Religion, or it is a *ritus* … But neither alternative is acceptable.“ (170) McTighe schließt sich letztlich Maurice de Gandillac an, der meint: „Es gibt für Cusanus nur eine Religion, und das ist die katholische, die christliche Religion.“ (MFCG 16; 209) Der besondere Status des Christentums als einzigartig verbiete seine Einordnung in das metaphysische Schema.

James Biechler argumentiert ähnlich, er sieht den katholischen Glauben als die zukünftige Einheitsreligion, aber er betont die Urbild-Abbild-Relation: „exemplar is to *imago* as *religio* is to *ritus.“* (Religious language 88) Aber das steht nirgends in DPF.

Decker behauptet zunächst, „diese *una fides orthodoxa* ist der dogmatisch verstandene Glaube des Christentums.“[176]. Später mildert er diese Identität zu einer Nähe. „Die zu suchende Einheit ist bereits in *der* Kirche vorgegeben, der die Lebensarbeit des Kardinals galt.“ (Toleranzidee 213)

Michael Seidlmayer führt zu dieser Frage DDI I, 25 an, wonach alle Namen Gottes ungenügende Entfaltungen des Unaussprechlichen sind: *quae quidem omnia nomina unius ineffabilis nominis complicationem sunt explicantia*[177]. Damit sind aber andere Religionen Ausfaltungen des Wortes Gottes, nicht einer Urreligion. Deren Identifizierung mit dem katholischen Glauben, wie Decker sie vornahm, kritisiert er deshalb heftig[178]. Andererseits unterscheidet er die „bloße ‚Toleranz‘ übersteigende und doch nicht der ‚Indifferenz‘ verfallende Haltung“ des Nikolaus vom Konzept der Aufklärung[179].

Für Doris Gebel ist die gesuchte *una religio* das Christentum (vgl. 136ff.), ebenso für K. H. Kandler: „Freilich ist es die christliche Religion, die Nikolaus in den anderen Religionen zu finden meint. Einem Synkretismus, einer Religionsvermischung, spricht er nicht das Wort.“[180]

---

[174] DPF 6 n. 6: h VII p. 15.

[175] MCTIGHE 168, vgl. die Zusammenfassung 169.

[176] Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen 111.

[177] DDI I,25 n. 84 Z. 5f.: h I, 53.

[178] SEIDLMAYER: Una religio 149.

[179] SEIDLMAYR: Una religio 234.

[180] KANDLER: Nikolaus von Kues 40. Vgl. 68f. zu DPF: Es sei „der Ansatz der Schrift nicht ein aufklärerischer“, es gehe vielmehr darum, die anderen „Völker bzw. Religionen zur wahren und d.h. doch christlichen Religion zu führen.“

Ähnlich, aber vorsichtiger und differenzierter urteilt Euler: Die *una religio in rituum varietate* beinhalte „eine reife Theologie der Religionen“ (Unitas 237), wobei das Christentum allen anderen prinzipiell und qualitativ überlegen sei. Im Sinne Hegels würden die nichtchristlichen Religionen im Christentum aufgehoben (241). Die „zentrale Intention“ von DPF sei die „Wahrheit des christlichen Glaubens“ darzulegen (214f.) als „Darlegung der unverzichtbaren Strukturen der Menschheitsreligion“ (270, vgl. 233). Diese Interpretationen müssen im einzelnen diskutiert werden.

Kurt Flasch erblickt in der *una religio* „ein philosophisch weitherzig ausgelegtes neuplatonisierendes Christentum“, zutiefst geprägt von der westlichen Einheits- und Logosmetaphysik und damit letztlich wiederum partikular[181]. Diese philosophische Dimension, die er stark macht, wird jedoch auch als Grundlage für eine positive Deutung des cusanischen Versuchs zur Religionskonkordanz in Anspruch genommen.

João Maria André erkennt eine dreifache Aktualität seines Denkens, die *docta ignorantia* sei hermeneutisch, ästhetisch und ethisch relevant. Für letzteres zieht er vor allem DPF heran „como a tradução ético-política do princípio da ‚douta ignorância‘“ (A actualidade 323). Er sieht wohl, daß DPF auf den ersten Blick als Argumentation für die Überlegenheit christlicher Dogmen gelesen werden könne, aber hält dagegen „que todo o texto pode ser lido como um texto sobre a tolerância“ (A actualidade 327).

Die Friedensschrift sei in epistemologischer Hinsicht toleranzfördernd, durch die Betonung des konjekturalen Charakters jedes Glaubens und die Wertschätzung der Differenzen[182], in anthropologischer Hinsicht wegen der aller religiösen Verschiedenheit zugrundeliegenden Einheit der menschlichen Natur und zugleich der Betonung der Singularität, schließlich in ethisch-politischer Hinsicht wegen der vom *Verbum* in DPF selbst betonten Freiheit der Menschen.

Der Überblick zeigt: Vor allem André, Bocken, Dupré, Meinhardt, Seidlmayer und Schrödter stellen DPF in den erkenntnis- und vernunfttheoretischen Zusammenhang mit dem Rationalitätsproblem, der aber einer tieferen Ausarbeitung noch harrt. Damit sind zwei Hauptlinien der Cusanusrezeption, die epistemologisch und die um das Friedensthema zentrierte, zusam-

---

[181] NvK in seiner Zeit; 64 und ausführlich: NvK 330–382; dort 381f. zusammengefaßt die Kritik.

[182] ANDRÉ erblickt in DPF „um verdadeiro elogio da diferença e uma afirmação da sua positividade“ (A actualidade 324). In analoger Weise interpretiert er in seinem Beitrag Coincidência die praktische Relevanz der cusanischen mystischen Bewegung der *transsumptio* als dialogischem Weg zur *concordia.*

menzuführen. Mit den dialogischen und diskurstheoretischen Elementen in DPF und anderen Werken haben sich, soweit ich sehe, mit der Ausnahme Schrödters und Borsches, kaum Interpreten befaßt, noch weniger mit einer möglichen neuen Sicht auf Religion als geschichtliches und inkulturiertes Phänomen, wozu der humanistische Kontext wichtige weiterführende Aufschlüsse geben kann – jenseits der ziemlich fruchtlosen Debatten um eine Einordnung des Nikolaus in vorgefaßte geschichtliche Epochen.

3.
Herausforderungen durch den geschichtlichen Kontext

3.1. Das Wurzelgeflecht mittelalterlicher Religionsdiskurse

Daß es verschiedene Religionen gibt, die Wahrheitsansprüche erheben, welche miteinander konkurrieren, ist weder heute noch im 15. Jahrhundert eine neue Situation. Die Wahrnehmung dieser Pluralität hängt allerdings von mehreren Faktoren ab, u.a. von der tatsächlichen Interaktion mit Andersgläubigen, welche wiederum von militärischen, wirtschaftlichen und kulturellen Begegnungen gefördert und gefordert wird, von der Selbstsicherheit oder aber Verunsicherung im eigenen Glauben, bis hin zur Wahrnehmung der anderen Religion als Bedrohung. Der jeweilige historische Kontext bedingt die diversen Versuche, in der literarischen Produktion Antworten auf die geschichtlich bewußt werdende Herausforderung zu geben. Zugleich stehen solche Texte in einer Tradition älterer Texte, die zunächst einen Rahmen vorgeben, Topoi, Erklärungen, die historisch richtig oder falsch sein können und auch Stereotypen (so in diesem Fall besonders Mohammed und die Entstehung des Islam betreffend). Demgemäß hat der Religionsdialog bei Cusanus eine zweifache Vorgeschichte: Einerseits eine persönliche, worin seine Erfahrungen mit inter- wie auch intrareligiöser Pluralität und Konfliktualität und der Kontext des Quattrocento eine wichtige Rolle spielen, worauf in Kap. 3.2. und 3.3. eingegangen wird. Andererseits bildet das Wurzelwerk mittelalterlicher Diskurse mit seinen Strängen und Knoten eine religionstheoretische Vorgeschichte zu DPF, das im Vergleich damit profiliert wird.

Apologetische, hermeneutische und philosophische Diskursstränge

Die interreligiöse Konfrontation und Begegnung im Mittelalter im Spiegel ihrer literarischen Reflexion weist zunächst eine ostkirchliche Traditionslinie seit Johannes Damascenus auf[1]. Schon hierbei wie auch in der mittelalterlichen lateinischen Tradition dominiert die Auseinandersetzung mit dem Islam[2]. Ihre Geschichte wird im allgemeinen in verschiedene Stadien einge-

[1] Siehe NAUMANN in der Einführung zur CA; 15–18.

[2] Zu Petrus Venerabilis, Petrus Abaelardus, Wilhelm von Tripolis siehe EULER: Unitas 13–34; auch zu Nikolaus von Amiens und Roger Bacon vgl. COLOMER in MFCG 16; 82–91. Die Quellen für die Islamkenntnis des Nikolaus, zumal aus dem *Corpus toletanum*, hat EULER dargelegt (siehe v.a. Unitas 18–34, 173) und HAGEMANN zusammengefaßt (Christentum contra Islam 71f.).

RAIMUND MARTÍ, der im 13. Jahrhundert unter Mauren und Juden missionierte, verfaßte u.a. eine Schrift unter dem Titel „Schwert des Glaubens“ und setzte sich im ersten Teil mit arabischer Philosophie auseinander: *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*. Für die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Glauben seien weiters folgende Werke genannt: PETRUS

teilt. R. W. Southern unterscheidet drei Phasen der Auseinandersetzung mit dem Islam[3], die er prägnant benennt, zuerst „the age of ignorance“ bis zur Einnahme Bagdads durch die Mongolen 1258 – eine Zeit, in der wegen fehlender Informationen apokalyptische Interpretationen der fremden und fernen Welt herrschten. Die Eroberung Nordafrikas durch die Araber binnen zweier Generationen nach dem Tode Muhammads bedeutete den gründlichen und dauerhaften Untergang eines Kernlandes des frühen Christentums, das mit Tertullian, Cyprian und Augustin auch maßgebliche Theologen hervorgebracht hatte. Die Ignoranz gegenüber dem Islam, der kaum als eine Religion (im heutigen Sinn) wahrgenommen wurde, hing mit einer überraschenden Unbekümmertheit angesichts des Untergangs des afrikanischen Christentums zusammen. „Die östliche wie die westliche Christenheit ist sich des Ausmaßes der Tragik kaum bewußt geworden.“[4]

Von der Unkenntnis auszunehmen ist wohl die bald nach Afrika eroberte iberische Halbinsel, wo unter den muslimischen Umayyaden (756–1031) eine fruchtbare Konvivenz zwischen Muslimen, Juden und Christen möglich war. Diese Situation und dann die Reconquista wird der zweiten Phase entscheidende Impulse geben, die Southern als „century of reason and hope“ bezeichnet: Im 13. Jahrhundert versuchte man, den Islam zu verstehen und seine Anhänger zu bekehren, durchaus mit Hoffnungen auf und Rechtfertigungen von kriegerischen Unternehmungen, bevor im 14. und 15. Jahrhundert bereits die Desillusionierung wuchs wegen wachsender militärischer Erfolge des Islam. Danach entsteht durch Johannes von Segovia und Nikolaus „the moment of vision“[5].

Gemeinsam ist dem Anliegen und der Methode der scholastischen Autoren, die als Apologeten bezeichnet werden, daß sie hauptsächlich den Anspruch

---

DAMIANUS: *Dialogus inter Iudaeum requirentem et Christianum respondentem*, ODO VON CAMBRAI: *Disputatio cum Iudaeo Leone*, RUPERT VON DEUTZ: *Annulus sive dialogus inter Christianum et Iudaeum*.

[3] Eine andere dreifache Periodisierung, erst ab 1100, bietet RESCHER (Nicholas of Cusa 195f.). Der Hauptunterschied besteht darin, daß nach Southerns zweiter Phase, etwa ab 1278 bis 1400, „a shrill, almost hysterical tone“ (196) als Reaktion auf Mißerfolg und Zusammenbruch der Kreuzzugsbewegung festgestellt wird. HAGEMANN (Christentum contra Islam) unterscheidet das Zeitalter der Ignoranz, Polemik und der „heiligen“ Kriege einschließlich der Reconquista, die geistige Auseinandersetzung seit Petrus Venerabilis im 12. Jahrhundert und ab dem Ende des Mittelalters Cusanus, Luther sowie einen Paradigmenwechsel in der Zeit der Aufklärung.

[4] HAGEMANN: Christentum contra Islam 14.

[5] Zusammengefaßt von SOUTHERN (Western Views 103): „The writers of this period, by a great effort, had made themselves masters of the knowledge of the thirteenth century; and to this they added the wider experience and capacity for self-criticism of the fourteenth. They saw the full complexity of the problem, and they saw it as an urgent reality that required an answer.“

des Islam, göttliche Offenbarung zu sein, abwehren wollen. Dabei „tritt die philosophisch ausgerichtete Begründung der Wahrheit des Christentums und seiner Glaubenslehren wesentlich zurück hinter der Widerlegung der Fremdreligionen oder sie bleibt beschränkt auf die Erläuterung einiger Facetten der Trinitätsdoktrin wie bei Johannes von Segovia bzw. moralphilosophisch orientiert wie im *Dialogus* des Petrus Abaelardus.“[6] Dies ist jedoch mindestens im Sinne der genannten drei Phasen zu differenzieren, wozu die Herausarbeitung neuer Strategien (und sei es zum Zweck der christlichen Apologetik) kommen muß: einerseits die Verbesserung der Sprach- und Quellenkenntnisse, die einen traditionshermeneutischen Zugang ermöglicht, andererseits die Emanzipation einer philosophischen Reflexionsebene. Wie sich zeigen wird, vereint Cusanus beide Herangehensweisen.

Zunächst wirkt im Jahrhundert der missionarischen Hoffnungen eine genuin religiöse Ablehnung von Gewalt, teilweise auch von philosophischer Argumentation. Diese theologische Grundausrichtung bringt Wilhelm von Tripolis klar zum Ausdruck, der die Muslime durch einfache Predigt auf der Grundlage besserer Islamkenntnisse bekehren wollte, *sine philosophicis argumentis sive militaribus armis*[7]. Zur Tradition, die einen Primat der Überzeugungsarbeit vor einem *bellum sacrum* vertritt, gehört wesentlich eine Strömung der Franziskaner und Dominikaner für eine gewaltfreie Mission[8]. Auf die vielen Versuche dieser Art, die eine eigenständige philosophische Diskursebene nicht erreichen, muß hier nicht näher eingegangen werden[9]. Jedoch sind die für die Erfordernisse der hochmittelalterlichen Mission auch geleisteten Bemühungen zur Ermöglichung einer fundierten Auseinandersetzung hervorzuheben: Entscheidend ist die (Vor-)Arbeit des Petrus Venerabilis, Abtes von Cluny (1094–1156), der die erste und noch von Nikolaus benutzte lateinische Übersetzung des Koran durch Robert von

---

[6] EULER: Unitas 40.

[7] *Tractatus de statu Saracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide*, ed. H. PRUTZ: Kulturgeschichte der Kreuzzüge, Berlin 1883; c. 53; 597 (zitiert nach EULER: Unitas 31).

[8] Siehe HIESTAND (Gott will es) 24–26 zu ROGER BACON und JOACHIM VON FIORE, der in seiner *Expositio* die Bekehrung von Juden und Heiden mit dem Wort fordert. ADAM VON MARSH bat im *Tractatus politicus-religiosus ad papam* (1258) den Papst um einen persuasiven und nicht gewalttätigen Kreuzzug. GILBERT VON TOURNAI wollte mit seiner *Eruditio regum et principum* aus franziskanischen Motiven die Machthaber zu friedlichen Mitteln bewegen. Eine Besonderheit ist der (verlorene) Toleranzvertrag zwischen Friedrich II. und Al Kamil von 1229. Erwähnt sei, daß es ein reales und für die Christen erfolgreiches Religionsgespräch gab vor dem Khan in Karakorum im Mai 1254, aufgezeichnet von Wilhelm von Rubroek (siehe dazu HEINEMANN: Einheit; 41).

[9] MOHLER bietet einen ausführlichen Rückblick auf die Vorgeschichte des cusanischen Projekts.

Ketton veranlaßte. Leider enthielt sie eine Fülle von Fehlern[10]. Außerdem geht die als *Corpus toletanum* oder *Collectio toletana* bekannte Sammlung verschiedener Schriften über bezw. gegen Mohammed, die Entstehung des Islam und die Lehren des Koran auf Petrus zurück. Raimund von Peñafort richtete Schulen ein, wo die Missionare für Spanien und das heilige Land Hebräisch und Arabisch lernen konnten – eine Idee, die auch Lullus vehement unterstützte und auf Mallorca verwirklichte.

Anselm von Havelberg, der in der ersten Häfte des 12. Jahrhunderts die weiterführende und bei Cusanus zentrale These vertrat, daß sich geschichtlich bedingte Vielfalt (*diversitas, varietas, multiformitas*) einerseits, zeitlose theologische Wahrheit andererseits nicht ausschlössen[11], beschränkte sich mit seiner Forderung nach *tolerantia* statt uniformer Einheit allerdings auf den binnenchristlichen Bereich, in dem er sich für eine Einigung mit den orthodoxen Kirchen einsetzte.

Eine Sonderstellung nimmt der Kuzari (Buch des Beweises und der Begründung zur Verteidigung eines verachteten Glaubens) des Jehuda Halevi ein: Demnach ist der übliche rationale interreligiöse Diskurs nicht möglich, weil eine Religion eine höhere als philosophische Rationalität erfordert. Halevis Ansatz ist als antirationalistisch zu bezeichnen, er propagiert keine übergeschichtliche Vernunft, vielmehr eine partizipatorische, narrative und i.w.S. anamnetische, die religiöse Erfahrung und ihre geschichtlichen Ausdeutungen nachvollziehbar machen will[12]. Dieser Ansatz wurde – wohl wegen seiner partikularen Voraussetzungen – nicht aufgegriffen.

Ein weiterer Außenseiter (leider auch in der Literatur zum Thema) aus späterer Zeit zeigt die Entwicklung einer weiteren alternativen Perspektive: John Wycliffe brachte viele zeitgenössische Theorien zum Islam vor, deren Begrenztheit er teilt, aber er las den Koran selbst und entwickelte eine neue Sichtweise des Islam: „For him the main characteristics of Islam were also the main characteristics of the Western Church of his own day." (Southern 79) Insbesondere die negativen Züge wie Gier, Herrschsucht, Gewaltbereitschaft wären in Ost und West Grund aller Spaltungen. Interessant erscheint, daß er dabei ein zentralistisches Selbstverständnis kritisiert: „Wir glauben,

---

[10] Siehe zum Gesamtprojekt des Petrus HAGEMANN (Christentum contra Islam) 30–36.

[11] Vgl. WINFRIED EBERHARD: Ansätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert: Pierre Abélard und Anselm von Havelberg; in: Hist. JB 105 (1985); 374–378; allgemein BRAUN (Anselm von Havelberg).

[12] Siehe STEVEN S. SCHWARZSCHILD: Proseltytism and Ethnicism in R. Yehudah HaLevy; in: LEWIS/NIEWÖHNER (Hg.); 33f. und ARYEH GRABOÏS: Le dialogue religieux au XII^{e} siècle. Pierre Abélard et Jehudah Halévi; ebd. 152–167.

daß die ganze Welt nach unserem Urteil regiert wird und zittert bei unserem Befehl."[13]

Der eigentliche Gegensatz ist nicht mehr wahrer christlicher Glaube einerseits versus dogmatische Häresie andererseits, sondern Orthopraxie im evangelischen Sinne versus universal verbreitete Unmoral. Darum soll der „Islam" innerhalb der Christenheit bekämpft werden, gegen die Muslime außen zu kämpfen, sei nutzlos und wiederum un-evangelisch.

„Wycliffe, in his view of Islam, summed up the results of a century in which responsible men in the West had become critical of their society as never before, and had found it less clearly distinguished from the outside world than had previously been hoped and believed." Was eine Nachwirkung hatte, war die Umkehrung der Blickrichtung: die Ursachen des Übels im Inneren der Christenheit zu suchen. Dies sei „the mark of the new age."[14]

Um das vielfältige Szenarium zu vervollständigen, sind auch praktisch-politische Vorschläge zur Ermöglichung und Förderung eines universalen Friedens anzuführen, die in – eher lockerem – Zusammenhang mit der Erfahrung religiöser Differenzen stehen. So nimmt Pierre Dubois etwa 1306 in *De recuperatione Terre Sancte* das Vorhaben eines erneuten Kreuzzugs zur Rückeroberung des heiligen Landes zum Vorwand, um eine universale Kirchenreform als Vorbedingung einer *pax universalis* zu fordern, um eine föderale Reorganisation der entstehenden europäischen Staaten, unter denen ein Schiedsgericht *concordia* herstellen sollte, und vertrauensbildende Maßnahmen mit den Muslimen vorzuschlagen[15]. Marsilius von Padua sah in einer religiösen Institution, dem Papsttum mit seinen weltlichen Machtansprüchen, eine Quelle für Unfrieden und stellte seinen *Defensor Pacis* dagegen[16]. Solche Vorschläge sind an sich sehr beachtlich, bleiben aber der theologischen und philosophischen Problematik religiöser Pluralität, zumal was die nichtchristlichen Religionen betrifft, äußerlich und spielen darum für unser Thema keine bedeutende Rolle.

---

[13] *Dialogus*, Publications of the Wyclif Society, 91, vgl. SOUTHERN 77–83.

[14] SOUTHERN 82–83.

[15] Siehe BERND SCHNEIDMÜLLER in: FRIED (Hg.) 607; GÜNTHER HÖDL: Ein Weltfriedensprogramm um 1300; in: FS Friedrich Hausmann, Hg. HERWIG EBNER, Graz 1977; 217–233. Im Todesjahr des Cusanus warb der Böhmenkönig Georg von Podiebrad für seinen Bündnisvertrag einer (antipäpstlichen und antikaiserlichen) Friedensunion, offensichtlich mit dem primären Ziel, daß die Hussitenfrage ihn nicht in die politische Katastrophe führen sollte.

[16] Siehe die Analyse von GEORG WIELAND: Politik und Religion. Das Friedenskonzept des Marsilius von Padua; in: GERHARD BEESTERMÖLLER / HEINZ-GERD JUSTENHOVEN (Hg.): Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung, Stuttgart (Kohlhammer) 1999; 79–94.

Noch in der Aufbruchszeit der Scholastik (und kurz vor seinem Eintritt in Cluny) verfaßte Petrus Abaelardus den *Dialogus inter philosophum Judaeum et Christianum*. Darin tritt zwar kein Muslim auf, doch scheint der Philosoph als Vertreter der *lex naturalis* und eines vernunftbegründeten Monotheismus Grundzüge des islamischen Denkens aufzuweisen. Vor allem aber interessiert der Dialog wegen Abaelards Anliegen und Anspruch, dialektisch geschulte Rationalität als kompatibel mit einem nichtfundamentalistischen Offenbarungsglauben aufzuweisen: Ein in diesem Sinn „aufgeklärtes" Christentum könne (anders als das Judentum[17]) seinen Universalitäts- und Wahrheitsanspruch argumentativ verteidigen. Damit rückte eine mögliche Zuordnung von Vernunft und Glauben ins Zentrum der theologischen Debatte. Unter dem Einfluß der Aristotelesrezeption des 13. Jahrhunderts verstand sich die Vernunft als zunehmend autonom, was sich für die interreligiöse Auseinandersetzung aus christlicher Sicht so auswirkte, daß man sich mehr auf systematische Fragen konzentrierte als auf autoritative Texte. Das änderte sich später unter dem Einfluß des Humanismus wieder, sodaß wir bei Cusanus und Johannes von Segovia eine erneute Aufmerksamkeit auf den Koran selbst finden. Meine Interpretationshypothese ist, daß sowohl die historische und texthermeneutische Ebene als auch die philosophische Sachargumentation nötig sind, um dem komplexen Phänomen der Religion gerechter zu werden, zu deren Identität ja auf die jeweiligen heiligen Texte bezogene, doktrinäre, kulturelle und soziologische Aspekte (u.a.) gehören.

Im ersten Prolog zur CA (I n. 4 Z. 5f.) nennt Nikolaus unter den von ihm geschätzten Quellen auch *De rationibus fidei* des Thomas von Aquin. Damit ist unzweifelhaft, daß er auch an die hoch entwickelte wahrheits- und rationalitätstheoretische Position des Meisters der Hochscholastik anknüpft, wobei er jedoch deren hermeneutische Schwächen durch Detaildiskussionen koranischer Stellen ausgleichen möchte.

In *De rationibus fidei* legte Thomas eine prägnante Kurzfassung seiner *Summa contra Gentiles* vor, auf die er auch mehrfach verweist. Beide Werke verfaßte er im Rahmen der dominikanischen Missionsbestrebungen, im Auftrag des Ramón de Peñafort[18] bezw. als Antwort auf eine Anfrage eines Cantor Antiochenus.

Er bezieht sich zu Beginn auf die Aufforderung des Petrusbriefes: „Seid

---

[17] Bemerkenswert ist allerdings die Sensibilität für die Leiden der Juden und der Respekt vor ihrer Treue zum Gesetz, die Abaelard im *Dialogus* anklingen läßt.

[18] Kritik an dieser klassischen Meinung in bezug auf die ScG bei LUTZ-BACHMANN: Rationalität 99. Dennoch sei des Thomas Absicht, „eine Darstellung der christlichen Glaubenslehre im Horizont eines interkulturellen Religionsgespräches an die Hand zu geben." (ebd.)

immer bereit zur Verantwortung jedem gegenüber, der von euch Rechenschaft fordert über das, was an Hoffnung und Glauben in euch ist!“[19] Sein Ziel ist eine Apologie des Christentums mittels einer philosophischen Plausibilisierung. Er erkennt ausdrücklich an, daß in der Argumentation mit Angehörigen einer anderen Religion, für welche die Bibel keine Autorität hat, Beweise aus den *auctoritates* nichts nützen[20]. Es gibt indes die gemeinsame Basis der natürlichen Vernunft, die ein kritisches Potenzial für die Wahrheitsansprüche der Religionen bereitstellt, allerdings die Inhalte offenbarten Wissens weder rational beweisen noch widerlegen kann[21]. Die eine Wahrheit Gottes ist den mit endlichem Verstand begabten Wesen auf zweifache Weise zugänglich, aus den Wirkungen des Schöpfers kann religiöse Wahrheit bewiesen werden, die darüber hinausgehende Transzendenzbewegung des menschlichen Geistes ist aber auf göttliche Selbstoffenbarung angewiesen[22].

Natürlich stellt sich die Frage nach der genauen Reichweite der Vernunft gegenüber dem Glauben, d.h. nach dem Verhältnis zur Offenbarung. Thomas setzt die inhaltliche Trennlinie bei den *mysteria stricte dicta* an, d.h. bei den Glaubensgeheimnissen, die im Licht der natürlichen Vernunft nicht erkennbar sind: vor allem der Menschwerdung Christi und der Trinität. Daß ein Gott ist, der Schöpfer der Welt, ist philosophisch erkennbar, aber in bezug auf die Glaubensgeheimnisse gibt es keine Rationalität, sondern Rationabilität: Aus rationalitätstheoretischen Gründen, weil Thomas die Möglichkeit mehrerer miteinander nicht vermittelter Wahrheiten eindeutig ablehnt, darf die offenbarte Wahrheit der natürlichen nicht widersprechen. Die

---

[19] 1 Petr 3,15; in *De rat. fid.* I, 1.

[20] Vgl. STh I q 1 a 8, ScG II, 2 sowie die Zusammenfassung seiner Argumentationsstrategie in *De rat. fid.* II, 7 und I, 6: *rationes morales et philosophicas quas Saraceni recipiunt; frustra enim videretur auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt.*

[21] *De rat. fid.* II, 7: *sicut fides nostra necessariis rationibus probari non potest quia humanam mentem excedit, ita improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem.* Vgl ScG I, 3 zum *duplex veritatis modus: Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.*

[22] ScG I, 9: *Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet. Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit.*

Zum rationalitätstheoretischen Konzept der ScG vgl. die sorgfältige Analyse von LUTZ-BACHMANN: Rationalität.

Kompatibilität von beidem kann erweisen werden, denn Widersprüche zwischen ihnen sind so wenig denkbar wie zwischen Gott, dem Schöpfer von Welt und Vernunft, und Gott, der sich in der Heilsgeschichte selbst offenbart. Die aus der Offenbarung erkannte Wahrheit kann indes von der *ratio* als wahrscheinlich und konkordant plausibilisiert werden und muß es auch in der interreligiösen Auseinandersetzung. In diesem Sinne erläutert Thomas von Aquin in *De rat. fid.* III–X die trinitarischen und christologischen Glaubenswahrheiten sowie Fragen nach Eucharistie, Purgatorium und Prädestination, also die hauptsächlichen Kritikpunkte der Muslime, immer unter der Rücksicht „wie das zu verstehen" sei oder „daß daraus kein Widerspruch folge"[23].

Der rein sachliche Stil seiner fundamentaltheologischen Erörterungen hebt sich von der antiislamischen Polemik, den Legenden über das lasterhafte Leben Mohammeds und der Entstehung des Korans wohltuend ab. Jedoch werden auch Schwächen seiner Auseinandersetzung mit dem Islam bemerkt: Das Selbstverständnis des Islam als einer Offenbarungsreligion falle aus[24], der Islam werde gar nicht ernstgenommen als eine Religion, was sich darin ausdrückt, daß Thomas von Aquin die Muslime als Ungläubige (*infideles*, abwechselnd mit *saraceni*) bezeichnet. Sie so und nicht als Häretiker oder Apostaten vom eigentlich christlichen Glauben zu denunzieren, nimmt polemische Schärfe weg, aber ihre eigene Gestalt von Religion auch nicht ernst. Dahinter steht ein offenbar minimales Wissen um den Islam[25]. Das hat in Verbindung mit der vorigen Grundannahme eine die Möglichkeiten eines interreligiösen Dialogs limitierende Folge: Es „verkennt Thomas allerdings die vielfältigen Gemeinsamkeiten, Abhängigkeiten und Interdependenzen zwischen der biblischen und der koranischen Theologie"[26].

Wie Euler bereits herausarbeitete, unterscheiden sich sowohl Raimundus als auch Nikolaus von Kues grundsätzlich von ihren Vorgängern, indem sie eine Möglichkeit vertreten, auch zentrale Glaubenswahrheiten des Christentums philosophisch zu erweisen. Auf Raimundus Lullus ist nicht nur deswegen näher einzugehen, weil seine Schriften einen wichtigen Bestandteil der Bibliothek des Nikolaus ausmachen[27] und ihm wesentliche Anregungen gaben,

---

[23] Siehe besonders die Kapitelüberschriften von III, IV, VI–VIII.

[24] Siehe HAGEMANN: Christentum contra Islam 54 und LUTZ-BACHMANN 117f.

[25] Siehe HAGEMANN: Christentum contra Islam 47. Thomas von Aquin ist sich mangelnder Sachkenntnis bewußt, wie aus ScG I, 1 und I, 6; III, 27; IV, 83 und I, 2 hervorgeht: *non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega.*

[26] HAGEMANN ebd. 53.

[27] „Kein anderer Denker ist mit einer vergleichbaren Schriftenzahl [nämlich 68] in der großen Bibliothek des Kardinals vertreten!" (EULER: Unitas 248)

sondern auch aus systematischen Gründen, da hieraus wichtige Anhaltspunkte gewonnen werden können, in erster Linie für die Wahrnehmung der Problemsituation, auf welche der Dialog antworten soll, also für dessen Motive, aber auch für seine Gestaltung. Durch eine Analyse des lullschen Religionsdialogs läßt sich ein systematischer Interpretationsleitfaden gewinnen, der für die Untersuchung des cusanischen Projekts wertvolle Hinweise geben wird. Ich möchte zeigen, daß mit Lull ein von Nikolaus weitergeführter Prozeß beginnt, die möglichen Diskursebenen und das Verständnis von Religion zu differenzieren, dadurch den christlichen Glauben aufzuklären und eine Religionsphilosophie zu ermöglichen.

Von Ramon Lulls Religionsdialog zu DPF

Die systematischen und möglichen historischen Beziehungen zwischen den beiden Denkern wurden in der Forschung bereits mehrfach untersucht – auch, was den Religionsdialog betrifft[28]. Klar ist, daß Raimundus, den Nikolaus überhaupt nur zwei Mal namentlich nennt, einen wesentlichen Einfluß hatte, mindestens in folgenden Punkten:

1. Für die *ars coniecturalis*: Der Begriff der *coniectura* wurde durch Lullus aus spätantiker Medizin vermittelt[29] und beide fassen ihre Erkenntnistheorie im Zentralbegriff der *ars*.

2. Raimundus unterscheidet wie Cusanus drei Stufen der Rationalität: die positive, welche er bei Averroes am Werk sieht, die komparative, welche Aristoteles verwendete, und die superlative, die er selbst in seiner *Ars* entwickelt. Auf der zweiten Stufe seien Glaubenswahrheiten tatsächlich nicht beweisbar[30], jedoch müsse diese ganze eingeschränkte Rationalitätsstufe

---

[28] Diese Literatur, insbesondere die Monographie von Walter A. Euler, wird im Beitrag von ENDERS (Philosophie der Religionen) gewürdigt und um eine wichtige Detailanalyse ergänzt. Der ganze Sammelband bezeugt die vielfältigen Beziehungen beider Denker, zusammengefaßt von ÓSCAR DE LA CRUZ PALMA: Alcuni argomenti della polemica antiislamica in Raimondi Lullo e Niccolò Cusano; ebd. 25–40.

Die Gemeinsamkeiten in Bezug auf den Religionsdialog, welche Mohler herausgestellt hatte, faßt COLOMER gut zusammen: Beide teilten „das gleiche Ideal einer universellen Religion im christlichen Sinn, durch die allein religiöser Haß und Krieg aufhören, der Friede und die Eintracht unter den Völkern bestehen und die Menschen auf christlicher Grundlage dem einen wahren Gott dienen können. Die größte Schwierigkeit, die der religiösen Verständigung im Wege steht, ist sowohl für Nikolaus wie auch für Raimund, der mit fanatischer Anhänglichkeit behauptete eigene Glaube. Eben deshalb sehen beide Denker in dem Gespräch das beste Mittel zum erwünschten Frieden im Glauben“ (Die Vorgeschichte 105).

[29] Siehe CHARLES LOHR (Chaos) 129–132.

[30] Schon deswegen ist der Vorwurf des Rationalismus oft vorschnell geäußert worden, vgl. *Liber de quinque sapientibus*: „Denke nicht, mein Freund, daß man den christlichen

überschritten werden. Die Parallele mit der Erkenntnistheorie des Nikolaus ist deutlich: Er kennt ebenfalls drei Ebenen der Unterscheidungskraft, nämlich *sensus, ratio* und *intellectus*, und kritisiert eine Beschränktheit auf den Verstand in theologischen Fragen.

Die beiden ersten Punkte gehören zwar nicht direkt zum theoretischen Bestand von DPF, stehen aber m.E. selbstverständlich im Hintergrund und müssen zur Interpretation herangezogen werden. Doch gibt es noch augenfälligere Nachwirkungen des Katalanen:

3. Die lullsche Korrelativenlehre wurde von Cusanus zur Koinzidenzlehre transformiert[31]. Zugleich finden sich bei ihm auch direkte Anleihen daraus, etwa der lullsche Ternar *intellectus – intelligibile – intelligere*[32].

4. Begriff und Ideal der *concordantia* in DCC sind von Raimundus übernommen[33]. Gemeinsam ist ihnen die allgemeine Überzeugung, daß die Philosophie wichtige Dienste auf dem Weg zur vollen Wahrheit leiste: zunächst durch Kritik traditioneller Religiosität, sodann durch ihren Erkenntnisdrang, und durch ihre Methoden.

5. Die vielen Dialoge Lulls dürften Nikolaus zu seinen eigenen dialogischen Textformen angeregt haben[34].

6. Die Formulierungen in DPF und im *Liber de gentili et tribus sapientibus* sind einander teilweise so nahe, daß Mohler von einer direkten Anregung ausging. Unklar ist aber, ob Cusanus den *Liber de gentili* kannte[35]. Eine Möglichkeit wäre: Falls die These von Haubst zutrifft, daß Nikolaus 1428 zu Handschriftenstudien in Paris war[36], kann er in der Kartause Vauvert das *Electorium* des Thomas Le Myésier gelesen haben. Es enthält im

---

Glauben mit einem Beweis *propter quid* oder einem offensichtlichen geometrischen Beweis bezeugen kann." (RLO II, Frankfurt 1965, 4; 128)

[31] Siehe GRAZIELLA FEDERICI VESCOVINI (Trasformazione).

[32] DFD 3 n. 69 Z. 15–18; DDI I,10 n.28 Z. 2f.

[33] Im Cod.Cus. 83 finden sich Exzerpte aus dem *Liber de concordantia et contrarietate.* Vgl. SIGMUND: Nicholas of Cusa 61 und den Beitrag von KLAUS REINHARDT (Lullus-Handschriften), hierzu 22.

[34] In seiner Bibliothek waren mindestens der *Liber Tartari et Christiani, Liber de quinque sapientibus* (in Cod.Cus. 86), die *Disputatio Raymundi et eremitae* und Auszüge aus dem *Liber disputationis Petri et Raymundi*, wobei es allerdings nicht immer um interreligiösen Dialog geht (Cod.Cus. 84 und 83).

[35] Siehe die *praefatio* der Herausgeber zu DPF: h VII p. XXXVI f. und EUSEBIO COLOMER: Die Vorgeschichte 105/74. Nikolaus wußte jedenfalls um die Existenz des Buchs. Roth bemerkt zu dessen Exzerpten: „Interessanterweise fehlen apologetische Schriften der Auseinandersetzung mit anderen Religionen. Dennoch zeugen die Exzerpte von der ungemein breiten Kenntnis des lullschen Denkens, die sich Cusanus schon in seiner Frühzeit erwarb." (ULLI ROTH (Hg.): Die Exzerptensammlung 18)

[36] So erstmals in MFCG 14; 198–205. Zu möglichen Kenntnissen lullscher Ideen und Texte während seiner Studien in Padua, Köln und Paris sieht weiters EULER (Unitas) 250–255 und neueste Erkenntnisse in BIDESE/FIDORA/RENNER (Hg.).

VII. Teil den *Liber de gentili et tribus sapientibus* (fol. 457^{v}–495^{rb}) – allerdings ohne die Invokation und den Prolog des Raimundus in der katalanischen Fassung sowie ohne den Epilog mit den Worten der drei Weisen auf ihrem Heimweg (bei Pindl 246–249). Nun finden sich aber genau hier die ähnlichen Formulierungen.

Statt dessen steht im *Electorium* die *Parabola gentilis*, nach der Interpretation von Óscar de la Cruz von Le Myésier selbst und anstelle des Prologs verfaßt. Dort wird die Konkordanzidee, bezogen auf die monotheistischen Religionen, stark gemacht. Der die Welt nach dem persönlichen Heil und der religiösen Wahrheit durchsuchende Heide möchte die diversen Bekenntnisse gut genug studieren, um zu erkennen, ob sie übereinstimmten oder in Wirklichkeit eins seien und nur gemäß dem Verstand verschieden oder ob sie zu einem Ziel zusammengebracht werden könnten[37]. Allerdings ist es nur das individuelle spirituelle Motiv, das die Konkordanzsuche anregt, keine Rede ist von den Gefahren der Pluralität und dem interreligiösen Gewaltpotential.

Sollte also Nikolaus dies 1428 gelesen haben, so kann er sich 25 Jahre später (mehr oder weniger bewußt) daran erinnert haben, auch wenn er die Schrift damals nicht exzerpierte. Wenn und soweit es zutrifft, daß er aber den für die friedensethische Problematik wichtigen Prolog und Epilog nicht kannte, tritt seine neue Sicht auf die religiöse Vielfalt und seine eigene Leistung in der Begründung des Anliegens vom Frieden im Glauben umso deutlicher hervor.

Wenn nach Unterschieden oder gar Fortschritten vom lullschen Entwurf interreligiöser Verständigung zum cusanischen Religionsdialog gefragt wird, empfiehlt es sich (einmal mehr), aus den zahlreichen Schiften des Mallorkiners dieses Buch vom Heiden und den drei Weisen herauszugreifen. Schon Ludwig Mohler vergleicht DPF mit dem *Liber de gentili et tribus sapientibus* und folgert „Es kann kein Zweifel bestehen, daß diese Schrift des Katalanen auch Nikolaus von Cues den Gedanken zu einem ähnlichen literarischen Unternehmen eingegeben hat.“[38] Trotz der Unsicherheit, inwieweit er dieses Buch nun tatsächlich kannte, stimmt sicher, was Eusebio Colomer formuliert: „Das cusanische Motiv des Friedens im Glauben ist von keinem mittelalterlichen Autor so klar und oft vorgezeichnet worden, als von Llull.“[39] Darum lassen sich neue Einsichten und Einschätzungen vor

---

[37] *desiderauit audire atque scire exquisite quam fidem quaelibet nationum tenebat, ut uideat si concordent uel sint unum realiter et secundum rationem diuersa, uel si concordari possent in uno fine* (LE MYÉSIER: *Electorium* 453ra).

[38] LUDWIG MOHLER: Über den Frieden im Glauben 61.

[39] COLOMER: Vorgeschichte 105.

diesem Hintergrund gut hervorheben. Das Buch vom Heiden eignet sich in jedem Fall deshalb für einen Vergleich, weil es als frühes Werk Lulls noch nicht von den späteren polemischen Tönen belastet ist und so als eine Reinform seines irenischen Entwurfs gelten kann.

Mohler kommt zum Ergebnis: „Die leitende Idee ist bei beiden durchweg die gleiche. Sie kommt selbst im ähnlichen Wortlaut zum Ausdruck. Gleich ist auch die irenische Gesinnung und der Geist, in dem beide Schriftsteller an ihren Stoff herantreten. In ihrer theologischen Begründung dagegen gehen beide auseinander.“[40] Daß sich Unterschiede nur in der theologischen Begründung fänden, ist zu bestreiten. Anderen Autoren sind eine Reihe weiterer Differenzen aufgefallen[41], wovon mir besonders wichtig erscheinen: Das cusanische Präsuppositionsprinzip, das jedenfalls einen philosophischen Unterschied begründet, und ein anderes Verständnis von religiöser Einheit. Hier beginnt bei Nikolaus m.E. die Ausdifferenzierung eines kultischen Moments, was bestimmte religionsanthropologische Voraussetzungen und vor allem ein differenzierteres Rationalitätsverständnis impliziert.

Ziele und Wege des Diskurses im Liber de gentili et tribus sapientibus

Der Prolog benennt als erstes Ziel des Dialogs zunächst den individuellen Frieden, die Seelenruhe, die daraus entsteht, daß der Weg zu einem Heil über den Tod hinaus gefunden wird, ausgedrückt in der Rahmenerzählung vom Leiden und Lernen des Heiden. Dann taucht das sekundäre Ziel einer religiösen und kulturellen Einheit der Völker auf, um religiös motivierte Feindseligkeit und Gewalttätigkeit zu beenden, was die drei monotheistischen Weisen, die soeben eine Kurzeinführung in die *Ars* anhand von fünf Bäumen erhalten hatten, zum vernünftigen Diskurs motiviert:

> „Welch ein hohes Gut wäre es doch, wenn wir uns – alle Menschen dieser Welt – mit Hilfe der Wissenschaft dieser Bäume in einem einzigen Gesetz und einem einzigen Glauben zusammenfinden könnten! Auf diese Weise verschwänden Streit und Haß zwischen den Menschen, die wegen der verschiedenen Glaubensüberzeugungen und der gegensätzlichen Gesetze der Völker entstehen … die Vielfalt der Völker zu einem einzigen Volk … wir hätten nur noch einen Glauben und eine Religion …“[42]

---

[40] MOHLER: Über den Frieden 67.

[41] Siehe vor allem COLOMER: Vorgeschichte 105–107.

[42] Das Buch vom Heiden und den drei Weisen (Hg. THEODOR PINDL) 16f.

Die zentrale Stelle lautet in der lateinischen Version: *dixit unus quam magnum bonum foret istud, si per scientiam istarum Arborum possemus esse in una lege et in una fide omnes qui vivimus in hoc mundo, ita quod rancor et odium non essent inter homines qui se invicem*

Der Begriff des Gesetzes beinhaltet im jüdisch-christlichen Verständnis als Lebensordnung einer Glaubensgemeinschaft auch die moralische und rituelle Einheit. In anderen Werken sagt Raimundus noch klarer, daß es sich um den christlichen Glauben handelt und daß er sich eine auch institutionelle Einheit unter nur einem Papst wünscht[43]. Aus der Einheit Gottes folgt das Ziel umfassender irdischer Einheit[44]. Wie mehreren Interpreten schon aufgefallen ist, fehlt hier ein möglicher positiver Wert der Vielfalt, wie ihn Nikolaus in DPF andeutet[45] – doch dazu später.

Im späteren *Liber de finis* drückt Raimundus deutlich aus, daß er im Buch vom Heiden und den drei Weisen erwiesen haben wollte, daß der heilige katholische Glaube – im Gegensatz zu den irrenden Juden und Sarazenen – die Wahrheit enthalte und allen anderen vorzuziehen sei: Er sagt über den *Liber gentilis: in quo christianus, Saracenus et Iudaeus coram quodam gentili de ueritate disputant. Et de fide per illum librum possent cognoscere, si uolebant, quod sancta fides catholica obtinet ueritatem, et quod Iudaei in errore sunt, et etiam Saraceni*[46]. Später fügt er hinzu: *Liber gentilis ars dicitur, eo quia domina intelligentia cum suis arboribus docet artificialiter inuenire, quod christiana lex est super omnes alias eligenda*[47].

Zu bedenken ist allerdings, daß Lullus diese Schrift an den Papst richtete, um ihn für seine Ideen zu gewinnen und daß darum seine Selbstinterpretation zwar nicht falsch, aber durchaus ein wenig einseitig sein könnte.

Auch nach Markus Enders[48] dient der Dialog im Buch vom Heiden dazu,

---

odiunt propter diversas fides et contrarias leges diversorum populorum, et quod, sicut est tantum unus Deus Pater et Dominus et Creator omnium rerum, ita omnes populi qui sunt positi sub diversitate convenirent esse unus populus, et quod ille esset in via salvationis perpetuae; et sic quod omnes haberemus unam fidem et legem, per quam possemus reddere gloriam et debitas laudes nostro Domino Deo creatori omnium bonorum. (MOG II pars I p. 5)

[43] *Libre de Sancta Maria* (RAMON LLULL: Obres essencials, Barcelona 1957 I) 1212 und *Blanquerna* (Obres de Ramon Llull IV) 255. Dieser missionarische Aspekt wie auch das erste, individuelle Ziel werden von R. PANIKKAR vernachlässigt, der stattdessen den sozialethischen Ansatz betont: Das Buch vom Heiden zeige, „daß die Zwietracht unter den Menschen ein Hauptübel darstellt: Dieses Übel muß an seiner Wurzel bekämpft werden. Dies zu tun ist die vordringlichste Aufgabe der Religion." (Einführung von Raimundo Panikkar zu: Ramon Lull: Buch vom Heiden und den drei Weisen, Freiburg 1986; 13)

[44] Siehe das unten zitierte Schlußwort des ersten Weisen.

[45] Vgl. *devotionis adauctio* in DPF 1 n. 6: h VII p. 7 Z. 12. Die Herausgeber betonen auch mit diesem Punkt einen grundsätzlichen Unterschied: *summa sententia eius prorsus aliena est a mente philosophi Maioricensis. Qui numquam diversarum nationum diversos ritus tolerandos esse, quin etiam fieri posse ‚ut diversitas sit devotionis adauctio' Cusano concessisset.* (h VII p. XXXVII)

[46] *Liber de fine* I,5 (ed. ALOISIUS MADRE, ROL IX, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XXXV, Turnhout: Brepols 1981) 267.

[47] Ebd. III,2; 287.

[48] ENDERS: Philosophie der Religionen, zusammengefaßt 79f.

die eine Wahrheit zu finden und zu verteidigen. Richtig ist die Folgerung, daß moderne Interpreten, welche darin eine Selbstzwecklichkeit des Diskurses erblicken, unabhängig vom apologetischen Ziel, fehl gehen. Ich möchte allerdings die mögliche Bedeutung des Diskurses nicht auf ein Entweder-Oder einschränken. Vielmehr nehme ich eine Bandbreite an zwischen einem rein funktionalen „Dialog" zum Zwecke der Mission über einen Dialog, dessen faktische Unabschließbarkeit und notwendige Eigengesetzlichkeit erkannt wird, bis hin zu einem Dialog als (normativem) Selbstzweck. Die „moderne" (nicht die „postmoderne") Dialogkonzeption befindet sich auf diesem Spektrum eher in der Mitte. Das Buch vom Heiden macht aber den wichtigen Schritt, anzuerkennen, daß es gegenseitige Achtung, grundsätzliche Gleichberechtigung und Freiheit, also faire Diskursbedingungen braucht, um die Wahrheit zu finden[49].

Was die Wege zu den beiden Zielen betrifft, geht Lullus davon aus, daß im interreligiösen Dialog Autoritätsbeweise nichts helfen, daß *rationes necessariae* gefunden werden müssen – und zwar auch für Glaubensgeheimnisse, die nach der maßgeblich gewordenen Auffassung Thomas von Aquins nicht beweisbar sein können. Er ist damit auf einer philosophischen Diskursebene angesiedelt.

Der Aufbau des Buches zeigt, wie jüngst Roger Friedlein aus literaturwissenschaftlicher Perspektive detailliert analysierte, eine Gleichbehandlung der Gesprächsteilnehmer und eine stringent durchgehaltene Objektivität, die „sich vermutlich in keinem anderen mittelalterlichen Dialog auf so ausgefeilte Weise findet wie im *L. del gentil*."[50] Überzeugend werden in diesem Werk Gesprächsregeln für einen respektvollen Umgang miteinander verabredet und auch beachtet, wie die erlesene Höflichkeit der Weisen am Anfang und Ende zeigt[51]. Raimundo Panikkar etwa hält die von ihm identifizierten sieben Spielregeln des Raimundus „für einen Dialog der Kulturen" auch heute für sehr geeignet[52]:

1. Das Motiv muß existentiell sein, geboren aus der Erfahrung menschlichen Elends, keine intellektuelle Neugier oder akademischer Wettbewerb.

---

[49] Vgl. PINDL (Hg.) in seinem Nachwort 295.

[50] FRIEDLEIN: Der Dialog 90.

[51] Siehe Das Buch vom Heiden (Hg. Pindl) 9, 237, 248f. Auch am Ende des ersten Buches findet sich eine Diskursregel: „Auf Vorschlag des Heiden einigten sich die Weisen darauf, daß keiner dem anderen während seiner Darlegungen widersprechen dürfe; denn durch den Widerspruch entsteht in den Herzen der Menschen Unwillen, und dadurch wird die Tätigkeit des Geistes behindert." (57)

[52] Siehe Panikkars Einführung; 15–17.

Dafür sprechen im Buch vom Heiden die vielen Tränen und Gebete, das Niederknieen der Diskutanten u.ä.

2. Der Ort muß neutral sein, ohne Ungleichheit oder Machtgefälle, geeignet für einen ruhigen Dialog.

3. Eine unparteiliche, aber engagierte dritte Partei muß das Gespräch leiten.

4. Keine heilige Schrift wird vorausgesetzt, keine Autoritätsargumente gelten im Dialog. „Voraussetzung für sein Gelingen ist lediglich der Glaube an den Begegnungsakt selbst, der somit selber ein Akt von religiöser Qualität wird."[53]

5. „Jeder muß dem eigenen Gewissen treu bleiben. Der inter-religiöse Diskurs ist keine diplomatische Angelegenheit."[54]

6. Durch Infragestellung des eigenen Glaubens ist eine Horizonterweiterung möglich. Alle nehmen eine gemeinsame Aufgabe in Angriff.

7. Alle Bemühungen um religiöse Verständigung sind wesensbedingt unvollendet und werden immer weiter fortgesetzt.

Aus dem letzten Teil des Werks mit der Verabschiedung des Heiden und den Reflexionen und Vereinbarungen der drei Weisen[55] lassen sich weitere Hinweise auf Ziele und Wege des interreligiösen Diskurses gewinnen. Ähnlich wie in den Büchern von den fünf Weisen, über die Ankunft des Messias und über den Heiligen Geist enthält sich auch im Buch vom Heiden und den drei Weisen der Autor einer definitiven Entscheidung darüber, welche Religion als die wahre zu gelten habe: Die Weisen wollen gar nicht wissen, welche Religion der Heide schließlich erwählt[56]:

> „Weil jedermann seine eigene Meinung hat, nach der er sich sein Gesetz wählen kann, wollen wir nicht wissen, welches Gesetz du für dich wählen magst, hauptsächlich wollen wir aber deswegen darum nicht wissen, damit wir Gelegenheit und Stoff besitzen, unter uns zu disputieren, auf daß wir in lebendiger Aussprache und verstandesgemäß ausmachen, was für ein Gesetz du auf natürliche Art für dich auswählen sollst. Wenn du uns darlegen würdest, welchem Gesetz du den Vorzug gibst, dann hätten wir nicht mehr so gut eine Unterlage, von der aus wir disputieren und die Wahrheit erforschen könnten."[57]

---

[53] Ebd. 15f.

[54] Ebd. 16.

[55] Das Buch vom Heiden (Hg. Pindl) 245–249.

[56] Das Buch vom Heiden (Hg. Pindl) 246. Vgl. MOHLER: Über den Frieden 57f.

[57] MOHLER: Über den Frieden 54.

Das erscheint im Hinblick auf das zweite Ziel des Prologs widersprüchlich: Einerseits wollen die Weisen lieber weiterdiskutieren, andererseits aber genau darum, um die Wahrheit zu finden. Führt also der Dialog zu einer Wahrheit, die dann keines Dialogs mehr bedürfte? Oder zeigt sich hierin doch eine Panikkars Deutung entsprechende Tendenz, den Diskurs als Selbstzweck zu schätzen? Oder meint diese Stelle, Stolz über die Überlegenheit der eigenen Religion (welche durch deren Bevorzugung als erwiesen gelten würde) würde einen echten Dialog, rein „kraft unserer Vernunft und unserer Geistesgaben" behindern? Demnach spräche die Enthaltsamkeit im Urteil zugunsten einer bestimmten Art des vorurteilsfreien Dialogs. Auf jeden Fall erhält dieser nun einen gewissen eigenen Wert – unabhängig vom Ziel einer Universalreligion. Möglicherweise drückt sich darin auch die Erkenntnis aus, daß das Gespräch faktisch (!) unabschließbar ist. Dadurch tut sich allerdings eine Spannung auf, denn der vom Erfolgsdruck freigesetzte theoretische Diskurs in Form der *Ars lulliana* kann und mag andauern, solange die Beteiligten wollen, während die gewalttätige interreligiöse Praxis unter Zeitdruck reformiert werden muß. *Ars longa, vita brevis!*

Colomer stellte in den Werken des Lullus eine Entwicklung von pazifistischen Frühwerken über irenisch-missionarische Schriften bis hin zu polemischen und Kreuzzugsplänen fest, kürzer formuliert: die Epoche der Zwie- und die der Streitgespräche[58]. Unabhängig davon, ob es sich um eine echte Entwicklung handelt oder nur um verschieden akzentuierte Positionen, dokumentieren diese Unterschiede m.E. die Auswirkung jener Spannung von philosophischer *ars* und praktischem Leben. Im Anschluß an Panikkar bemerkt auch Colomer eine Dialektik von Theorie und Praxis oder von Dialog und Monolog. Die ersten, höflich-irenischen Dialoge (einschließlich des Buchs vom Heiden und den drei Weisen) seien eigentlich „reine Monologe: der Verfasser sprach mit seinen eigenen Geschöpfen"[59]. Aber die Verschärfung des Tons war für Colomer nur die Folge des lullschen Grundanliegens: „Die Theorie ist für ihn der Entwurf einer Praxis und kann als solche von den geschichtlichen Bedingungen nicht absehen."[60]

Wenn man sowohl der Theorie als auch der Praxis gerecht werden will, zeichnet sich nun ab, daß es nötig werden wird, die Rationalität intern zu differenzieren. Eine definitive Entscheidung über die *vera religio* zu sus-

---

[58] So im Gefolge von ARMAND LLINARÈS in: COLOMER: Vorgeschichte 95, differenziert in: Lulls Verhältnis 68.

[59] Ebd. 67.

[60] Ebd. 69 und wortgleich in COLOMER: Vorgeschichte 104.

pendieren, bewirkt einen Schwebezustand, der für den Fortgang des theoretischen Diskurses wichtig, für den praktischen Diskurs gemäß dem zweiten Ziel aber nicht hilfreich ist. Von anderer Seite zeigt sich dasselbe Problem:

Alexander Fidora arbeitet heraus, daß für Lullus der Zweifel die positive Bedingung für einen möglichen interreligiösen Diskurs ist, allerdings nicht als bleibende Charakteristik, sondern als Anfangsbedingung: Denn nur als zweifelnde halte sich die Vernunft offen für die mögliche andere Wahrheit, ohne daß daraus ein Relativismus folgen würde[61]. Freilich ist für Raimundus das Ziel des Disputs doch eine rationale Entscheidung zwischen konkurrierenden Wahrheitsansprüchen. Stärker als der dynamisch-sukzessive Charakter der die Wahrheit suchenden Vernunft, was einer ursprünglichen Wortbedeutung von *dis-cursus* entspricht, ist letztlich sein Vertrauen in die Rationalität in Form seiner *Ars*. Diese ist die Antwort des Raimundus auf die „für sein Lebenswerk zentrale Frage, welche Gestalt der Vernunft denn den Religionsdialog ermöglichen soll.“[62] Sie untersuche schließlich „auch das innergöttliche Leben, um so die Geheimnisse des Glaubens zu erforschen und den Andersgläubigen zu verkünden.“[63] Dahinter steht die Unzufriedenheit des Raimundus mit den bisherigen Missionsmethoden insbesondere der Dominikaner und mit dem Verlauf faktischer interreligiöser Disputationen, wie der Zwangsdisputation von Barcelona 1263 zwischen Rabbi ben Moses Nahman, Fray Pablo Cristiá und Ramón de Peñafort. Wenngleich Raimundus dabei nicht selbst anwesend war, kannte er ihren Verlauf gut genug, um zu erkennen, daß ein Streit um die Interpretation heiliger Schriften zu keinem Konsens führen konnte, weswegen er *rationes necessariae* zur Entscheidung über die wahre Religion suchte. Dies brachte ihm den Vorwurf des „Rationalismus“ ein, worauf er bereits selbst reagierte[64]. Zur Debatte in der Forschung legte Colomer eine überzeugende Klärung vor[65], welche Mißverständnisse der lullschen Vernunft als autonom, als *compre-*

---

[61] Ähnlich THEODOR PINDL in seinem Nachwort zum Buch vom Heiden; 295. In der spanischen Fassung hebt FIDORA mit der Formulierung von der „suposición inicial“ den Wegcharakter des Diskurses stärker hervor als in der deutschen Version des Beitrags – dort heißt es „prinzipiell“; vgl.: ALEXANDER FIDORA: Ramon Llull frente a la crítica 234 mit: Ramon Llull – Universaler Heilswille 122.

[62] FIDORA ebd. 131.

[63] Ebd. 130.

[64] Siehe Lullus: *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto* (MOG IV; 572) und die *Disputatio fidei et intellectus* (MOG IV). Im *Liber de ascensu et descensu intellectus* IX, 10 veranschaulicht er seine Sicht des Verhältnisses von Verstehen und Glauben mit dem Bild des Öls, das auf dem Wasser schwimmt, und beim Steigen des Wasserstandes erstens immer oben bleibt, zweitens selbst höher steigt – so auch der Glaube auf der Intelligenz (ROL IX; 154).

[65] COLOMER: Fides und Ratio.

hendens statt als *apprehendens* klärt und die gegenseitige Verwiesenheit von *fides* und *intellectus* herausarbeitet.

Mit der lullschen Zuversicht bezüglich der weitgehenden Rationalisierbarkeit und komparativen Plausibilisierbarkeit der christlichen Glaubenswahrheit sind wir dennoch vom ursprünglichen Zweifel weit entfernt, was die Frage aufwirft, ob dessen Betonung mehr als trivial sei, im Blick auf die bereits antike Feststellung, daß das Staunen, Zweifeln und Fragen der Anfang aller Philosophie sei. Dagegen ist allerdings im Auge zu behalten, daß hier nicht ein Philosoph schreibt, sondern ein Mensch, der sein Leben der Mission widmen wollte, zutiefst von der überlegenen Wahrheit der christlichen Religion überzeugt. Zudem formuliert Lullus seine Ausgangsbedingung des Diskurses im Angesicht konkurrierender Wahrheitsansprüche, also im Kontext sehr starker Erkenntnisinteressen, die theologisch vorgeprägt sind. Vor diesem Hintergrund sehe ich im initialen Zweifel, der von der literarischen Suspension der Entscheidung verlängert wird, tatsächlich die Eröffnung eines gewissen Spielraums für eine mögliche Differenzierung von diskursiver, praktischer und theoretischer Rationalität.

Es wird zu sehen sein, wie die Spannung zwischen Theorie und Praxis, die sich aus dem Frieden als Ziel eines interreligiösen Dialogs ergibt, sich bei Cusanus auswirkt. Zunächst wenden wir uns noch einmal dem Schluß des Buchs vom Heiden und den drei Weisen zu, um dessen Ziel und seine Realisierungschancen genauer zu erfassen.

Die Schlußworte der drei Weisen enthüllen eine gewisse Differenzierung: Der erste fordert eine universale Einheitsreligion, in der nur auf einer Art und Weise Gott zu dienen sei:

> „Es wäre doch gut und nützlich, wenn wir in einer Aussprache feststellten, wer von uns die Wahrheit besäße, und wer sich im Irrtum befände. Wir müssen dahin kommen, wie es doch für alle offensichtlich nur Einen Gott, Einen Schöpfer und Einen Herrn gibt, wir auch nur Einen Glauben, Ein Gesetz und Eine Art und Weise hätten, den höchsten Schöpfer zu loben und zu preisen, daß wir uns gegenseitig Liebe und Hilfe erwiesen, und daß zwischen uns kein Zwist und Gegensatz in Glauben und Gewohnheiten bestände.
>
> Denn wegen dieser Gegensätzlichkeiten sind die Menschen einander feindlich gesinnt, kämpfen miteinander, schlagen sich gegenseitig tot und führen die einen die anderen in Gefangenschaft.“[66]

[66] MOHLER: Über den Frieden 54f., lateinisch: *igitur bonum et utile videretur, quod praevisa disputatione investigaremus, quis nostrum sit in veritate, et quis in errore; ut sicut apud omnes manifestum est, quod sit unus Deus, unus Creator, et unus Dominus tantum, ita haberemus unam fidem, unam legem et unum modum laudandi et honorandi altissimum Creato-*

In diesem gedrängten Abschnitt findet sich ein Einheitsideal, das die Dogmatik, die Moral und den Kult umfaßt und im Gegensatz zum vorigen Zitat aus dem vierten Buch, das die Perpetuierung des theoretischen Diskurses begründet, wird der Rahmen wieder aufgegriffen, der im Prolog aufgestellt worden war: die friedensethische Begründung für die dringende Notwendigkeit einer Einigung.

Doch bleibt Lullus selbst nicht bei diesem utopischen Ideal stehen, sondern bringt in der Figur des zweiten Weisen, des „Realisten", die Macht der Traditionen als Hindernisse bei der Bekehrung aller Menschen zur Universalreligion zur Sprache[67]. Der dritte Weise schließlich bemerkt, Mißerfolge bei der Mission seien auch von den Missionaren selbst verschuldet, auf menschliche Lauheit, Furchtsamkeit und Bequemlichkeit zurückzuführen. Mit entsprechenden Tugenden, Eifer und Geduld sowie göttlicher Hilfe könnte es doch langsam Fortschritte geben[68]. So wird ein praktischer Weg zum weit entfernten Ziel gewiesen.

Auch DPF geht vom friedensethisch begründeten Ziel einer *una religio* aus, allerdings wird dort eine geringere Einheit für nötig erachtet – rituelle Pluralität wird sogar vorsichtig als positiv gewertet. Das Consuetudo-Argument des zweiten Weisen für die fatale Verwurzelung in Vorurteilen, was zur Diskursverweigerung führe, findet sich in beiden Werken. Cusanus aber trägt dieser Erfahrung besser Rechnung, indem er den Völkern ihre Kulte so weit, als es ihm eben möglich erschien, belassen möchte, diese vielmehr transformieren will.

Bemerkenswert erscheint mir schließlich, was der dritte Weise an seine Ausführungen anfügt: „Krieg, Wirrsal, Mißgunst, Unrecht und Schande hindern die Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen."[69] Solche Leiden werden also nicht nur durch religiöse Differenzen ausgelöst, sondern sie verhindern ihrerseits eine friedenschaffende Einigung. Dieses Bewußtsein

---

rem, et ut alternatim praestaremus amorem et auxilium, et ut inter nos nulla esset differentia nec contrarietas fidei nec consuetudinum. (MOG II; 93 / ND 1965; 113)

[67] *... quod homines tantum essent radicati in fide, in qua essent, et in qua ipsos illorum parentes et antecessores posuissent, quod impossibile esset per praedicationem seu disputationem vel aliam rem, quam homo posset facere, ipsos removere a propriis opinionibus; et idcirco quando homo vult cum ipsis disputare, et eis monstrare errores, in quibus sunt, statim omnia despiciunt, quae homo ipsis loquitur, et dicunt, quod velint persistere ac mori in fide, in quam ipsos eorum parentes et antecessores posuerunt.* (ebd. 93f. / 113f.)

[68] PINDL merkt an: „In diesen drei Positionen spiegelt sich kumulativ die Position Lulls: Die Vision der *concordantia* der Religionen (1) führt, unter nüchterner Berücksichtigung der Wirklichkeit (2), zum Engagement mit Hilfe der Wahrheit (3), die man im Dialog erringen muß" (Buch vom Heiden 255/33).

[69] Ebd. 249.

eines *circulus vitiosus* läßt zweifellos noch weiten Raum für Reformbemühungen, die auch bei den Lebensbedingungen der gequälten Menschen ansetzen, offen.

Der Beschluß der drei Weisen, sich jeden Tag zu treffen und weiter zu diskutieren, bis sie sich völlig einig würden, sich dabei konsequent achtend und ehrend, drückt die Hoffnung darauf aus, daß sich *ars* und *vita* doch noch zusammenführen lassen. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß das nur für diesen elitären Zirkel der Weisen und den einen oder anderen zufällig des Wegs kommenden Sinnsucher positive Auswirkungen haben wird.

Systematisierung der Problemwahrnehmung und Lösungswege

Es zeigte sich eine komplexe Fülle von miteinander zusammenhängenden Fragen und Antwortansätzen. Um für einen Vergleich mit Cusanus eine solide Basis zu gewinnen, versuche ich, die nötigen Schritte zur Bewußtwerdung und Bewältigung der Problematik gewaltträchtiger religiöser Pluralität zu systematisieren:

1. Am Anfang steht die Wahrnehmung, daß religiöse Differenzen hartnäckig sind und sich noch dazu vermehren – was sich ja schon innerchristlich erwies (morgenländisches und abendländisches Schisma, Katharer, Waldenser, im Erfahrungsbereich des Nikolaus die Hussiten usw.). Ich nenne das eine Pluralisierungserfahrung.

2. Die zweite realistische Einsicht ist: Religiöse Differenzen sind gefährlich, enthalten im Zusammenwirken mit psychologischen Faktoren ein Gewaltpotential.

Beginnt hiermit möglicherweise ein Blick auf Religionen als soziale und kulturelle Systeme, also eine Außenperspektive in Ergänzung des klassischen Begriffs von *religio* als einer individuellen Tugend und Praxis? Dieser Punkt macht uns besonders aufmerksam auf die Frage, wie Raimundus und Nikolaus die Religionen und ihre Geschichte wahrnehmen, wie sie die Konflikte analysieren und welche näheren Ziele sie entsprechend diesen Interpretationen mit dem Dialog zu erreichen hoffen.

3. Aus den beiden ersten Schritten folgt, daß Instrumente für eine Bewältigung religiöser Differenzen gefunden werden müssen. Dafür bieten sich verschiedene Möglichkeiten an:

a) Die klassische christliche Strategie ist Mission, wobei zu beachten ist, daß diese angesichts der ersten Wahrnehmung und insbesondere der Erfolge des Islam ja gerade in Frage gestellt worden war.

b) Gewalt soll zwar nicht sein, aber im Zuge einer Selbstverteidigung ist sie bedingt erlaubt. Von daher wäre die partielle Mitwirkung sowohl von Lullus wie auch von Cusanus in ihren späteren Jahren an Kreuzzugsplänen zu betrachten. Jedoch ist sowohl die historische Analyse wie die ethische Reflexion der Kreuzzüge ein sehr komplexes Unterfangen, das hier beiseite bleiben muß.

c) Die dritte Möglichkeit besteht in Verhandlungen auf praktischer Ebene, woraus sich die Frage nach deren Gestaltung ergibt, d.h. nach den Diskursbedingungen. In längerer historischer Perspektive wird sich hier die Entwicklung rechtsförmiger Beziehungen anschließen.

d) Die hartnäckige Pluralität der Religionen stellt über ihre Gefährlichkeit hinaus eine theoretische Herausforderung dar, in mehrfacher Hinsicht: Einmal wird eine naive Überzeugtheit von der Wahrheit der eigenen, hergebrachten Religion erschüttert und diese muß nun erwiesen und erläutert (oder auch geläutert) werden. Zum anderen gab es schon in der Antike und im Mittelalter die Folgerung auf die Unwahrheit aller besonderen religiösen Überzeugungen oder wenigstens deren Unerweisbarkeit oder theoretische Irrelevanz. Raimundus sah im Averroismus einen solchen Indifferentismus, den er angreifen mußte, wie u.a. Charles Lohr betont[70]. Ein Beleg dafür ist die bange Frage des von der Uneinigkeit erschütterten Heiden am Ende des ersten Buchs: „Oder sind alle drei Gesetze gleich wahr?“[71]

4. Die Strategie zur Bewältigung religiöser Vielfalt muß intern, für die eigene Glaubensgemeinschaft begründet und plausibilisiert werden.

a) Gegen den Relativismus muß verteidigt werden, daß die Wahrheit des Christentums vernünftig erweisbar ist.

b) Die anderen Religionen müssen der eigenen in plausibler Weise zugeordnet werden, d.h.: Nötig wird die Entwicklung einer integrativen Religionsphilosophie.

c) Dafür sind – gegen fundamentalistische Selbst(miß)verständnisse – interne Differenzierungen erforderlich:

– Das Verhältnis von Vernunft und Glauben muß geklärt werden.
– Es braucht eine Differenzierung von dogmatischem Kern und von ihm aus graduell abgestuften Bereichen des Heilswissens, also eine „Hierarchie der Wahrheiten“,

---

[70] CHARLES LOHR: Ramón Llull: philosophische Anstöße 31–49, und in seiner Einleitung zum *Breviculum* in CCCM LXXVII. Auch MOHLER sieht den *Libre del gentil* als Antwort auf einen averroistischen religiösen Indifferentismus, erwähnt auch Freidank als Hintergrund (Über den Frieden 41f.).

[71] Buch vom Heiden (Hg. Pindl) 55.

– dementsprechend eine Unterscheidung von nötiger Einheit und möglicher Verschiedenheit.
– Dahinter steht ein Bewußtwerden der kulturellen Dimension jeder Religion, was eine Ausdifferenzierung ihrer moralischen und rituellen Regeln erlaubt.
– Letztlich führt diese Entwicklung zu einer Ausdifferenzierung von Sozialethik und Recht.

Lösungsansätze bei Raimundus und Nikolaus im Vergleich

Nach dieser bewußt möglichst knapp gehaltenen Systematisierung kann ein Vergleich die weitere Untersuchung von DPF mit einigen Leitlinien versehen.

Zu den ersten beiden Punkten, der Problem- und Situationswahrnehmung, soll an dieser Stelle nur vorläufig und vergleichshalber bemerkt sein, daß der Anlaß für den fiktiven Religionsdialog des Nikolaus die das Abendland erschütternde Nachricht von der Einnahme Konstantinopels durch Mehmet II. war, wie er am Anfang von DPF schreibt[72]. Für Raimundus war der Verlust Akkons und des heiligen Landes ein Motiv gewesen, sich auch gewalttätigen Strategien – immer im Dienste der Mission – zu öffnen. Der Unterschied wird deutlicher, wenn man mit Colomer bedenkt: „Der Fall Konstantinopels … war ein weitaus fürchterlicheres Geschehen als der Verlust von Akkon.“[73] Jedoch geht es hier nicht um eine Bewertung der Motive für Dialog, Mission oder Kreuzzug, sondern um die gemeinsame Grundlage, daß die Gefährlichkeit hartnäckiger religiöser Differenzen schockartig bewußt wurde.

Zum zentralen Punkt, den verschiedenen möglichen Strategien, um die religiöse Vielfalt zu bewältigen (3 a–b), seien drei Thesen vorgestellt:

1. Bei Raimundus läßt sich in dem grundlegenden Konzept der Mission zum Zweck des Friedens eine gewisse Naivität gegenüber der ersten Problemwahrnehmung bemerken. Die vollständige Einheit der Religion ist für ihn eine zugleich notwendige und hinreichende Bedingung für Frieden. Wie oben (Anm. 42) zitiert, sieht das Buch vom Heiden das Gefahrenpotential in der Diversität der *leges* und der *fides* begründet, wohingegen für Cusanus

---

[72] Siehe h VII p. 3 Z. 3–5 und Weiteres dazu unten im folgenden Kapitel 3.2.

[73] COLOMER: Vorgeschichte; 105. Vgl. z.B. den Anfang des *Liber de fine* von 1305: *Cum mundus in malu statu diu permanserit, et adhuc timendum sit de peiori, eo quia parvi sunt christiani, et tamen multi sunt infideles, qui conantur quotidie, ut ipsos destruant christianos, et multiplicando se eorum terras capiunt et usurpant …* (ROL IX; 250).

das Ideal des einen und gemeinsamen Glaubens einen anderen Charakter gewinnt: Die *una fides* ist als vorausgesetzte und implizierte in allen Religionen nachzuweisen. Das von Lullus ebenda formulierte Ziel, allen den Weg des ewigen Heils zu zeigen (*via salvationis perpetuae*), beweist eindeutig sein noch eng mit seiner Friedensvision verbundenes Missionsziel. Dementsprechend ergibt sich das theologisch-politische Ziel, alle Völker sollten sich in einem Volk zusammenfinden (*esse unus populus*) – ein direkter Kontrast zur Formulierung in DPF, daß das ursprünglich eine Volk der Menschheit sich in der Schöpfung zwangsläufig vervielfältigte[74]. Das ist für Nikolaus anzuerkennen; auf dieser Diskursebene gibt es keinen *orbis christianus* mehr (was nicht ausschließt, daß das als ein missionarisches Fernziel bleiben könne). Jedoch wird nun eine politik-philosophische und sozialethische Ebene für die Verfolgung des Friedensziels als unabhängig denkbar.

Daß im missionarisch-friedensethischen Einheitskonzept des Buchs vom Heiden eine Schwäche steckt, belegt der Effekt, den die Konfrontation mit der harten Realität des Verlustes von Akkon oder auch seines im Gefängnis endenden Missionsversuches in Bugia auf Raimundus hatte, nämlich die vorhin angedeutete Ergänzung der Missionsstrategie durch Gewalt, wofür er in zahlreichen Werken detaillierte militärische Empfehlungen gibt.

2. Bezüglich der Frage der Diskursbedingungen (3c) erscheint DPF allerdings dem Buch vom Heiden und den drei Weisen unterlegen. Erstens ist die Frage nach der wahren, einen Religion am Ende durchaus entschieden, zweitens treten mit Petrus und Paulus nicht nur spezifisch christliche Wortführer auf, ohne daß etwa Mohammed oder Moses diese Gelegenheit auch bekämen, sondern vor allem das göttliche Wort höchstselbst.

Der *Liber de gentili* hingegen erkennt das prozedurale Element eines gelingenden Religionsdialoges an, den nötigen formalen Rahmen. Theodor Pindl sieht darin Annäherungen an Prinzipien der Diskursethik, an eine interkulturelle Philosophie und sogar eine mittelalterliche Form der Befreiungsphilosophie[75], aber Lullus vertritt natürlich einen starken inhaltlichen Anspruch und will bekehren. Von seinem Ziel, der Mission, ist jedoch der unmittelbare Effekt seiner Bemühungen um Rationalisierung des christli-

---

[74] Siehe DPF 1 n. 3: h VII p. 5 Z. 3f.

[75] Vgl. im Nachwort von PINDL (Buch vom Heiden 259–306) bes. 295–299. „Im *Buch vom Heiden und den drei Weisen* kommt prononciert zum Ausdruck, daß sich ein Dialog auf der Ebene grundsätzlicher Gleichberechtigung und Freiheit zu vollziehen hat, im Idealfall gar in Freundschaft – und dies nicht nur jenseits von Intoleranz, sondern auch von Indifferenz." (295) „Die Anerkennung des Anderen geht jeder reflexiven Begründung und überhaupt jeder Möglichkeit von Argumentation voraus." (298)

chen Glaubens zu unterscheiden: Um die Vernünftigkeit (teilweise Notwendigkeit) des Glaubens hervorkommen zu lassen, wird ein Rahmen geschaffen (bzw. gefordert), welcher einen Freiraum zur Entfaltung von Rationalität garantiert. Aus dieser Stärke des Werks folgt:

a) Auch das Christentum wird in diesem Prozeß vernünftiger strukturiert und formuliert.

b) Zum Ausdruck kommt ein Vertrauen in die Kraft der Vernunft, sich unter geeigneten Bedingungen durchzusetzen (siehe die Schlußbemerkung des dritten Weisen).

c) Die Autonomie des Lesers wird herausgefordert, er soll sich selbst das richtige Urteil bilden, wodurch der Übergang von der literarischen Fiktion ins reale Leben gebahnt wird.

In der Szene der Verabschiedung vom Heiden kommt die integrative Friedensvision indirekt schön zum Ausdruck: Der Heide betet dort: „Gepriesen sei der Herr, und gepriesen sei dieser Ort, und auch ihr seid gepriesen!“[76] Ich sehe darin mehr als eine fromme Formel: Im Lob Gottes wird die vertikale Dimension, der Transzendenzbezug, anerkannt, im Lob des Ortes die physische Dimension des Zusammenseins, das Verhältnis zur Natur, und im Preisen der Gesprächspartner die horizontale Dimension gelingender interpersonaler Beziehung. Für den, der in dieses Gebet einstimmen kann, heiligt kein Zweck alle Mittel.

Obwohl Lullus von seiner festen Überzeugung, die ihn zur Mission drängte, nicht abwich, verschaffte er der Wahrheitssuche ihren autonomen, herrschaftsfreien Rahmen. Das erscheint für seine Zeit sehr beachtlich – wenngleich zu beobachten ist, daß er inhaltlich dennoch seine eigene Ansicht bevorteilt, indem er dem Juden und dem Muslim die schlechteren Argumente in den Mund legt[77]. Die Heilsfrage ist vorentschieden, sie hängt an der Wahrheitsfrage. Sie emanzipiert sich erst später von der Orthodoxie (als Orthopraxie).

3. Die theoretische Herausforderung (3d) hingegen wird von Cusanus deutlicher wahrgenommen und aufgegriffen. Das zeigt sich daran, daß er beginnt, auch östliche Religionen in den Blick zu nehmen. Während Raimundus sich auf monotheistische Religionen beschränkt (mit Ausnahme der

---

[76] Buch vom Heiden (Hg. PINDL) 245.

[77] Im Detail siehe ENDERS (Philosophie der Religionen 52–79) und FRIEDLEIN. Es bleibe „festzuhalten, daß der *L. del gentil* im situativen Kontext (also auf den äußeren Textschalen) eine Objektivität postuliert, die durch die Reden in ihren formalen Eigenschaften nicht eingelöst wird.“ (Der Dialog 91, vgl. 247: „vorgebliche Gleichberechtigung“.) So wird „die Einheit der Wahrheit trotz der konkurrierenden Sprecher durch eine vergleichsweise raffinierte literarische Konstruktion gewährleistet“ (ebd.).

Tartaren), setzt Nikolaus den Monotheismus nicht einfach voraus und bemüht sich um eine globale Sicht.

Bedeutend im Hinblick auf eine beginnende Wahrnehmung von Religionen als gesellschaftlicher Systeme erscheint mir weiters, daß er sich nicht nur (wie Lullus) auf eine Bekehrung von möglichst vielen oder allen Einzelnen verläßt, sondern die *una religio* als die in allen Religionen vorausgesetzte erweisen möchte. Die Sicht auf das Phänomen der Religionen als Versuche, die Wahrheit zu konzeptualisieren, wird differenzierter.

Zudem erscheint der von Raimundus als Ausgangsbedingung des Dialogs angesetzte Zweifel im Werk des Cusanus wesentlich stärker. Er ist nicht nur der unabdingbare Anfang eines Weges, der zu rationaler Entscheidung über die eine wahre Religion führt und höchstens für ein intellektuelles Diskursvergnügen verlängert wird, vielmehr ist der cusanische Zweifel bleibender Begleiter einer selbstkritischen Rationalität, begründet in der negativen Theologie, der Grundüberzeugung von der prinzipiellen Verborgenheit Gottes[78]. Wenngleich diese zusammen mit seiner Offenbarkeit gegeben ist[79], die Wahrheit gleichzeitig unerreichbar und handgreiflich nahe ist, unausschöpflich bleibt und manifest auf den Gassen schreit, kann auch die höhere Vernunft des *intellectus* diesen Doppelcharakter nicht auflösen, sondern nur als Koinzidenz annehmen. Die Zentralität des *Deus absconditus* für das Denken des Nikolaus und seine ausgefeilte kritische Epistemologie verhindert einen Rationalismus.

Die Spannung zwischen theoretischem Diskurs und praktischem Einigungszwang wird dadurch zunächst verschärft. Erneut stellt sich die Frage: Wie garantiert er dennoch die Sinnhaftigkeit des Religionsgesprächs? Und wie vermeidet er den allzu leichten Ausweg eines Agnostizismus oder eines Relativismus, der alle konkurrierenden Wahrheitsansprüche vergleichgültigen würde? Hierzu sind mindestens drei Antworten möglich:

a) Je deutlicher die Problematik *Ars longa – vita brevis* gesehen wird, desto größer sind die Chancen, den Diskurs zu differenzieren und sich auf einer praktisch-politischen Ebene um das Mögliche zu bemühen. Kompromisse für einen *modus vivendi*, für ein friedliches Zusammenleben, sind nur im Bereich von Interessenskonflikten möglich, nicht bei Überzeugungskonflikten. Die Differenzierung ist Voraussetzung für eine Unterscheidung solcher Bereiche und schließt nicht aus, daß auf anderen Ebenen weitergehende Ziele verfolgt werden – freilich nicht mit Mitteln, die den Bedingungen der Koexistenz widersprechen würden.

Dennoch haben die breiten und starken epistemologischen Grundlagen des

---

[78] Dies geht weiter als die lullsche Verwertung des Konzepts des *Deus maior*.

[79] Siehe ausführlich MARTIN THURNER: Gott als das offenbare Geheimnis.

theoretischen Diskurses, wie Nikolaus sie vor allem in DC erarbeitet, auch für den praktischen Diskurs Folgen. Eine Möglichkeit wäre, die angestrebte vernünftige Einigung als eine regulative Idee zu interpretieren. Dann wäre auch von daher das Diskursziel von rationalistischem Erfolgsdruck entlastet.

b) Das interreligiöse Gespräch hat bei Cusanus einen bescheideneren Zweck als bei Lullus[80]: Am Anfang bittet der Visionär den Allschöpfer, die Verfolgung, die wegen der Ritenvielfalt mehr als üblich wütete, zu mildern[81]. Es geht darum, der religiösen Vielfalt den Anschein des Unvereinbaren zu nehmen – um einen Freiraum für mehr Frieden zu eröffnen. Hier zeichnet sich eine mögliche Emanzipation des praktisch-politischen Zieles ab, die über apologetische und missionarische Interessen hinausgeht – oder besser: als weniger hoch greifendes, aber praktikableres Ziel darunter bleibt. (Selbst wenn der Diskurs sachlich kein Ergebnis brächte, wäre er dennoch besser als eine Auseinandersetzung mit Waffengewalt – und sein erstes Ziel wäre erreicht.) Um dem Frieden zu dienen, muß also das Gespräch nicht zu einer realen Einigung führen, wogegen genau das erforderlich wäre, um dem Zweck der Mission zu dienen.

c) Die Herausforderung des Relativismus ist besonders aus heutiger Interessenlage ein Punkt, auf deren Antwort durch Nikolaus Augenmerk zu legen sein wird. Das kann allerdings erst ausgehend von seiner Erkenntnistheorie in fundierter Weise geschehen. Aus dem Vergleich mit Raimundus läßt sich inzwischen ableiten: Die Beschreibung des dreistufigen Aufstiegs (*transcensus*) ist bei Cusanus differenzierter, dabei spielt die klare Unterscheidung von *ratio* und *intellectus* mitsamt der Beschränkung der Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch eine wesentliche Rolle[82] sowie sein Perspektivismus[83].

---

[80] Jedoch erwartet Raimundus nicht nur vom Religionsdialog einen Fortschritt für den Frieden – er denkt durchaus auch institutionelle Regelungen an: In einer *petitio* an Coelestin V. schlägt Lullus einen friedlichen Kongreß der Weisen aus verschiedenen Religionen vor. In seinem utopischen Roman *Blaquerna*, macht er praktische Vorschläge für eine internationale Schiedsgerichtsbarkeit in Form eines jährlich zusammentretenden Kapitels und anderer Institutionen (vgl. das Nachwort von PINDL, 268). Für diesen Hinweis danke ich Alexander Fidora:

„Pare sant, dix lo cardenal al apostoli: ¿con puríem ordenar nostres misacges a tractar pau enfre les comunes? L'apostoli respòs, e dix que los misacges anassen per les comunes spiant qual comuna a tort contra l'altra; e·l apostoli tractà com, una vegada l'any, cada potestat vengués ha ·i· loch segur on fossen totes les potestats, e que segons forma de capítol, que·s tractàs amistat he correcció dels uns als altres, e puniment de moneda fos en aquells qui no volrien estar a dita dels definidors del capítol. On, per l'ordenament que féu l'apostoli, segons la forma demunt dita, esdevengren les comunes en pau e en concòrdia." (RAMON LLULL: *Llibre de Evast e Blanquerna*: ORL IX lib. IV cap. 95 / Hg. SALVADOR GALMÉS, Barcelona 1935–1954, vol. II; 249)

[81] *quod persecutionem, quae ob diversum ritum religionum plus solito saevit, sua pietate moderaretur* (h VII p. 3 Z. 6–8).

[82] Was bereits COLOMER anführt: Nikolaus von Kues und Ramon Llull 130.

Insgesamt stelle ich fest: Die interne Differenzierung der Rationalität ist bei Nikolaus wesentlich fortgeschritten und bietet Möglichkeiten für die interne Begründung der Strategie (4a).

Erstaunlicherweise nutzt DPF die interne Differenzierung der *vis discretiva* in die Stufen *sensus – ratio – intellectus* kaum. Der Dialog findet, wie am Ende gesagt wird, *in coelo rationis* statt und nicht im Bereich des *intellectus*. Auch rationalitätstheoretisch zeigt sich eine Beschränkung des cusanischen Religionsgesprächs: Nikolaus mutet den versammelten Weisen nicht das volle Arsenal seiner Version universaler vernünftiger *ars* als Dialogbasis zu. Das könnte sich im Angesicht des drängenden praktisch-politischen Ziels als ein Vorteil erweisen, während er an sich selbst den Anspruch stellt, das was er tut, noch einmal auf einer höheren Ebene vernünftig zu rechtfertigen.

Ars longa, vita brevis: Besonders kurz ist das Leben, wenn es durch religiös motivierte Gewalt beendet wird. Das zu verhindern, wurde durch den Schock von 1453 zu einem vordringlichen Ziel. Und mit dieser Bescheidung erscheint Cusanus als „moderner" denn Lullus. Dieser bemerkte wohl die Problematik – sah er sich doch veranlaßt, „zahlreiche Vereinfachungen und Überarbeitungen der *Ars* selbst vorzunehmen"[84]. Doch es erwies sich in der Folge als nötig, theoretische und praktische Diskurse noch um einiges weiter zu differenzieren.

Als weitere und oft übersehene Ebene des Umgangs mit religiös-kultureller Pluralität wurde oben (unter Punkt 4) die Notwendigkeit einer internen Begründung der gewählten Bewältigungsstrategie angeführt. M.E. kann auch DPF nur von daher richtig verstanden werden, die Interpretation muß die Frage nach den Adressaten stellen.

Raimundus Lullus schreibt für christliche Leser, denen er gleichwohl in einigen seiner Werke die Entscheidung über die wahre Religion nicht durch explizite Bevorzugung des Christentums nahelegt. Sein Ziel dabei ist, daß der Leser seine Argumente nachvollziehen und selbst zu einer Entscheidung in seinem Sinne kommen solle[85]. Die Ergebnisoffenheit ist eine Strategie, um das größere Ziel einer echten Überzeugung zu erreichen.

Im Unterschied hierzu gibt Nikolaus in DPF seine Lösung direkt vor. Seine Adressaten sind ebenfalls Leser (nicht etwa Organisatoren interreligiöser Konferenzen), und zwar christliche Leser (nicht etwa Muslime etc.),

---

[83] Der cusanische Perspektivismus als nichtrelativistische Erkenntnistheorie wird ausführlicher im Abschnitt 4.3. behandelt. Zur Epistemologie der beiden im Vergleich (aber ohne Bezug auf den Religionsdialog) siehe PINDL-BÜCHEL: The Relationship.

[84] FIDORA: Ramon Llull – Universaler Heilswille 132.

[85] EULER: Einheit der Religionen 78.

die überzeugt werden sollen: 1. von der integrativen Überlegenheit des Christentums, 2. von der weitgehenden Integrierbarkeit der anderen Religionen, 3. von der Notwendigkeit, dafür das Christentum besser zu verstehen – d.h. philosophischer und differenzierter. DPF argumentiert also *ad intra*[86].

Um ein Werk, das in einer anderen geschichtlichen Situation als der uns selbst gewohnten geschrieben wurde, zu verstehen, ist es immer hilfreich, die Frage zu stellen, wogegen es sich – oft unausdrücklich – wendet. In den folgenden Ausführungen dieses Kapitels wird darum der historische Kontext und seine Wahrnehmung durch Nikolaus einer näheren Untersuchung unterzogen. DPF reagiert m.E. mit seinem ersten Überzeugungsziel auf die Gefahr einer Verunsicherung der Christenheit, die entweder zum Relativismus und Glaubensabfall oder aber zu aggressiven Abwehrmechanismen führen könnte. Darum wendet sich Cusanus gleichzeitig gegen eine unaufgeklärte und exklusivistische Theologie der Religionen (vgl. das zweite und dritte der vorgenannten Teilziele).

Das impliziert, daß Nikolaus kein Konzept für ein reales Dialogprogramm schreibt. Unterschiede zum Buch vom Heiden finden sich weder im Anliegen, gegen den Relativismus die vernünftige Erweisbarkeit des Christentums zu verteidigen, noch im Ansatz, der darin besteht, daß der trinitarische Gottesbegriff mitsamt einer Philosophie der Inkarnation als die bessere Erklärung von Gott und Welt entfaltet wird. Die Notwendigkeit einer integrativen Religionstheorie (4b) wird allerdings bei Cusanus durch mindestens drei schon genannte Merkmale besser erfüllt: Die Kritik jeglicher religiöser Erkenntnis mittels einer vervollständigten negativen Theologie in Form seiner Lehren von der *coincidentia oppositorum* und der *docta ignorantia*, die konjekturale und perspektivische Erkenntnistheorie und die noch weiter differenzierte Rationalitätstheorie, was unten in den Abschnitten 4 und 5 ausführlich zu behandeln ist.

Was die spätere und oben (4c) skizzenhaft begründete Notwendigkeit zur Ausdifferenzierung des moralischen und dann des rechtlichen Bereichs anlangt, findet sich in DPF immerhin ein Ansatz zu einer universalen, naturrechtlich fundierten Moral in der Goldenen Regel[87].

Die Differenzierung eines unaufgebbaren dogmatischen Kerns von abgestuften religiösen Wahrheiten und schließlich von kultischen Ausdrucksformen und Traditionen in DPF ist anerkanntermaßen ein wichtiger Unterschied zum Werk des Raimundus. Euler erblickt hierin eine Vorform der vom II. Vatikanischen Konzil formulierten „Hierarchie der Wahrheiten“ und

---

[86] Vgl. BORSCHE: Reden unter Brüdern.

[87] Zur Frage rationaler Ethikbegründung und ihrem Verhältnis zu Religion siehe unten Kap. 4.1.

der postulierten „Inkulturation des Glaubens“[88]. Entsprechend kann Nikolaus die Einheit, welche für friedliche Koexistenz nötig und ausreichend wäre, von einer für die Mission wünschenswerten weitergehenden Einheit differenzieren. Die mögliche (wenn auch im Endeffekt sehr beschränkte) Ritenpluralität verdankt sich dem und darüberhinaus einer neuen, positiven Wahrnehmung von Pluralität. Dahinter steht eine – durchaus von Lullus inspirierte – neue Ontologie, zumal von Einheit und Vielheit. Im Gegensatz zum Konzept einer starken Einheit bei diesem, die den Inhalt und die Ausdrucksformen umfaßt[89], kann Nikolaus darum eine Einheit in der Vielfalt propagieren[90].

3.2. Reflexionsbedarf durch die Erfahrung religiöser Pluralität

Religiöse Pluralität als Lebensaufgabe des Cusanus

Zur Vorgeschichte des Religionsdialogs im Mittelalter kommt die persönliche Prägung des Nikolaus durch Erfahrungen von erfolgversprechender dialogischer Problemlösung, Vermittlung und Konsenssuche[91]. Natürlich ist hierfür insbesondere seine „konziliaristische Phase“ mit seinem ersten großen Werk DCC in Betracht zu ziehen. Die hier entwickelte ekklesiologische und politische Theorie ist Gegenstand gründlicher Untersuchungen gewesen[92], während festgestellt wurde, daß Cusanus leider später nicht mehr explizit darauf Bezug nahm[93].

---

[88] Siehe EULER: Einheit der Religionen 85.

[89] Lullus „hat nicht daran gedacht, irgendwelche Konzessionen zu machen, nicht einmal in Fragen des Kultes und religiöser Gebräuche. Sein Begriff der Einheit ist so starr und kompakt, daß es zwangsläufig“ zu einer platonischen Idee der Christenheit kommen mußte: eine Sprache, ein Glaube, ein Papst (COLOMER: Vorgeschichte 106).

[90] „Der cusanische Geist sucht hier wie überall die Einheit nicht in der starren Gleichheit des Identischen, sondern in der lebendigen Übereinstimmung des Verschiedenen.“ (COLOMER ebd. 107, vgl. die folgende Diskussion in MFCG 16; 108).

[91] Nach MEUTHEN wurden auch „andere von innereuropäischen Verhandlungserfolgen der letzten Zeit in ihrem Vertrauen auf die grundsätzliche Kraft des Gesprächs bestärkt, wie sie sich kürzlich auf dem Kompromiß des Basler Konzils mit den Hussiten bewährt hatte. Allenthalben zeigte sich die Bemühung, divergierende Lehren und Traditionen zur Konkordanz zu bringen.“ (Der Fall 54) Die Kompaktaten von Prag und Iglau (1433/1436) mit ihren Ansätzen von Ökumenismus und Toleranz gelten als größter Erfolg des Konzils (vgl. HELMRATH: Das Basler Konzil 353ff.).

[92] Insbesondere sei hingewiesen auf SIGMUND: Nicholas of Cusa, SIEBEN: Traktate 59–109, LÜCKING-MICHEL: Konkordanz und Konsens. Die politische Theorie von DCC wird zusammengefaßt bei ERNST REIBSTEIN: Volkssouveränität und Freiheitsrechte I, Freiburg (Alber) 1972; 63–86.

[93] REINHARDT: Entre Autoridad 29 und 36.

Daraus zu schließen, er hätte seine früheren Ideale und Theorien aufgegeben zugunsten seines Engagements für die Papstkirche, wäre verfehlt. Vielmehr ist eine für ihn typische Denkfigur im Hintergrund zu sehen, daß nämlich ein Widerspruch überwindbar sein müsse mit Hilfe eines übergeordneten Prinzips, wofür die Vernunft eine Metaebene freilegen müßte. In diesem Sinn interpretiert Meuthen bereits den Denkweg von der Schrift *De maioritate auctoritatis sacrorum conciliorum supra auctoritatem papae* von Anfang 1433 zu den drei Büchern DCC, die er im Herbst des selben Jahres vorgelegt haben dürfte: Dort war der Zentralbegriff der Konkordanz ebenso wie *ordo* und *pax* nur beiläufig aufgetaucht, und das Problem, welcher „Partei" ein Vorrang gebühre, noch nicht überstiegen. Das gelang dem Cusaner erst, als er mit dem Prinzip der Übereinstimmung „eine ganz andere Perspektive zur Problemlösung"[94] in den Mittelpunkt stellte – sie zu einem ontologischen Prinzip machte: *manifestissimum est omne esse et vivere per concordantiam constitui*[95]. Die Strukturfrage verband er – bis hin zu seinem Brief an Rodrigo Sanchez von 1442, den Federici Vescovini als „una tappa preparatoria dello scritto più maturo *La pace della fede*" bezeichnet[96] – immer stärker mit der Zielfrage und die Auferbauung des gesamten kirchlichen Organismus in Eintracht bildet demnach das entscheidende Kriterium.

Reinhardt wendet sich entschieden gegen die Deutung, des Cusanus Wechsel zur Papstseite bedeute ein Aufgeben seiner Konsenstheorie, vielmehr habe er seine Repräsentationstheorie modifiziert[97]. In der späten *Reformatio generalis* ist die Notwendigkeit des Konsenses immer noch oder wieder verstärkt vorausgesetzt[98]. D'Amico sieht in DCC schon eine Rechtfertigung für den Positionswechsel des Nikolaus auf die päpstliche Seite angelegt, weil er dann im konziliaristischen Regime das Chaos drohen sah:

---

[94] MEUTHEN: NvK in der Entscheidung; 29. Zum Fortschritt in Bezug auf den Umgang mit Geschichte siehe LÜCKING-MICHEL: Konkordanz und Konsens 44f.

[95] DCC I,1: h XIV p. 33 Z. 19. Zum Konsens als Konstitutivum für Konzil, Kirche und Reich siehe SIEBEN: Traktate 103–109.

[96] FEDERICI VESCOVINI: La pace della fede 52.

[97] REINHARDT: Entre autoridad 36f. Kritisch zum Positionswechsel des Cusanus JAMES E. BIECHLER: Nicholas of Cusa and the End of the Conciliar Movement: A Humanist Crisis of Identity; in: Church History 44 (1975); 5–21 und JOACHIM W. STIEBER: The „Hercules of the Eugenians" at the Crossroads: Nicholas of Cusa's Decision for the Pope and against the Council in 1436/37; in: CHRISTIANSON / IZBICKI (Hg.); 221–255.

[98] KRÄMER identifiziert vier Phasen der cusanischen Kirchentheorie (Konsens und Rezeption 278–283). Vgl. MEUTHEN (NvK in der Entscheidung) und ausführlich HEINZ-MOHR (Unitas 57–148), zusammengefaßt: „Was Cusanus einst vom Konzil erhofft hatte, Einigkeit, Einheit und Reform, das sah er nun von Seiten des Papstes näher verwirklicht oder versprochen." (ebd. 75) Ähnlich SIEBEN (Traktate 107f.). „Er konnte vom Basler Konzil zu Papst Eugen übergehen, ohne sich selbst untreu zu werden." (HÜRTEN: Die Konstanzer Dekrete 388; vgl. 395 und HELMRATH (Das Basler Konzil 436).

„Creemos que la lectura atenta de algunos pasajes del DCC justifica, por completo, el posterior viraje de la posición cusana“[99].

Die Kirche schließlich koinzidiert tendenziell mit der menschlichen Gesellschaft insgesamt als *societas perfecta*, wobei sich DCC III vom Denken des Marsilius von Padua und damit der aristotelischen *Politik* beeinflußt zeigt[100]. Das bedeutet eine Entgrenzung der Idee des *corpus mysticum* mithilfe einer ontologischen Erweiterung des paulinischen *caritas*-Begriffs und des klassischen Konzepts der vollkommenen Gemeinschaft[101]. Schließlich gehören wie in DPF die *sapientes* aller Völker zum universalen *corpus mysticum* hinzu.

Einheit in Vielfalt wird hergestellt durch Konsens, ja *consensus* ist Einheit im Vollzug[102]. Der Konsensgedanke, in DCC II, 8–15 ausgearbeitet, läßt sich als ein Grundzug cusanischen Denkens bis hin zu DPF belegen, wo er ausdrücklich seine Hoffnung formuliert, durch Konsens „alle Verschiedenheit der Religionen durch allgemeine Zustimmung aller Menschen einmütig auf eine einzige Religion zurückzuführen“: *omnem religionum diversitatem communi omnium hominum consensu in unicam concorditer reduci amplius inviolabilem*[103]. Da *consensus* wie auch die dafür nötigen Strukturen der *repraesentatio* für Nikolaus keineswegs nur juristische Kategorien sind, er diese vielmehr ontologisch begründet[104], liegt die universale Anwendung dieser Theorie durchaus nahe. „Die hier zunächst für den innerkirchlichen Bereich entwickelten Grundlagen gelten in gleicher Weise zwischen den Religionen wie innerhalb und zwischen den Staaten.“[105] Die später ausge-

---

[99] D'AMICO: Consensus 54/41; vgl. 57: Cusanus zweifelte daran, daß das Konzil noch einen Konsens repräsentiere – letztlich war ihm *concordantia* wichtiger.

[100] Gemäß *Defensor Pacis* I Kap. 3 § 5 kommt auch dem Staat zu, *perfecta communitas* zu sein mit dem Zweck, Leben und gutes Leben zu sichern, wofür Friede wesentlich ist. Vgl. BATTAGLIA (Politica e religione) und QUILLET (Defensor pacis). KRÄMER (Konsens und Rezeption 177–181) schätzt den Einfluß des Marsilius als geringer ein.

[101] REINHARDT: Entre Autoridad 30 und VOEGELIN: History III/21; 260–262. Die Bedeutung von *ecclesia* bei Nikolaus wird unten in Kap. 5.3. weiter behandelt.

[102] LÜCKING-MICHEL: Konkordanz und Konsens 139–185.

[103] DPF 3 n. 9: h VII p. 10 Z. 17–19.

[104] Siehe LÜCKING-MICHEL: Konkordanz und Konsens, bes. Kap. 5.3 und SENGER: Ludus Sapientiae Kap. 2. HÜRTEN zeigt, daß die Besonderheit des Cusanus unter den Konziliaristen darin besteht, daß die Rechtmäßigkeit des Konzils auch den *consensus* in seinem Verlauf erfordere (Die Konstanzer Dekrete 381–396).

[105] SCHRÖDTER (Nikolaus von Kues) 81, unter Berufung auf KRÄMER (Konkordanz und Konsens). „Die Einsicht in die Geschichtlichkeit der Glaubensinterpretation führt aber konsequenterweise zur Relativierung einzelner Riten und einzelner Autoritäten … in den Werken der Baseler Zeit war also das Prinzip der „una religio in rituum varietate“ schon lange angelegt, bevor es in De pace fidei 1453 eigens thematisiert wird. Die notwendigen Konsequenzen aus dieser Einsicht zieht Nicolaus von Cues mit der Aufwertung und Betonung des uni-

arbeitete konjekturale Erkenntnistheorie rückt die zur Konsensbildung als kreativer Leistung nötigen kommunikativen Prozesse in den Mittelpunkt.

Cusanus sichert für den Konsens, insbesondere in Bezug auf die weitere dogmatische Ausformulierung des Glaubens, eine eigenständige Rolle angesichts der Behauptung unabänderlicher, absoluter Wahrheit der Offenbarung, indem er grundsätzlich auch für die kirchliche offizielle Formulierung der Wahrheit nur eine Annäherung an die absolute göttliche Wahrheit annimmt. Dabei hat die Gemeinschaft der Gläubigen als ganze diese Aufgabe, die somit einen kommunikativen Prozeß erfordert. Weil die *ecclesia universalis* an dem Konsensprozeß beteiligt sein muß, und weil auch die Gesamtkirche zu einem bestimmten Zeitpunkt nur einen Teil jener darstellt, ist die Einheit mit der kirchlichen Tradition von großer Bedeutung. Der Spannung zwischen Idealität und Realität muß Rechnung getragen werden. „In DCC finden sich also zwei Elemente parallel nebeneinander: ein theologisches bzw. integrales Konzept des Konsenses und Ansätze einer Rechtskonzeption auf der Grundlage des Mehrheitsprinzips."[106]

Den entspricht die Doppelung in der Herrschaftstheorie: Die demokratische Konsenstheorie von DCC II–III, begründet auf einer Betonung der menschlichen Freiheit und dem Naturrecht, steht in einer Spannung zur hierarchisch-monarchischen Konzeption von DCC I[107]. Deswegen lehrt Nikolaus einen doppelten Ursprung von Herrschaft, von oben und von unten: *omnis principatus ex quodam divino et humano exsurgit*[108].

Der vonseiten der Untergebenen unbedingt erforderliche Konsens kann implizit bleiben oder explizit gegeben werden, wofür Wahlen das beste Mittel sind[109]. Dieses duale, bipolare Modell benötigt eine Fundierung, wofür DCC die Materie-Form- und Potenz-Akt-Lehre politiktheoretisch anwendet. Von oben wirkt das göttliche Formprinzip; es belebt und aktiviert die Materie. Um das Gelingen dieser Vereinigung zu erklären, führt Cusanus ein drittes Element nach dem Modell der Trinität ein: Der Geist ermöglicht

---

versalen Konsenses und des Gewohnheitsrechtes in der Kirche." (LÜCKING-MICHEL: Konkordanz und Konsens 43)

[106] Ebd. 209.

[107] Ebd. 35. Auch MERLO (*Vinculum concordiae*) konstatiert eine Ambivalenz im Konzept der *repraesentatio*, das Cusanus vor dem Hintergrund einer geschichtlichen Krise des korporativen universitas-Modells weiter zu entwickeln suchte.

[108] DCC III *prooem.* n. 289 Z. 7f.

[109] *Omne enim ordinatum imperium vel regnum ... ex electione ortum capit* (DCC III,4 n. 325 Z. 6f.). Freie Wahl beruht nicht auf positivem, sondern auf natürlichem und göttlichem Recht (ebd. n. 332 Z. 1f.).

die Konkordanz. So wendet er die Grundidee der hypostatischen Union (kirchen-)politisch an, wobei die Freiheit der Menschen vorausgesetzt bleibt[110].

Wie kann nun unter Wahrung der Freiheit Konsens hergestellt werden? Es erweist sich die Notwendigkeit, dafür Strukturen zu entwickeln. DCC widmet sich in erster Linie dieser Aufgabe für die katholische Kirche und für das neu zu ordnende Reich, mit konkreten Vorschlägen für institutionalisierte Partizipation und Konsensbildung[111] – in interreligiöser Dimension ist das freilich ungleich schwieriger. DPF gibt darauf keine praktikable Antwort und für die Herstellung eines globalen Religionsfriedens gibt es bis heute keine Strukturen.

Vorrang hat für Nikolaus die Sorge um den Geist der Einheit, was nicht vorschnell als „mystisch" abgetan werden sollte[112], sondern das Ringen um intellektuelles Erfassen und Erfaßtwerden von der ursprünglichen und immer präsupponierten Einheit beinhaltet – weswegen er, als er in den Institutionen und Vorgängen des Konzils jenen Geist vermißte, lieber darauf verzichtete. Wie Eric Voegelin richtig feststellt: „The spiritual substance of the *concordantia* is all-important; the institutions are no more than means for its realization in political practice."[113]

Wenn festgestellt wird, daß Cusanus von einem (vielleicht gar „mittelalterlichen") Einheitsideal ausgehe[114], ist dies nicht falsch, aber einseitig. Richtig ist dieser „ideale" Aspekt, wenn im Sinne eines Anspruchs der Vernunft verstanden, der erfahren wird und nicht abstrakt vorgestellt. Die andere Seite ist jedoch in der Erfahrung der Vielheit gegeben, die Nikolaus in ihrer Ambivalenz sieht: als notwendig und bereichernd einerseits und als gefährlich andererseits. Er sucht nach Einheit, indem er von praktischen Problemen ausgeht, von faktischer Vielheit zur größtmöglichen, integrativen Einheit – das ist die *concordantia.* Dabei entwickelt der junge Konzilsteilnehmer aufgrund praktischer Anforderungen seine Theorie von Konkordanz

---

[110] Siehe LÜCKING-MICHEL (Konkordanz und Konsens) 142 und 163. DCC II,3 fordert für das Konzil volle Redefreiheit und Öffentlichkeit (n. 76 Z. 1–2; n. 77 Z. 1–3: *Ecce nunc essentialia ... quod non secrete, sed publice omnibus liberrima detur audientia*) – Bedingungen für einen Diskurs der Wahrheitsfindung, deren Bedeutung über kirchliche Konzilien zweifellos hinausreicht.

[111] Beinahe hymnisch VOEGELIN: DCC „is practically a handbook of parliamentary procedure … without a parallel in his time" (History III/21; 263). Zu ergänzen sind die cusanischen Vorschläge für die Judikative (vgl. DCC III,23).

[112] So Voegelin, allerdings ohne polemischen Unterton.

[113] History III/21; 258.

[114] „Hinter diesem Einheitsstreben steht jenes mittelalterliche Einheitsideal, wie es im Ordo-Prinzip und Ordo-Denken neuplatonisch-augustinischer Herkunft sichtbar wird." (HAGEMANN: Islam als Anfrage 76)

mittels Konsens und danach als metaphysisches Fundament die Theorie der Koinzidenz der Gegensätze.

Gleich zu Beginn seines literarischen Wirkens hält Cusanus fest: *omnis concordantia differentiarum est*[115]. Das Konkordanzideal ist für ihn seit DCC grundlegend, m.E. infolge seiner Pluralitätswahrnehmung bei gleichzeitiger Betonung der Einheit als Ursprung und Ziel der Vielfalt und damit als Anspruch und Aufgabe. Dabei werden Vielheit, Unterschiede, Widersprüche, ja sogar Gegensätze nicht allein negativ bewertet, etwa als ein Abfall vom über-seienden Einen, sondern bei Nikolaus herrscht eine dynamische Sicht: jenes ist auch Ermöglichung einer Einigung, die menschliche Aufgabe ist; *concordantia* ist herzustellen. Das impliziert eine geschichtliche Verantwortung des Menschen und einen dynamischen Friedensbegriff. Bei Cusanus wird aufgrund der Erfahrung des 15. Jahrhunderts mit seinen massiven und zunehmenden Differenzen der Einheitsbegriff und das Ideal einer harmonischen Ordnung qualitativ verändert: weniger eine vorgegebene, punktuell gestörte harmonische Ordnung, sondern ein Ziel, in den Raum von zu gestaltender Geschichte eingerückt.

Michel de Certeau bemerkt im Zusammenhang mit dem Mystikstreit als Hintergrund von DVD ebenfalls einen praktischen Ausgangspunkt in der politischen Lage für die cusanischen Theorien: „The German theater of these ‚affairs' also affects the theory. Weakened within and without, the ‚Holy Roman Empire' is becoming regionalized. It is detaching itself, definitively from the pontifical investiture which had marked its ‚universal' character." (The Gaze 4) „His tasks bring him to measure the contradictions between regional forces and the Babelian wearing-away of unitary institutions. A world is coming apart"[116].

Nach Klaus Reinhardt ist die Suche nach herzustellender Übereinstimmung das Motiv für die Entwicklung der zentralen Theorie des Zusammenfalls der Gegensätze gewesen:

> „Es cierto che Nicolás de Cusa pasó de la concordia de las diferencias a la coincidencia de los opuestos, incluso contrarios y contradictorios, sólo en su obra *De docta ignorantia*. Sin embargo, los fundamentos de esa tesis se encuentran ya en *De concordantia catholica*, aplicados aquí a la teoría política. El intento de comprender mejor la concordancia católica condujo a Nicolás de Cusa a la doctrina de la coincidencia de los opuestos."[117]

---

[115] DCC I,1 n. 6 Z. 4f.: h XIV,1 p. 31.

[116] The Gaze 5. Nikolaus akzeptiere den irreduziblen Charakter positiver Differenzen und weise sich so als paradigmatisch moderner Denker aus; „oppositions constitute the necessary and unsurpassable condition of a unifying reciprocity" (ebd. 6).

[117] REINHARDT: Entre Autoridad 36.

Den Anstoß zur Entfaltung seiner zentralen Theorie erhielt Nikolaus demnach durch ein Strukturproblem der katholischen Kirche in einer bestimmten geschichtlichen Situation, welche eine begründete (Neu-)Gestaltung der Institutionen erforderte. Die Ausarbeitung verdankt sich allerdings erkenntnistheoretischen Überlegungen und Einsichten, wie dargelegt, und muß universal anwendbar sein, für die Politik wie auch für die Frage der Vielfalt der Religionen. Die Umsetzung des Konkordanzideals in diesem Bereich nimmt aus dem Ansatz bereits drei Thesen mit: 1. Vielfalt an sich ist positiv, weil sie der ontologischen Grundstruktur der Welt gemäß notwendig und zugleich der Schöpfungsintention entsprechend ist. 2. Konsens kann nur aus freier Zu- und Zusammenstimmung erwachsen. 3. Daraus folgt, daß Dialog der einzige Weg zur Bewältigung der Pluralität ist.

Auch der Begriff des Friedens ist eingespannt zwischen beiden Polen der Einheit und der Vielheit. Cusanus setzt ihn sehr umfassend an: Zunächst bezeichnet er die Seinsweise Gottes in Dreieinheit, dann das Ziel allen menschlichen Strebens. Ontologisch ist Friede der (göttliche) Subsistenzgrund alles Seienden und wird somit in notwendiger Weise von allem erstrebt. *Quaelibet res consistit in sua pace*[118]. Die *pax* im ontologischen Sinn ist *concordantia* als Zusammenwirken der Teile in Harmonie – das Lebensgesetz, ja Seinsprinzip im Kosmos[119]. Eine Predigt zeigt die Zentralität und zugleich Weite des metaphysischen Friedensbegriffs als *unio, coincidentia, mediatio*, bis hin zur Bestimmung von Erkenntnis als Herstellung von *pax* in der Synthese:

> *Pax videtur unio circumferentis ad centrum, et locus pacis et quietis est centrum. Non potest pax videri nisi in coincidentia extremorum, et locus pacis est medium. Substantia non videtur neque in forma, quae dat esse, neque in materia subiectiva, sed in centro nexus quietis, pacis seu mediationis. Veritas stabilis et permanens non est extra pacem. De medio pacis, per quod videtur stabilis veritas, non est scientia. Nam mens dum utitur hoc pacis medio, in omnibus verius intuetur. Omnes, qui de veritate eleganter scripserunt, quanto praecisius potuerunt, varietatem opinionum ad pacis medium reduxerunt. Videntur igitur omnes scientiae non esse nisi modi exprimendi visionem pacis. Sic in moralibus virtus mediatio et pax est. Pax videtur caelum beatorum.*[120]

---

[118] s. XCIX: h XVII n. 6, vgl. s. CLXVIII (161): *Dico igitur pacem divinam esse, sine qua nihil subsistere potest* (n. 5 Z. 1f.: h XVIII/3); *res inquantum subsistit, intantum de pace participat* (ebd. Z. 14f.).

[119] Siehe DCC I,6.

[120] s. CLXVIII n. 6 Z. 1–18. In seiner 213. Predigt lobt Nikolaus die Zivilisation anhand des Protagoras-Mythos, weil sie zu Frieden, Ausgleich und Freude führen könne (zu Friede in den Predigten und Briefen siehe HEINZ-MOHR: Friede im Glauben 178–180).

Friede ist Ziel des tiefsten und höchsten menschlichen Strebens, ist Einheit mit Gott und mit allem, aber lebendig: als beglückendes Mitmachen im Spiegeln und Widerspiegeln, im Vergegenwärtigen des Unendlichen im Endlichen. „In dieser Sicht ist die Errichtung des Friedens die wesentlichste Aufgabe aller menschlichen Anstrengung."[121] Damit ist der Friede selbst inhaltlich gefüllt, nicht ein Mittel für andere Zwecke, in denen je individuell das Glück gesehen wird – obwohl natürlich das Ziel nicht mit Mitteln erreicht werden kann, die ihm widersprechen und der äußere Friede die Bedingung der Möglichkeit ist, als Mensch sein Ziel zu erreichen.

Der Mensch als lebendiges Bild Gottes findet sein Urbild im Gottmenschen, womit *pax* eine christologische Dimension gewinnt[122]. Alle Religionen und Philosophien suchen Wege zum Endziel allen menschlichen Strebens. Nach Gerd Heinz-Mohr ist das gesamte Konkordanzdenken des Cusanus „zutiefst im Bekenntnis zu dem Friedensbringer Christus begründet." (Friede im Glauben 181) Doch setzt er zugleich bei den Strukturen der Welt an, in denen er das Konkordanzprinzip am Werk sieht, und interpretiert seinen christlichen Glauben auch von daher. Umgekehrt handelt es sich um ein persönliches Motiv. Aus dieser wechselseitigen Inspiration folgt aber nicht, daß es nicht philosophische Ebenen gäbe, daß alles nur christlich wäre, wie Jaspers meinte. Auch in dieser Hinsicht erweist es sich als wesentlich, diverse Ebenen zu unterscheiden. In politisch-ethischer Hinsicht bekennt sich Nikolaus eindeutig zur *pax* als *bonum commune* und sieht darin ein höchstes Ziel, dem sogar die Gerechtigkeit dient: *Publica vero utilitas est pax, ad quam ordinantur iustitia et iusta proelia*[123]. Im folgenden Satz wird das Prinzip des Friedens in der Hinordnung auf das ewige Ziel gesehen, und als Mittel dessen die Einrichtungen der Religionen – im Plural: *media illum pertingendi sunt sacra instituta religionum* (ebd. Z. 16).

Damit verbindet Cusanus einen politischen Friedensbegriff mit einem theologischen auf funktionaler Ebene, ohne zu behaupten, nur seine Religion mit ihren Riten würde das Erreichen der höchsten und erfüllenden *pax* garantieren und erst recht, ohne mit einer solchen Meinung religiös motivierten Zwang und Gewalt zu legitimieren.

Friede ist demnach kein den Religionen von außen und möglicherweise wesensfremd diktiertes Ziel, sondern gehört im Verständnis des Nikolaus zu den notwendigen Zielen jeder Religionsgemeinschaft. Eine religiöse Lehre, die dem widerspricht, negiert unaufgebbare Interessen ihrer Anhänger und ist insofern dem Menschen nicht angemessen.

---

[121] GANDILLAC: Völkerverständigung 285.

[122] Vgl. s. CLXVIII n. 6 Z. 35f.: *Unio deitatis cum humanitate est suprema pax.*

[123] DCC III,7 n. 348 Z. 14.

Die beiden Grundmöglichkeiten des menschlichen Geistes (abgesehen vom sinnlichen Wahrnehmen) faßt Cusanus in den Begriffen der *ratio* und des *intellectus*. Erstere arbeitet durch Negationen, durch Exklusion und Herstellung von Differenz; die Vernunft hingegen stellt Einheit her, ihr Modus ist also Inklusion. Die richtige Balance beider Möglichkeiten hat er sorgfältig durchdacht – das ist für die Politik relevant. Denn Exklusion und Inklusion sind auch die beiden Grundmöglichkeiten des menschlichen Verhaltens.

Soziale Inklusion braucht Institutionen, so wie Exklusion über Institutionen funktioniert. Exklusion kann Gemeinschaften stabilisieren, aber realgeschichtliche Entwicklungen können diese Strategie dysfunktional machen, sodaß exklusivistische Theorien und Praktiken eine intern stärker differenzierte Gemeinschaft destabilisieren. Nikolaus spürte, daß dieser Moment erreicht war. Entsprechend versuchte er, seine Institution Kirche stärker inklusiv zu gestalten (vor allem durch die Union mit der Ostkirche), sie in dieser Richtung zu transformieren.

Nach Christoph Auffahrt diente sogar die hochmittelalterliche Mission der Dominikaner und Franziskaner weniger der Bekehrung der Muslime, sondern „über eine negative Identität (‚Feindbild') eher der Geschlossenheit der Christen untereinander."[124] Cusanus will demgegenüber die eigene christliche Identität nicht durch Ab- und Ausgrenzung fremder Religion sichern, durch eine Negation – das war ihm spätestens seit DC nicht mehr möglich, deren Erkenntnistheorie die Kontraposition von Affirmation und Negation grundsätzlich für ungeeignet erwies, um vom Göttlichen sachgerechte Vermutungen anzustellen. Um mindestens *intellectualiter* vom Absoluten zu reden, muß eine Methode gefunden werden, welche die gleichwohl begrenzten, aber nicht gänzlich abzulehnenden Perspektiven der Anderen integriert, durch Aufnahme und Aufhebung der zunächst fremd erscheinenden Wahrheit. Das ist für die Praxis bedeutend, denn soweit dies auf theoretischer Ebene gelingt, wird praktischer Exklusion die Legitimationsgrundlage entzogen.

So läßt sich das Ideal, ein Nebeneinander oder gar Gegeneinander zu einem harmonischen Miteinander für ein übergeordnetes Ziel zu führen, als eine Lebensaufgabe des Nikolaus begreifen, der er sich auf verschiedenen Feldern und mit modifizierten Mitteln zeitlebens widmete[125]. Mohler meint, daß

---

[124] Dialog 138f., zitiert 139.

[125] RÖHRICHT erkennt bei ihm „eine große Sensibilität gegen Streit und Unfrieden, gegen Entzweiung und Gewalt" oder „Eridophobie" (Der ökumenische Reichtum 127). Der Historiker Meuthen weist auf eine weitere Dimension hin, nämlich die differenzierende Expansion Europas seit dem Hochmittelalter als theoretische Herausforderung, auf welche die cusa-

die binnenkirchlichen Unionserfahrungen Cusanus dazu inspiriert hätten, „auch an eine Überwindung der Gegensätze zwischen ganz fremden Religionen“ zu glauben (Einführung 63). Diese *translatio principii*, welche aus heutiger Sicht selbstverständlich wirken mag, war dies im 15. Jahrhundert gar nicht. Die Identitätsrekonstruktion der *(Christi-)fideles* durch Abgrenzung von den *infideles*, in deren Rahmen auch Llulls Werke stehen, findet sich bei Nikolaus kaum[126]. Die politisch-ethische Debatte über die Legitimität und die Grenzen militärischer Auseinandersetzung mit Muslimen, Heiden (wie z.B. auf den Kanarischen Inseln) und ab 1492 mit den Indianern unter dem Oberbegriff der Ungläubigen war vom hohen Mittelalter bis zur spanischen Spätscholastik immer wieder von Kanonisten und Theologen im Hinblick auf die Frage geführt worden, ob die *infideles* grundsätzlich legitimiert seien, Land zu besitzen und politische Herrschaft aufzubauen und auszuüben[127]. Es wäre zu erwarten gewesen, daß der Kanonist aus Kues, der sich mit Kriegen, Eroberungs -und Rückeroberungsversuchen zwischen Christen und Nichtchristen befaßte, auf diese Debatte Bezug nimmt – doch offenbar vermied er den Fragenkomplex um möglicherweise gerechte Kriege gegen *infideles*, weil er das zugrundeliegende Denkschema nicht akzeptierte.

Die These, daß interreligiöse Differenzen auf divergierenden Ausdrucksweisen und nicht auf dem Gehalt beruhten, war nicht ganz neu[128] und wurde auch von anderen Denkern des Quattrocento auf je ihre Weise vertreten.

Georg von Trapezunt berichtet über Georgios Gemistos Plethon, er habe in Florenz erklärt, es gebe nur eine einzige Religion: *Audiui ego ipsum Florentiae, uenit enim ad concilium cum graecis, asserentem unam eandemque religionem*[129]. Auf diese Theorie, die in einem Heidentum platonischer Prägung und ausdrücklich gegen Christentum wie auch Islam die kommende Universalreligion sah, weist auch Mohler hin. Die Ideen aus Plethons vor 1428 verfaßtem Hauptwerk seien „unbedingt … zur Kenntnis unseres Nikolaus von Cues gelangt.“ und hätten „mitbestimmend auf den gelehrten

---

nischen Prinzipien antworteten; „ihr Ziel ist es, Spannungen und Inkonsequenzen zu lösen, die mit Differenzierung und Expansion aufgebrochen waren.“ (NvK 18)

[126] Der Begriff *gentilis* kommt in DPF nicht vor, wie überhaupt auffallend selten im philosophisch-theologischen Werk des Cusanus (außer in der Figur des *Gentilis* in DDA nur in DDI I,25, in ADI n. 24 bezugnehmend auf *sanctus Thomas Contra gentiles*, sowie in DQD 1 n. 17, DDPL 1 n. 95).

[127] Siehe MULDOON: Popes, Lawyers and Infidels, wo Nikolaus bezeichnenderweise nicht vorkommt.

[128] Eine von Cusanus hochgeschätzte Quelle ist MEISTER ECKHART: Mose, Christus, Aristoteles lehrten dasselbe in verschiedenen Ausdrucksweisen (*In Ioannem* 185, LW III, 155,5).

[129] Zitiert nach FLASCH (NvK) 229f.

Kardinal eingewirkt, sein Bild von einer Universalreligion in christlichem Sinne zu entwerfen."[130] Beide hatten auf der langen Schiffsreise von Konstantinopel zum Konzil von Ferrara über zehn Wochen Zeit zum Gedankenaustausch[131]. Auch Picos und Ficinos Konkordanzbestrebungen stehen in demselben lokalen wie auch intellektuellen Kontext. Für letzteren gibt es nur eine geistige Überlieferung der Menschheit, zu der Philosophie und Theologie gehören (als Schwestern, nicht als Magd und Herrin). Vor der Vorstellung einer *communis religio* erhebt sich die Frage nach einer dann noch möglichen besonderen Rolle des Christentums – oder wäre vielleicht die *pluralitas* selbst gottgewollt? Ficino bekräftigt, was DPF andeutet, wobei er die Möglichkeit des Atheismus ernster nimmt als Nikolaus:

> „Vielleicht ist es gerade die Verschiedenheit in der Verehrung, die, auf Gottes Geheiß, dem Universum einen wunderbaren Glanz verleiht. Dem Könige des Himmels ist mehr daran gelegen, wirklich verehrt, als in dieser oder jener Geste verehrt zu werden … Er will lieber auf jede noch so unpassende Weise, sofern sie nur menschlich ist, verehrt, als aus Stolz in keiner Weise verehrt werden."[132]

Nach Cesare Vasolis Analyse[133] erscheint die Renaissance allgemein als geprägt von einer starken Suche nach *renovatio*, nach Vereinigung mit Gott, auch durch Privatoffenbarungen, und nach einer Einheit der Religionen, insbesondere einer Konversion der Juden und Muslime zum Christentum, nach einer spirituellen Philosophie, welche die ursprünglichen Quellen der menschheitlichen Weisheit integriert (*prisca sapientia / theologia*), nach kirchlicher Erneuerung, nach Revitalisierung der prophetischen biblischen Traditionen gegen dogmatische Versteifungen und daraus entstehende Differenzen. Das gilt für die ganze Epoche und wird bestätigt anhand von Zeugnissen, die – wie die Stelle aus Ficino – vornehmlich etwas nach der Lebenszeit des Cusanus entstanden. Guillaume Postel schwärmt von *concordia*, der Erfahrung des göttlichen *amor unitivus*, *concordia universalis, restitutio omnium rerum*. Nicht uninteressant ist seine hervorragende Sprachenkenntnis und sein Versuch, deren Vielheit auf das Hebräische als Ursprache zurückzuführen[134].

Hanna-Barbara Gerl beginnt ihre begriffsgeschichtliche Einführung in die Renaissance bezeichnenderweise mit dem Bereich der Politik, denn charak-

---

[130] MOHLER: Einführung 64 und 65, vgl. FLASCH (NvK in seiner Zeit 29).

[131] Vgl. FLASCH: NvK 225.

[132] FICINO: *Opera omnia*, Basileae 1576 I, 4. Zu den Gründen Ficinos siehe den Vergleich bei BLUM (Salva fide et pace 534–539), zu Pico ebd. 539–544.

[133] Siehe VASOLI: Filosofia e religione.

[134] Ebd. 323–360.

teristisch ist die „Extrapolation der ‚renovatio' auf einen *geschichtlichen* Zeitraum". Im Frühhumanismus (bis 1460) sieht sie den „Beginn (und zwar unverlierbarer Beginn!) des Bewußtseins von der Geschichtlichkeit … des menschlichen Geistes"[135]. Historisch gesehen, ist die gescheiterte, aber im Bewußtsein lange Zeit wirkende Wiedergeburt der römischen Republik durch Cola di Rienzo in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ein Markstein der Entwicklung zu entschieden Neuem, der in Zusammenhang mit der durch Petrarca, Salutati und Bruni erneuerten Geschichtsschreibung mit ihrer impliziten politischen Theorie zu sehen ist (siehe näher Kapitel 3.3.).

Diese nicht auf religiösem Gebiet, sondern auf politischem, geisteswissenschaftlichem und künstlerischem Gebiet und nicht in Deutschland, sondern in Italien anhebenden Erneuerungsbewegungen fallen zeitlich mit dem Beginn des sogenannten konfessionellen Zeitalters zusammen, der ja nicht erst mit den Reformatoren des 16. Jahrhunderts anzusetzen ist, sondern um 1370 mit John Wycliff und Jan Hus. Diese Herausforderungen nahm Nikolaus sicherlich viel stärker wahr als die Humanisten in Padua, Florenz oder Rom, schließlich war er mit der Hussitenfrage persönlich und über Jahre hin befaßt[136]. Mit der als gefährlich empfundenen binnenchristlichen Pluralisierung, zu der noch eine durch Schisma und Konzil beförderte kirchliche Strukturkrise kam, die wiederum die Gestaltungsfrage massiv aufwarf, gewann das Problem einer Harmonisierung divergierender religiöser Orientierungen eine viel größere Schärfe als durch die philosophiegeschichtlichen Fragen nach einer möglichen Konkordanz von Platon und Aristoteles oder nach einer möglichen Integration von Traditionen der Hermetik oder Kabbala, die sich etwa Pico zum Anliegen machte und auf welche Nikolaus schon in seinen ersten beiden Predigten kurz hinwies[137]. Er steht damit an der Schnittstelle all dieser Herausforderungen.

Mit Konrad Feiereis (Umprägung) und P. R. Blum (Salva fide et pace) sehe ich entscheidende Charakteristika des konfessionellen Zeitalters in einer fortschreitenden Pluralisierung von Religionen und Weltanschauungen, was wohl die ganze europäische Neuzeit kennzeichnet. „Hierzu gehört auch die Verflechtung und Entflechtung von Religion und Theologie, insofern die Praxis des Glaubens unter anderem Gesichtspunkt gesehen werden

---

[135] GERL (Einführung) 3 und 37.

[136] HALLAUER zeichnet detailliert das im Ganzen widersprüchliche Verhalten nach. Jedenfalls hat „die Auseinandersetzung mit der hussitischen Bewegung Cusanus durch sein ganzes Leben hindurch beschäftigt" (Glaubensgespräch 53).

[137] s. I n. 4 Z. 12–25 und s. II (6.1.1431) n. 26 Z. 33–40.

kann als die theologische Dogmatik."[138] Ich möchte die kulturelle Dimension hinzufügen und die relativierenden Folgen jener Pluralisierungserfahrungen betonen. Cusanus läßt sich aber davon weder in eine relativistische Toleranz führen, deren Erkenntnistheorie über eine skeptisch-resignative Interpretationsstufe nicht hinauskommt, noch hält er aufgrund einer traditionalistischen Nostalgie an einer im Grunde mittelalterlichen Einheitsvorstellung fest[139]. Er erkennt vielmehr die philosophische Herausforderung von Pluralität in religiösen Fragen – und deren Notwendigkeit (s.o. Kap. 1.3.). Er versucht, diese als positives Moment in eine über die Strukturen ihrer Perspektivität aufgeklärte christliche Religionsphilosophie zu integrieren.

Nach dem Fall Konstantinopels

Binnenchristliche und interreligiöse Problematiken der Uneinigkeit hängen in der Problemwahrnehmung des Quattrocento zusammen und verschärfen sich gegenseitig. Einen Denker, der Konkordanz herzustellen als eine Lebensaufgabe annahm, mußte das zutiefst bewegen – zumal vor dem Hintergrund eines Rufes nach *renovatio* im gesamten kulturellen Umfeld.

Die zentrale Bedeutung des Friedens innerhalb der Christenheit im Angesicht der Türkengefahr wurde schon vor 1453 gesehen, zumal auf dem Basler Konzil[140]. Es ist klar, daß Cusanus von diesen Diskussionen nicht unbeeinflußt blieb, sodaß er sich dazu veranlaßt sah, theologisch und religionsphilosophisch die Bedingungen für eine *pax fidei* zu erarbeiten.

Das Bewußtsein hoher Verantwortung für den Frieden, das kirchliche Würdenträger hatten, zeigt sich auch in der großen Bedeutung des Hundertjährigen Krieges für die Basler Konzilsväter im Zusammenhang mit der Konferenz von Arras 1435[141]. Der seit 1337 andauernde Konflikt endete 1453 – daraus kann Nikolaus gelernt haben, daß sich ein langer Atem lohnt,

---

[138] BLUM (Salva fide et pace) 527. Blum untersucht dementsprechend Cusanus, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Niccolò Machiavelli, Tommaso Campanella und Francisco Suárez als mögliche Modelle, um die Konkurrenz verschiedener Theologien oder Religionen zu bewältigen.

[139] „Es liegt in der Natur der Sache, daß die Analyse religiöser Erfahrung und Systematik relativistisch sein kann und muß, die Sache Gott (the Real) dagegen überhaupt nicht." (BLUM: Salva fide et pace 532; siehe ebd. seinen Vergleich mit der pluralistischen Hypothese John Hicks.)

[140] Ausführlich belegt bei: HERIBERT MÜLLER: Konzil und Frieden. Basel und Arras (1435); in: JOHANNES FRIED (Hg.): Träger und Instrumentarien des Friedens; 333–390. Verhandelt wurden auch Friedenslösungen für den Hundertjährigen Krieg, den Alten Zürichkrieg, verschiedene Erbstreitigkeiten, militärische Konflikte in Bayern sowie zwischen Polen und dem Deutschen Orden und die Besetzung Aquilejas durch Venedig.

[141] Vgl. wiederum HERIBERT MÜLLER: Konzil und Frieden (ebd.).

um mit Friedenswillen zu einer Lösung zu kommen. Das macht verständlich, daß er etwa sechzehn Jahre nach seiner Abwendung vom Konzil mit Johannes von Segovia, der Konziliarist geblieben war, wieder in einen Briefwechsel und Meinungsaustausch eintrat genau über die Frage der Überwindung interreligiöser Gewalt. Er schickte ihm auch DPF[142]. Beide erkannten, daß jenseits kirchlicher Strukturfragen, über welche sie sich einst entzweit hatten, eine größere und seit 1453 sehr dringliche Problematik lag: die Konfrontation der Christenheit mit anderen Religionen. Beider Dialoginitiativen unterscheiden sich positiv von der üblichen anti-islamischen Polemik.

Auch Álvarez-Gómez betont die Anerkenntnis von Johannes von Segovia und Cusanus, daß nach 1453 eine neue Orientierung des interreligiösen Verhältnisses nötig sei, wobei Nikolaus viel weiter gehe als sein Kollege: Er beziehe sich nicht nur auf das Verhältnis von Christen zu Muslimen, sondern dringe auch zu einem Konzept des Religiösen an sich durch: „Das Religiöse wird nicht als bloße Abstraktion, als kleinster gemeinsamer Nenner verstanden, sondern als die den Religionen als solchen zugrundeliegende Qualität.“[143]

Diese Andeutungen ausführend, könnte man sagen: Cusanus dringt sowohl in extensiver Richtung weiter vor als Johannes als auch in der Tiefe. Gemeinsam ist beiden die Erfahrung, daß Religionskriege erfolglos blieben. Vor allem aber unterscheidet sich Nikolaus durch ein anderes Hauptziel: „Für ihn ist der Friede also kein Mittel zur Bekehrung, sondern das Ziel überhaupt“[144]. Von daher läßt sich auch sein Verzicht auf Polemik verstehen, sein Bemühen um einen Stil, den ich als integrative Argumentation bezeichne.

Die Stimmung der Zeit war indes alles andere als irenisch, Verständigung und Konkordanz waren keine in der Luft liegenden Themen. Die muslimischen Heere erschienen als Legionen des Antichristen. Ein Blick auf die Lösungsvorschläge des Dionysius Ryckel, ein Kartäuser und Freund des Nikolaus trotz tiefer Meinungsunterschiede, zeigt die gängige Reaktionsrichtung: Seine Schriften tragen Titel wie „Über den gegen die Türken zu führenden Krieg“, „Gegen den Koran“, „Gegen die Unredlichkeit Mohammeds“ (Cusanus gewidmet!) sowie eine weitere „Disputation zwischen

[142] Der lange und freundliche Brief in h VII 93–102; zu DPF dort 97.

[143] ÁLVAREZ-GÓMEZ: Über die Bedingungen 7 und 19.

[144] Ebd. 22.

Christen und einem Sarazenen“. Juan de Torquemada schrieb 1459 „Über die hauptsächlichen Irrtümer der Lehre Mohammeds“[145].

Meuthen zeigt mit reichhaltigen Quellenangaben, welche Reaktionen die Eroberung Ostroms in Europa, im Bereich der lateinischen Christenheit, auslöste. „Das Bild des Westens vom Türken war gemalt als grelles Gemisch aus Blutdurst, viehischer Grausamkeit und Perversion.“ Die allgemeine Befürchtung war, daß der Sultan nun den ganzen Westen unterjochen werde[146]. Cusanus greift das später in der Neustifter Predigt von 1456 auf, wo er vom grausamen und tyrannischen Mahomet, Verächter des Kreuzes Christi, spricht und den Gerüchten über weitere Eroberungspläne[147]. Die Gefahr war existentiell, kulturell und religiös. Nach dem Fall Konstantinopels ergab sich eine neue praktische Situation: Auch das westliche Christentum befand sich in der Defensive. „Initial horror in the dreadful face of the reported atrocities and destruction gave way to fear and anxiety that the same fate awaited other Christian cities“[148].

Durch den Schock von 1453 erlitt auch das humanistische Bemühen, auf der Grundlage der Annahme einer universalen Einheit des Menschengeschlechtes andere (zunächst antik-heidnische) Religionen zu akkomodieren[149], einen Einbruch. Der im 14.und 15. Jahrhundert beobachtete Prozeß einer Humanisierung des Muslimbildes[150] wurde abgebrochen. Die humanistische Rhetorik hatte einen neuen Grund, um die Türken mit den Barbaren gleichzusetzen: weil sie in Konstantinopel klassische griechische und theologische Manuskripte und Kunstwerke zerstörten[151]. Biechler spricht von

---

[145] Siehe VICENTE CANTARINO: Juan de Torquemada’s Crusade against Islam; in: LEWIS/NIEWÖHNER (Hg.); 237–250.

[146] MEUTHEN: Fall von Konstantinopel 37 und 41. Weitere Literaturangaben bei HELMRATH (Pius II. und die Türken 91), der ähnlich Meuthen resümiert: „Die furchtbare Nachricht von der Constantinopoleopersis löste im Abendland geradezu einen Kulturschock aus, der sich als Welle ausbreitete.“ (ebd.)

[147] *Posuit autem in animo suo Turkus illam victoriam velle extendere usque ad antiquam Romam et omnes fines christianitatis. Venit rumor …* (s. CCXL n. 4 Z. 10–12)

[148] BIECHLER/BOND IX. E. S. PICCOLOMINI schrieb, daß die neue Situation gegenüber früheren Avancen der Türken, Mongolen und Araber darin bestand, daß „wir jetzt in Europa geschlagen wurden, d.h. in unserem Vaterland, in unserem Eigenen.“ (*Opera omnia*, Basel 1571; 678)

[149] TRINKAUS erläutert solche Konkordanzargumentationen am Beispiel von Manetti, Ficino und Pico (Image II; 722–760).

[150] ALLAIRE, die unbekanntere toskanische Texte untersucht, weist besonders auf ANDREA DA BARBERINO: *Guerrino il Meschino* als Einleitung einer positiveren Sicht des „Sarazenen“ hin und kontrastiert dies mit teilweise grotesken mittelalterlichen Vorstellungen.

[151] Enea Silvio Piccolomini beklagte wortreich, daß „Glaube und Kultur zusammen vernichtet wurden“ (siehe FLASCH: NvK in seiner Zeit; 60).

„an atmosphere of supercharged anti-Muslim polemic“[152]. Christliche Niederlagen bei Nicopolis 1396 und Varna 1444 hatten bereits eine gewisse Besorgnis im Abendland und erneute Forderungen nach einem Kreuzzug bewirkt, aber erst 1453 schreckte man alarmiert auf[153]. Hierzu trug sicherlich der Symbolwert des „neuen Rom“ bei, sowohl im Hinblick auf das erste Rom, dessen kulturelle und politische Führungsrolle durch die Völkerwanderung zerstört worden war[154], als auch im Hinblick auf die kirchenpolitische Bedeutung Konstantinopels als letztem intakt gebliebenem östlichen Patriarchat der klassischen Pentarchie. Die Angst im Westen führte zu illusorischen Rufen nach einem Kreuzzug, auch unter Humanisten und kultivierten Menschen[155]. Vor diesem Hintergrund ist die Friedensvision des Cusanus umso erstaunlicher. „Si rifiutava di identificare i Turchi con il popolo dell'Antichristo; né nutriva alcuna fiducia dei rinnovati appelli alla crociata“[156].

Eine traditionelle Deutung, die auch Nikolaus aufgriff, interpretierte die Vorgänge selbstkritisch als Strafe Gottes[157]. Den Zusammenhang mit der binnenchristlichen Uneinigkeit stellte die Zeitdiagnose des 15. Jahrhunderts her: Konstantinopel konnte nur fallen, weil das Christentum schon in sich gefallen war: ohne *concordantia*, ohne *pax*, außerhalb seiner Form. Von daher versteht sich die weithin wahrgenommene Notwendigkeit der Reform[158]. Für Cusanus mußte diese aus der richtigen Vision heraus erfolgen,

---

[152] BIECHLER: A New Face 200; vgl. im Detail MEUTHEN: Der Fall von Konstantinopel; besonders 37–44.

[153] Vgl. BISAHA (New Barbarian), welche die Konstruktion einer nicht mehr religiösen, aber kulturell konturierten grundsätzlichen Gegnerschaft zu den Türken nachzeichnet. Die Idee eines „clash of civilizations“ beginnt demnach bei Petrarca: „Petrarch was the first scholar to fashion a complete image of West versus East and civilization against barbarism – all through the use of the classics.“ (189)

[154] „There are intriguing parallels between the reactions of the fifteenth century to the fall of Constantinople, ‚the new Rome', and the reactions of the fifth century to the fall of old Rome.“ (PELIKAN: Negative Theology 67)

[155] Zur Rolle, Rhetorik und Politik Piccolominis bezw. Pius' II. siehe im Detail HELMRATH: Pius II. und die Türken.

[156] VASOLI: Dalla „pace della fede“ 103.

[157] Brief des Cusanus an Erzbischof Jakob von Trier am 9.10.1453, siehe: KOCH: Briefwechsel. Erste Sammlung 99; Dt. Reichstagsakten XIX/1, 41 Nr. 4,22: *Et ego valde timeo quod potencia illa flagellabit nos, quia non video unionem possibilem ad resistendum.* Man beachte, daß sich Nikolaus hier vorsichtig ausdrückt, als Befürchtung, und daß sich die theologische Deutung auf die empirische (und sicher den Türken bekannte) strategische Schwäche des Westens gründet.

[158] Siehe außer dem Brief an Johannes von Segovia und *deformatio* versus *reformatio* öfters in der *praefatio* zu DCC (z.B. h XIV,1 p.15). GERL zeichnet die „Zerstörung der pax christiana im 15. Jahrhundert“ mit Hinweis auf viele, auch unbekanntere, Friedensklagen und -aufrufe nach in: Die zweite Schöpfung; 200–202.

die seine überwiegend erfolglosen Versuche um eine Re-vision der Kirche (*Reformatio generalis*) prägte.

Dazu gehört auch, für wie dringend er die Wiedervereinigung mit der griechischen Kirche ansah, ein Projekt, um dessentwillen er das Konzil verließ. Vasoli skizziert die ökumenische Situation, besonders rund um das Florentiner Unionskonzil: Die Feierlichkeiten, die alte Idee der *concordia* vereint mit der humanistischen Hoffnung auf *renovatio* – in Kontrast mit den politischen und kirchlichen Realitäten. Diese zeigten sich alsbald, als die griechischen Orthodoxen die unter Druck entstandene Einigung widerriefen.

Diese Umrisse der epochalen Situation im 15. Jahrhundert sollen zeigen, daß hier durch das Zusammentreffen verschiedener Herausforderungen ein Resonanzraum entstand, in welchem auch frühere Ansätze aus der Geschichte und aus der persönlichen Vorgeschichte des Nikolaus ein verstärktes Echo erhielten. Durch die zugespitzten Krisen entstand ein *kairos*, den Nikolaus erkannte. Anderen Ansätzen (die zudem kaum das mehrstufige cusanische Problembewußtsein und Reflexionsniveau erreichten) fehlte wohl ein ähnlicher Resonanzraum.

Im Rahmen eines sich wandelnden Geschichtsbewußtsein (siehe das folgende Kap.) entstand Raum für Anfragen an die Praktikabilität wie die Legitimität der klassischen und wieder ständig diskutierten Antwort mithilfe eines Kreuzzugs. Eine gewaltsame Lösung konnte aus drei Gründen unmöglich erscheinen: 1. praktisch-militärisch, 2. biblisch-ethisch, 3. philosophisch: Weil und insoweit das Problem kultureller und religiöser Differenz als ein theoretisch zu bewältigendes Sachproblem erkannt wurde – allen voran von Nikolaus.

Wahrnehmung und Analyse der Herausforderung in DPF

DPF setzt sofort mit der vielzitierten Andeutung des Anlasses für die Abfassung ein, der Kunde von den Grausamkeiten der Türken bei der Eroberung Konstantinopels am 29. Mai 1453[159]: *Fuit ex hiis, quae apud Constantinopolim proxime saevissime acta per Turkorum regem divulgabantur, quidam vir zelo Dei accensus, qui loca illarum regionum aliquando viderat, ut pluribus gemitibus oraret omnium creatorem* (h VII p. 3 Z. 3–6).

Es dauerte einen Monat, bis die Nachricht in Venedig eintraf, und kurz darauf auch Nikolaus zu Ohren kam. Sieben Wochen später scheint er DPF

[159] Zu diesen Nachrichten im Detail vgl *Adnotatio* 1: h VII p. 65f. und die Einleitung IX–XII.

als seine Antwort verfaßt zu haben, offensichtlich sehr rasch. Die geschichtliche Ausgangssituation und das Motiv dafür ist also wahrgenommenes Leid. In DPF 3 wird den versammelten Weisen noch etwas ausführlicher und anschaulicher gesagt, daß der Herr das Seufzen der Ermordeten und Gefesselten, sowie der Versklavten gehört habe, was alles wegen der Verschiedenheit der Religionen erlitten werde (n. 9: h VII p. 10 Z. 12–14).

Der Mann, von dem erzählt wird, ist ein *vir zelo Dei accensus*: entbrannt von Eifer oder Inbrunst für Gott. Das könnte mehr als ein Topos sein, vielmehr eine Voraussetzung für das Verständnis von DPF benennen, nämlich eine intensive und affektive Religiosität. Das schließt die Bereitschaft ein, sich nicht mit den gewohnten Vorstellungen zufrieden zu geben, in religiösen Gewißheiten keine Sicherheit zu suchen, sondern sich immer wieder darüber hinaus führen zu lassen. Die Erkenntnis der eigenen Grenzen, welche von Cusanus seit DDI immer wieder markiert werden, um sie zu überschreiten zu versuchen, soll keine Bescheidung auf das gerade Menschenmögliche zur Folge haben. Die auf solche Weise gesuchte religiöse Eintracht wird trotz des selbstkritischen Bewußtseins nicht auf einem skeptischen Minimalismus beruhen. So wird in diesen wenigen Worten schon angedeutet, welch ein Unterschied zu späteren Toleranzkonzeptionen besteht, die eher auf agnostizistischen Prämissen aufbauen.

Der Mann, der niemand anderer als Nikolaus selbst sein kann[160], reagiert als einer, der von dem Fall Konstantinopels religiös betroffen ist und nicht nur moralisch entrüstet, mit inbrünstigem Gebet an den *omnium creatorem*. Vermutlich wählt Cusanus diesen sehr allgemeinen und über das Christentum hinaus akzeptierten Gottesnamen mit Bedacht. Er bittet den Allschöpfer, *quod persecutionem, quae ob diversum ritum religionum plus solito saevit, sua pietate moderaretur* (h VII p. 3 Z. 6f.). Auffällig ist die Verbindung von *ritus* im Singular mit *religiones* im Plural[161]. Im Hinblick auf die klassische Bedeutung hätte man eher *religio* als Singular, die Riten aber im Plural erwartet. Die zentralen Begriffe *religio* und *ritus*, wozu dann noch *cultus* und *cultura* kommen werden, von denen heutige Konnotationen zunächst fernzuhalten sind, können erst aufgrund eines Überblicks und Vergleichs verschiedener Verwendungsweisen besser geklärt werden (siehe unten Kap. 5.1.).

Außerdem fällt auf, daß Nikolaus von einer ungewohnten Steigerung religiöser Verfolgung (nicht von deren Existenz als solcher) motiviert ist,

---

[160] Siehe *Adnot.* 2: h VII p. 66.

[161] h VII p. 3 Z. 6f.; g III 707 übersetzt: „wegen der verschiedenen Religionsausübung"; HAUBST präziser: „wegen der Religionsverschiedenheiten im Ritus"; BERGER / NORD: „weil sich der Konflikt an der Ausübung verschiedener Religionen entzündet hatte" (29).

und daß er sein Anliegen zunächst sehr vorsichtig formuliert: als Bitte um Milderung. Damit scheint eine praktisch-ethische Ebene angedeutet, auf der das drängende Problem behandelt werden kann.

Die folgende erste Kurzcharakteristik des Projektes nennt Gelingensbedingungen und Ziel: … paucorum sapientium omnium talium diversitatum quae in religionibus per orbem observantur peritia pollentium unam posse facilem quandam concordantiam reperiri, ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci medio constitui. (h VII p. 4 Z. 1–5)

Einige wenige Weise, die in bezug auf die Verschiedenheiten religiöser Observanzen über eine souveräne Kompetenz verfügen müssen, können mit ihrer Erfahrung gemäß einer angemessenen und wahren Methode zu einer leichten Konkordanz und so zu einem ewigen Religionsfrieden verhelfen. Dieses Ziel, wie es die erste „Konkordanzformel" projektiert, ist viel umfassender als die zuvor formulierte Bitte um Mäßigung der religiös begründeten Grausamkeiten (auf ein offenbar „normales" Niveau). Diese Steigerung scheint der Effekt seiner Vision zu sein. Damit ist eigentlich die sozialethische Ebene schon überboten, jedenfalls ist – ähnlich wie für das Buch vom Heiden erhoben – eine mehrfache Zielperspektive gegeben, was die Interpretation erschwert. Es zeigt sich bereits, daß mehrere Ebenen des cusanischen Lösungsvorschlags zu unterscheiden sind.

Einige Indizien weisen darauf hin, daß Nikolaus aus Anlaß der Eroberung Konstantinopels ein weit darüber hinausreichendes, fundamentales Problem lösen möchte. Die erste Versammlung wird ausdrücklich als Konzil der Hervorragenden bezeichnet (*in concilio excelsorum*, bei g: „der Himmlischen"); im nächsten Satz aber als *plenum sanctorum* und Versammlung der Himmelsbewohner. Demnach bemüht sich jener Teil der bisherigen Menschheit und der Geistwesen, welche die maximale Nähe zu Gott, ihre Erfüllung und ihren ewigen Frieden gefunden haben, um das irdische Friedensproblem. Die Überbringer der Klagen sind offenbar so etwas wie die „Engel der Nationen"[162], die der König des Universums *ab initio super singulas mundi provincias et sectas* eingesetzt habe. Gott sorgt demnach für alle Regionen und Religionen gleichermaßen, und in dieser Weite wird das Folgende situiert.

Als Konzilspräsident fungiert zunächst kein geringerer als der Allmächtige selbst[163]; er nennt den Grund der Zusammenkunft: die artikulierte Erfahrung

[162] Nikolaus selbst spricht im Kap. 3 n. 9 auch allen Sprachgemeinschaften Engel zu. Siehe hierzu unter Anm. 70f. in Kap. 3.3.

[163] Für EULER ist es „beredter Ausdruck der theologischen Verunsicherung des Verfassers", welche durch Erfolge des Islam hervorgerufen wurde, daß „Cusanus sich genötigt sieht,

der Unterdrückung, weil viele *ob religionem* sich mit Waffengewalt bekämpften und die Menschen zu Konversionen zwängen unter Todesdrohungen. Es fällt auf, daß das Schockerlebnis des Falls von Konstantinopel universalisiert wurde[164]. Es geht somit um das Gewaltpotential von Religionen an sich, nicht allein um die Türkengefahr oder um die Verteidigung der Christenheit dagegen. Die Probleme aufgrund religiöser Differenzen sollen grundsätzlich bedacht und gelöst werden.

Der Anführer der Gesandten hält daraufhin (DPF 1 n. 3–6) eine lange Rede an Gott, in der er nicht nur seine Anthropologie formuliert, sondern zugleich die – für ein Verständnis der Lösungsvorschläge wichtigen – Gründe für den Kampf der Religionen darlegt: Aus dem ersten Menschen, aus Staub geformt und mit Geist beschenkt, dem Bild der göttlichen Kraft, wurde eine große Volksmenge: *Multiplicatus est ex uno populus multus* (p. 5 Z. 3f.): Auffällig ist „Volk" im Singular[165] – obwohl es um die Vielfalt der Völker auf der ganzen Erde geht, wird zunächst sprachlich deren Einheit betont. Die Vervielfältigung selbst erscheint schöpfungstheologisch legitimiert. Das Ergebnis gottgewollter Vervielfältigung ist immer noch als Einheit im Sinne der Menschheit anzusprechen.

Die ambivalente *conditio humana* wird im folgenden Satz knapp skizziert: Das Licht und den Anfang seiner Herkunft, seines eigenen Aufganges (*ortus*) sieht der Mensch zwar nicht, aber ihm wurde alles Nötige anerschaffen, um ausgehend vom Staunen über die Sinneserfahrung die Augen seines Geistes zum Schöpfer zu erheben und ihm in Liebe wiedervereinigt zu werden[166]: Damit ist sowohl die intellektuelle wie die affektive Seite der Gotteserfahrung angesprochen. Einerseits setzt Nikolaus das klassische Schema von Ausgang aus Gott und Rückkehr zu ihm voraus, worin sich schöpfungstheologische und neuplatonische Motive verbinden, andererseits betont er mit dem Staunen den philosophischen Anfang der Erkenntnisbewegung, zu welcher sich der Mensch getrieben erfährt. Ohne Verweis auf die biblische Offenbarung werden die Aufstiegsstufen angedeutet: Staunen – geisti-

---

Gott selbst eine Verteidigungsrede angesichts der bestehenden Religionenvielheit … vortragen zu lassen" (Unitas 283).

[164] Im nächsten Satz ausdrücklich: *plurimi … ex universa terra geruli* (n. 2 p. 4 Z. 15)

[165] *populo tuo* in einem universalen Sinn, der eine Pluralität von Völkern beinhaltet, kehrt wieder in h VII p. 5 Z. 19.

[166] *Et quamvis spiritus ille intellectualis, seminatus in terra, absorptus in umbra, non videat lucem et ortus sui initium, tu tamen concreasti eidem ea omnia per quae, excitatus admiratione eorum quae sensu attingit, possit aliquando ad te omnium creatorem oculos mentis attollere et tibi caritate summa reuniri, et sic demum ad ortum suum cum fructu redire.* (p. 5 Z. 4–10) Dieser Aufstieg ist ein Kernthema des Cusanus (siehe die Hinweise h VII p. 5 unten).

ges Aufschauen mithilfe (universal!) miterschaffener Gaben, verdienstvoll (*cum fructu*) und mit Liebe – *reuniri*. Diese Anthropologie gibt sich als eine allgemein religiöse Interpretation menschlicher Grunderfahrungen.

Hier hätte es sich angeboten, die Verschiedenheit in der Erkenntnis Gottes, in den religiösen Lehren und den propagierten Rückwegen zum göttlichen Ursprung mit der Sündhaftigkeit des Menschen zu erklären: mit Erbsünde und je individueller Schuld und Verblendung[167]. Auch hätte Cusanus die entwerfende Kreativität des Menschen als Ursache der Vielfalt ins Spiel bringen können, insbesondere wenn man bedenkt, daß DVD, wo dies betont wird, fast gleichzeitig entstand. Tatsächlich aber läßt Nikolaus den Sprecher zunächst zwei andere Ursachen anführen, was einen entscheidenden Hinweis gibt: Erstens das allgemeine Gesetz, daß eine große Menge nicht ohne viel Verschiedenheit sein könne. Gott weiß das (*nosti, Domine*), woraus zu schließen ist, daß die *diversitas* mindestens implizit im Schöpfungswillen enthalten ist. Diversität ist notwendig und, wie aus anderen Stellen erhärtet werden wird, mehr als ein notwendiges Übel.

Zweitens folgt eine sozialkritische Erklärung, ja fast Entschuldigung der menschlichen Irrtumsanfälligkeit auch in religiösen Fragen: Sie können den *Deus absconditus*[168] nicht suchen, weil sie fast alle zu einem mühsamen, von Lasten und Nöten vollen Leben gezwungen sind, zudem politisch unterworfen: *Sed nosti, Domine, quod magna multitudo non potest esse sine multa diversitate, ac quod laboriosam aerumpnis et miseriis plenam paene omnes vitam ducere coguntur, et servili subiectione regibus qui dominantur subesse*[169]. Diese leiblichen Sorgen und Dienste lenkten die meisten Menschen von der Gottsuche ab: *Multis enim corporalibus curis et servitiis distrahuntur; ita te, qui es Deus absconditus, quaerere nequeunt.* (Z. 16–18) Zuvor wird jedoch genannt, daß auch die Selbsterkenntnis (*sui notitiam*) behindert sei, weil nur den wenigsten die Muße bliebe, sich ihr mit freiem Willen zuzuwenden. Das deutet darauf hin, daß Nikolaus die Selbsterkenntnis als den privilegierten Weg zur Gotteserkenntnis ansieht; ein direkter

---

[167] Die Rede vom Verhaftetsein im Dunkeln (*absorptus in umbra*: h VII p. 5 Z. 5) ist hier m.E. nicht in diesem spezifischen Sinn, sondern allgemein gemeint, wahrscheinlich auf die eingeschränkte Erkenntnisfähigkeit des Menschen bezogen.

[168] Vgl. Jes. 45,15 und die eigene Schrift des Cusanus unter diesem Titel, die in Kap. 5.1. behandelt wird.

[169] h VII; p. 5 Z. 11–14. Nikolaus betont diesen Grund mehr als Thomas von Aquin und fügt die Unterdrückung hinzu, während er nicht von Dumm- oder Faulheit spricht: ScG I cap. 4 nennt drei Gründe, die verhindern, daß Menschen zur natürlich möglichen Gotteserkenntnis auch tatsächlich gelangen: *multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum ... Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris*, sie können nicht genug Zeit aufwenden für die Kontemplation, während wieder andere einfach faul seien. Zur ersten Gruppe vgl. die Unterscheidung von bäuerlichem und philosophischem Intellekt in ScG I cap. 3 und als Kontrast dazu die cusanischen Idiota-Dialoge.

Zugang etwa über die Natur wird mit der Rede vom verborgenen Gott abgeblockt.

Daher habe Gott seinem Volk politische und spirituelle Führer (Propheten) gesandt: *reges atque videntes, qui prophetae dicuntur – populo tuo* wieder im Singular, was den universalen Charakter des göttlichen Heilswillens betont, sogar vermittels verschiedener religiöser Traditionen (Z. 18f.). Daß Gott selbst den Völkern (*nationibus*) verschiedene Propheten und Lehrer geschickt habe, ist kein ganz neuer Gedanke; der Apparat weist vor allem auf das Buch vom Heiden und den drei Weisen hin und auf ein Referat derselben Ansicht bei den Muslimen in CA I,2[170]. Interessant ist aber, daß diese eben von islamischer Quelle zu den beiden Denkern gelangt sein dürfte. Damit bietet Cusanus hier ein Beispiel einer Integration fremdreligiöser Vorstellung in sein Denken.

Der universale Heilswille ist aus christlicher Sicht eine naheliegende Prämisse, erstaunen muß jedoch die weitgehende Legitimation verschiedener weltlicher und religiöser Führer. Legitimiert der Kardinal damit alle Regierungsformen und Religionen? Die Möglichkeit der Kritik an gewissen Traditionen behält er sich offen, indem er ein Wort einfügt: Von jenen hätten die meisten (*plerique*) ihre Sendung erfüllt und im Namen Gottes *cultum et leges* eingerichtet. Hier taucht zum ersten Mal in DPF das Wort *cultus* auf, zur Bezeichnung einer konkreten Gestalt von Religionsausübung. Zusammen mit den Gesetzen, verstanden als (mehr oder weniger kodifizierten) Regeln des sozialen Lebens, benennt es den Kern dessen, was heute unter „Kultur“ verstanden wird.

Nach dieser sehr weitgehenden und prinzipiellen Rechtfertigung religiöser und kultureller Pluralität erscheint es umso erklärungsbedürftiger, wieso daraus gewaltsame Konflikte entstehen. Der (nunmehr dritte) Grund dafür ist in einem einfachen Mißverständnis zu sehen: „Sie“ (der Singular *populus* wird plötzlich aufgelöst, vielleicht um den entscheidenden Schritt zu negativer oder gefährlicher Vielfalt schon grammatisch zu indizieren) hätten jene Regeln so angenommen, als wären sie ihnen vom König der Könige selbst von Angesicht zu Angesicht gegeben worden. Die Vermitteltheit ihrer kultischen Bezüge zu Gott also haben sie verkannt, die angenommene Unmittelbarkeit göttlicher Offenbarung ist der Grund für die nicht geringen Meinungsunterschiede[171]. Hiermit skizziert Nikolaus eine traditionsgeschichtliche Dissenstheorie. Der Blick von außen auf alle Überlieferungen der

[170] *Dicunt quomodo omnibus gentibus Deus nativos nuntios miserit et eas commonuit quid credere et quid agere ipsas oportet* (Anm. in h VII p. 6).

[171] *non parvae dissensiones*: h VII p. 6 Z. 7, vgl. unten n. 59: p. 55 Z. 7–9.

Menschheit ist literarisch konstruiert als ein Blick von oben, aus himmlischer Perspektive. Diese soll offensichtlich ermöglichen, über die je eigene Sichtweise hinaus zu gelangen, indem sie eingeordnet und bezogen (relativiert) wird in eine Deutung des einen, letzten Zweckes aller Religion als Verwirklichungsform des universalen Heilswillens Gottes. Zu beachten ist, daß ein Aufklärungsprozeß vorausgesetzt wird, der zur Einsicht in die grundsätzliche Vermitteltheit religiöser Offenbarung führt, insbesondere was die Institutionen betrifft (*leges*: p. 6 Z. 1). Damit ist eine höhere Reflexionsebene erreicht, deren Zusammenhang mit der himmlischen Perspektive erst noch untersucht werden muß. Cusanus geht hier sehr rasch, beinahe sprunghaft weiter – wir werden die wichtige Frage nach der Perspektivität in religiösen Weltbildern und nach der Deutung der Perspektivität selbst im Vergleich mit DVD fortführen. Jedenfalls erweist sich die Notwendigkeit kritischer und vernünftiger Interpretation religiöser Traditionen.

Das Selbstmißverständnis religiöser Tradition wird (viertens) noch mit einem aristotelischen anthropologischen Argument plausibel gemacht: Die *humana terrena condicio* hätte zur Folge, daß eine lange Gewohnheit zu einer Art Natur wird, und dann (als quasi-natürliche) Wahrheit gegenüber anderen Meinungen verteidigt. *Habet autem hoc humana terrena condicio quod longa consuetudo, quae in naturam transisse accipitur, pro veritate defenditur* (p. 6 Z. 5f.). Weiter unten ergänzt Cusanus dies durch ein zusätzliches psychologisches Argument mit der Identifikation, welche durch eine blutige Geschichte bewirkt wird[172]. Das Phänomen, welches hier als Entschuldigung angeführt wird, wird viel schärfer angegriffen in ADI (es ist bei theologischen und philosophischen Fachleuten weniger entschuldbar!)[173]. Schrödter resümiert die cusanische Konfliktanalyse: „Soziale Bedingungen und anthropologische Dispositionen führen zusammen mit religiösen Institutionen dazu, die notwendige Vielfalt und Vielheit der menschlichen Wirklichkeit unangemessen gewaltförmig zu gestalten." (NvK 80) Geschichte ist hier also nicht ein Entdeckungszusammenhang, sondern eine Verbergungstradition. Dem ist mit menschlichen Mitteln nicht zu entkommen – Gott wird angefleht als der, welcher in dieser Situation alleine helfen kann: *Succurre igitur tu qui solus potes.* (p. 6 Z. 9)

---

[172] DPF 4 n. 10: h VII p. 11 Z. 9f. „Religion in this sociocultural sense is regarded to be a purely conventional phenomenon." (NEDERMAN: Natio 66)

[173] Zu Beginn von ADI grenzt sich Nikolaus von der Schulwissenschaft ab, die aus reiner Gewohnheit der „aristotelischen Sekte" folge (*inveterata consuetudine*). Durch deren Macht kann der Geist gefesselt werden. Die Menschen geben eher ihr Leben auf als ihre Denkgewohnheiten bezw. töten andere (h II p. 6 Z. 2; vgl. h II p.1 Z. 10).

Die Anwendung des Gewöhnungsarguments auf die religiöse Pluralität durch Cusanus zeigt ein Bewußtsein der geschichtlichen und kulturellen Bedingtheit religiösen Glaubens. Allerdings leitet er keine Folgerung nach Verbesserung der Lebensbedingungen oder der Erziehung und Bildung ab. Statt zuerst sozialethische Folgerungen auszuarbeiten, bittet er um göttliche Hilfe.

Die erste Antwort des Himmelskönigs (DPF 2 n. 7) weist auf die Freiheit des Menschen hin: er habe den Menschen in seine eigene Entscheidung entlassen, worin er durchaus fähig sei zur Gemeinschaft[174]. Mit diesem typisch rinascimentalen Gedanken[175], dessen Gewicht im folgenden Kapitel eigens untersucht werden wird, verbindet sich sogleich der *miseria-hominis*-Topos als eine neue Erklärung für das Fehlgehen des Menschen. Aus dem Munde Gottes kommt der Hinweis, den der Engel zuvor nicht gegeben hatte, auf die Knechtschaft der Menschen in Ignoranz unter dem Fürsten der Finsternis, die insofern auch eine schuldhafte Dimension hat, als sie im Raum der eben genannten freien Entscheidung steht. Der tierische und irdische Mensch lebe eben nicht „gemäß dem einsichtigen inneren Menschen" (*secundum intellectualem interiorem hominem*; p. 8 Z. 8). Aber dafür habe Gott auch, ohnehin mit großer Sorge und Sorgfalt, Menschen mit besserer Sicht gesandt: die schon angesprochenen Propheten[176].

Als das sich als nicht ausreichend erwies, um den Fürsten der Unwissenheit zu besiegen, habe er sein *verbum* geschickt, das hier einfach als das Prinzip der *saecula* eingeführt wird und kurz darauf ohne weiteres als inkarniert[177]. Was hätte er sonst noch tun können?

In 3 n. 8 antwortet das fleischgewordene Wort selbst und weist noch einmal auf die Erschwernisse der zeitlichen Existenz des Menschen in einer sich beständig wandelnden Welt hin, die eine Variation der Meinungen und Mutmaßungen, auch der Sprachen und Deutungen nach sich ziehe: *opiniones et coniecturae fluxibiles, similiter et linguae et interpretationes* (p. 10 Z. 1f.). Die hermeneutische Variabilität menschlichen Erkennens erscheint hier

---

[174] Nicht nur „mit seinen Mitmenschen", wie g III, 713 hinzuerfindet (ähnlich BERGER / NORD 39), schließlich geht es hier ja um die Gottfähigkeit des Menschen. Darum übersetzt HAUBST (11): „Da sagte Er, der auf dem Thron saß: Er habe dem Menschen seinen freien Willen gegeben und ihn durch diesen Willen zur Gemeinschaft mit Ihm fähig geschaffen."

[175] Kurz darauf, in h VII p. 8 Z. 14 ist die Rede vom *liberrimum arbitrium* und in p. 9 Z. 9 sowie Z. 18 noch zwei Mal vom *liberum arbitrium.*

Vgl. DVD 7 (h VI n. 25 Z. 15 – n. 26 Z. 14) zur Freiheit des Menschen als Selbstverhältnis, das in der Selbstannahme die Möglichkeit zur Teilhabe an allem, am Ursprung und am Ausgefalteten, findet.

[176] *hinc aiebat se multa cura et diligentia per varios prophetas, qui aliorum comparatione videntes erant, deviantem hominem revocasse.* (p. 8 Z. 9–11)

[177] *Quod induit humanitate* (p. 8 Z. 13f.).

als eine Gefahr, als Ursache vieler Irrtümer in bezug auf das Wort und verlange darum nach häufigen Korrekturen. Die Einheit der Wahrheit begründet jedoch noch einmal die Hoffnung darauf, daß die ganze religiöse Pluralität unter Voraussetzung intellektueller Freiheit in einen rechten Glauben übergeführt werden kann: *Quae cum sit una, et non possit non capi per omnem liberum intellectum, perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam* (h VII p. 10 Z. 4–6).

Zu diesem Zweck tritt dann der intellektuelle Weisenrat zusammen, dem gegenüber ein weiterer Grund für das religiöse Gewaltpotential zur Sprache kommt. Das *Verbum Dei* wendet sich an die eingetroffenen *viri graviores*: Der Grund für religiöse Verfolgungen sei *quia sic saluti credunt expedire et suo creatori placere* (h VII p. 10 Z. 15f.). Nikolaus nimmt hier eine genuin religiöse, aus Heilssorge und frommem Gehorsam geborene Motivation an und denkt nicht an den möglichen Mißbrauch religiöser Gefühle durch andere Motive. Die Frage drängt sich auf, ob er so das Böse nicht verharmlost, indem er es zur irrtümlichen Heilssorge stilisiert.

Wesentlich später in DPF, nachdem der trinitarische Gottesbegriff, die Inkarnation des Wortes, seine irdische Existenz und die angemessene Hoffnung auf Glückseligkeit konsensuell geklärt sind, meldet der Tartar noch einmal Zweifel daran an, daß auf der Ebene der Riten, die so sehr verschieden sind, Friede möglich sein wird: *non cessabit persecutio. Diversitas enim parit divisionem et inimicitias, odia et bella*. (n. 54: h VII p. 51 Z. 7–9) Die Antwort des Paulus (n. 55–58) besteht in einer deutlichen Relativierung der Heilsbedeutung des Kultes. Das zeigt, daß Cusanus anerkennt, inwieweit Feindschaft, Haß und letztlich Krieg zwischen den Religionen von kultischer Verschiedenheit herrühren, daß er aber der Meinung ist, daß dem eine falsche Interpretation und Überbewertung des Rituellen zugrunde liegt. Seine Hoffnung ist, daß die Menschen sich überzeugen lassen, daß ihr Heil allein vom rechtfertigenden Glauben abhängt, wofür die Riten nur wandelbare Zeichen sind[178]. Damit führt er die Religionen auf die persönliche, vertrauensvolle Gottesbeziehung als ihren Kern zurück, um das Konfliktpotential zu entschärfen und fordert im Unterschied dazu implizit ein Verständnis der Geschichtlichkeit und Kulturalität religiöser Explikationen.

[178] *Quo admisso non turbabunt varietates illae rituum. Nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta. Signa autem mutationem capiunt, non signatum.* (h VII p. 51 Z. 16 – p. 52 Z. 2)

3.3. Humanistische Neuansätze inmitten geschichtlicher und kultureller Relativierung

Geschichte im frühen Humanismus

Um die Bedingungen, unter denen Nikolaus von Kues seine Deutung religiös bedinger Pluralität, sein Verständnis von Religion, Vernunft, Politik usw. entwickelt, zu klären, ist er aus seinem historischen Kontext heraus zu interpretieren, dessen er sich bewußt war[179]. Schwierig ist und bleibt der Nachweis konkreter „Einflüsse", doch gebietet das noch keineswegs, bei einer Cusanus-immanenten Interpretation stehen zu bleiben. Vielmehr sind die in seinem Umfeld bereitliegenden Inspirationen, zumal die in Italien virulenten Ideen, in Betracht zu ziehen. In diesem Kapitel liegt der Akzent dieser Kontextexploration auf den *studia humanitatis*, im Kap. 4.1. wird der realgeschichtliche Hintergrund der Renaissance und im Kap. 4.3. speziell der Bezug zur Kunst des Quattrocento thematisiert werden. Zuerst sind die Forschungen zum frühen politischen Humanismus dafür auszuwerten. Dieser läßt sich mit vier Thesen charakterisieren:

1. Die *vita activa* gewinnt einen Vorrang vor der *vita contemplativa*.
2. Die Freiheit des Menschen wird ins Zentrum der Anthropologie und Ethik gestellt.
3. Wissen soll nützlich sein für die Gestaltung des Lebens, zumal des gesellschaftlichen und politischen Lebens.
4. Das Studium der Geschichte wird dafür als besonders hilfreich erachtet.

Michael Seidlmayer erläutert folgende allgemeine Charakteristika der vielgestaltigen moral- und religionsphilosophischen Theorien der Humanisten[180]: Die Laien wurden gegenüber dem Mönchtum aufgewertet[181]. Dem entsprechend herrschte eine Neigung zur Verinnerlichung des Religiösen und der Sittlichkeit; „die allgemeine Tendenz läuft ganz entschieden … auf eine reine Gesinnungsethik hinaus, die alles Wesentliche ganz ins Innere des Menschen verlegt"[182]. Das kirchlicherseits angegriffene Interesse an heidnischen Schriftstellern wurde mit der These verteidigt, alle Wahrheit sei von

---

[179] *Videmus autem per cuncta ingenia etiam studiosissimorum omnium liberalium ac mechanicarum artium vetera repeti, et avidissime quidem, ac si totius revolutionis circulus proximo compleri spectaretur, resumimus non tantum graves sententiosos auctores, verum et eloquio et stilo et forma litterarum antiqua videmus omnes delectari, maxime quidem Italos* ... (DCC I *praef.* n. 2 Z. 5–10: h XIV/1 p.2)

[180] SEIDLMAYER: Religiös-ethische Probleme.

[181] Anhand der drastischen Worte Lorenzo Vallas ebd. 277.

[182] Ebd. 282.

Gott[183]. Der Polytheismus antiker Autoren wurde nicht ernst genommen[184] und zugleich dem Christentum ein nur gradueller Vorrang, eine vollkommenere Annäherung an die Wahrheit zugestanden. Begeistert wurden Gemeinsamkeiten von christlicher Theologie, Poesie und auch heidnischer Dichtung herausgestellt[185].

In diesem Umfeld legte es sich für die Theologie nahe, anders aufzutreten[186], wobei bereits auffällt, daß Nikolaus sich keinem der gängigen Radikalismen anschloß. Viele seiner Eigenheiten lassen sich aber besser vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund verstehen und es kann nur verwundern, wie viele Cusanusinterpreten die Ergebnisse der Humanismusforschung unberücksichtigt lassen. Wenn Theologie nunmehr „Weisheit", nicht „Fachwissenschaft", und damit betont zur Laientheologie wird[187], wirft dies ein Licht auf die Konzeption der Idiota-Dialoge: Der löffelschnitzende Laie wird hier nicht dem Mönch, sondern dem Fachgelehrten gegenübergestellt, was eine humanistisch inspirierte und zugleich gegen manche damals aktuelle Tendenzen radikalisierte Kritik anhand eines lebendig vorgeführten Gegenmodells beinhaltet. Besonders aber mußte die Frage nach dem Verhältnis verschiedener Religionen, noch vor dem Schock von 1453, und möglicherweise auch der bereits formulierte Relativismus[188], schon den jungen Nikolaus herausfordern. So läßt sich begreifen, daß er eine mögliche Anerkennung von Wahrheit in anderen Religionen und deren überzeugende Zuordnung zum christlichen Glauben suchen mußte, und daß er im Herbst 1453 im Abstand weniger Wochen sowohl ein Werk zur Mystik verfaßte,

---

[183] Deutlich und mit überraschender Konsequenz COLUCCIO SALUTATI: „Denn alle Wahrheit ist von Gott … sie ist ein Stück Gottes … Nichts Wahres ist außerhalb Gottes … Gott ist das Zentrum, koexistierend mit seinen unendlichen Ausstrahlungen, und da er überall ist, kann man von keiner Wahrheit sagen, daß sie ihm näher oder ferner sei" (Erster Brief an Fra Giovanni da San Miniato; in: Epistolario III; 539–543; zitiert nach SEIDLMAYER ebd. 283.) Diese relativistische Folgerung zeigt, auch wenn sie nicht repräsentativ für den Humanimus sein dürfte, eine mögliche und faktisch formulierte Interpretation, dergegenüber die cusanische Deutung zu profilieren ist.

[184] Derselbe SALUTATI: „Der Anfang der Poesie ist also das Lob der Gottheit und der Tugend, die die Heiden mit der wahren Religion gemeinsam hatten." (*De laboribus Herculis*, ed. B. L. ULLMANN, Zürich 1951; I, cap.1; zitiert nach SEIDLMAYER ebd. 285)

[185] Vgl. dazu mit Belegstellen SEIDLMAYER ebd. 284–286, grundsätzlich KRISTELLER (Humanismus und Renaissance I) Kap. 4: Heidentum und Christentum (69–86).

[186] So auch Seidlmayers Konsequenz: „Eines zunächst ist gewiß: was sich in dieser geistigen Atmosphäre ‚Theologie' nennt, hat mit dem, was das bisherige Mittelalter (insbesondere seit dem Sieg der Scholastik) darunter verstanden hatte, nicht mehr viel gemein. Von Petrarca bis Valla ist die Stimmung von einer scharfen Abneigung gegen eine intellektualistisch ausgebaute Religion, d.h. gegen das Hereinreden der Philosophie in die Theologie beherrscht." (Religiös-ethische Probleme 291)

[187] SEIDLMAYER ebd. 291.

[188] Wie der oben zitierte Brief Salutatis zeigt, der 1406 starb und Kontakt mit Petrarca hatte.

dessen weitergehende Implikationen unten herausgearbeitet werden (Kap. 5.2. zu DVD), als auch seinen Entwurf für den interreligiösen Dialog. Damit stieß er in eine religionstheoretische und -politische Dimension vor, wie erst – aber in anderer Weise – Pico und Ficino wieder. Jasper Hopkins sieht die charakteristische Verbindung von beidem und erkennt gerade in der cusanischen Epistemologie humanistische Einflüsse: „On the one hand, Nicholas's humanism is *Christian* because within it there is no tendency toward secularizing the gospel but instead the tendency toward finding the presence of the gospel in all other religions. On the other hand, his Christianity is *humanistic* by virtue of his awareness that in the sphere of theology and of metaphysics the human intellect operates by way of symbolism, learned ignorance and conjecture."[189]

Die klassische Gegenposition vertrat Eugenio Garin[190]: Cusanus sei der Welt der Humanisten insgesamt fremd geblieben, weil er andere Interessen gehabt hätte (nicht das literarische Interesse an der Antike, an der Dichtung, am Griechischen, an Plotin), weil er nicht wie die florentinischen Humanisten eine Wertschätzung der *vita activa* oder *politica* vertrat – aber vor allem, was seine Wirkung betrifft, weil seine Schriften im 15. Jahrhundert wenig verbreitet waren, weil Ficino und Pico ihn nicht erwähnen würden.

Damit ist vor allem die Anwendbarkeit des ersten obengenannten Charakteristikums auf Nikolaus in Frage gestellt. Dieser konnte einen grundsätzlichen Primat der Praxis in seiner Theorie auch schwer vertreten, denn es widersprach seiner, auf dem christlichen Aristotelismus ebenso wie auf dem Neuplatonismus fußenden Betonung, daß der Mensch sein Ziel in der Angleichung an Gott, der *theosis* oder *filiatio Dei* finde. Aber in seinem persönlichen Leben versuchte er unermüdlich, aktiv an der Gestaltung der Welt teilzunehmen[191]. Zwei Mal lehnte er einen ehrenvollen Ruf auf einen Lehrstuhl in Löwen ab – offenbar wollte er nicht zu einem Universitätstheoretiker werden[192] und vielleicht wollte er auch näher an den kulturell-politischen Epizentren seiner Zeit bleiben, die Einfluß- und Gestaltungsmöglichkeiten boten. Sich in eine Mönchszelle im Tegernseer Kloster zurückzuzie-

---

[189] HOPKINS: Pia interpretatio; 272f.

[190] Cusano e i platonici italiani del Quattrocento; in: Nicolò da Cusa; 82.

[191] Zur praktischen Tätigkeit des Cusanus, besonders als Reformer und Kanonist, vgl. neben den üblichen Biographien die Aufsätze von WATANABE in: Concord and Reform; 81–216. KLAUS REINHARDT faßt zusammen: „en primer lugar era un homo politicus" (Entre auctoridad 29).

[192] „Wenn Nikolaus beidesmal ausschlug, so zeigte er damit seine Absicht, trotz aller Erfolge nicht als Fachgelehrter in die Geschichte einzugehen" (MEUTHEN: NvK; 27).

hen, war zeitweilig sein Traum gewesen, aber er blieb dann zeitlebens in der aufreibenden Reform- und Konkordanzarbeit.

Wie DCC (und dabei besonders Buch III) zeigt, war ihm in frühen Jahren die Gestaltung des politischen Gemeinwesens durchaus ein Anliegen – später jedoch, scheint es, tritt dieses zurück. War er enttäuscht von den realen politischen Gegebenheiten im Reich, von deren Tendenz zur Zersplitterung, wogegen nur noch das Papsttum für die große Idee der Einheit einstand? Oder beschränkte er sich einfach auf seinen ureigenen Bereich als ein hoher Repräsentant der Kirche, da er hier genügend Aufgaben vorfand mit Kirchenreform, Hussitenfrage, Wiedervereinigung mit den Ostkirchen und interreligiösen Konflikten?

Fest steht, daß er seine Haupttheorien für geeignet hielt, um scheinbare Gegensätze in eine zugrundeliegende Einheit zurückzuführen – damit hat er dem frühhumanistischen Postulat nach praktischer *utilitas* der Theorie auf seine Weise Rechnung getragen[193]. Ohne über diese Frage theoretische Debatten zu führen, versuchte er, sich und seine Erkenntnis nützlich zu machen in einem Bereich, für den er sich zuständig und kompetent fühlen konnte und den er überdies als entscheidend wichtig erkannte: die religiöse Pluralität mit ihrem Gefahrenpotential. Sich für deren theoretisch legitimierbare Überwindung einzusetzen, war m.E. die von Cusanus gewählte Form, einen humanistischen Wissensbegriff umzusetzen.

Die sachliche Voraussetzung dafür ist, sowohl für die Deutung wie auch für die Gestaltung der politischen, kulturellen und religiösen Wirklichkeit einen Spielraum anzunehmen, wie das zweite frühhumanistische Charakteristikum besagt. Gerade im Kontext religiöser Vielfalt betont Nikolaus die menschliche Freiheit besonders stark (vgl. den Anfang von DPF[194]), als Ursache von Dissens und Gewalt. Das impliziert, daß die Freiheit auch in anderer Richtung eingesetzt werden kann und soll. „Die Bereiche der Kultur und des Sittlichen können und müssen in Freiheit gestaltet werden.“[195] Die Wahl des religiösen Bereiches für sein persönliches praktisches Engagement zeigt seine Hellsichtigkeit in bezug auf die wachsenden Aufgaben einer neuen Epoche – in größerem Horizont als der florentinische Bürgerhumanismus, der von der Etablierung der Medici-Herrschaft als einer Form der sich her-

---

[193] Vgl. die begriffsgeschichtliche Untersuchung von HIBST: Utilitas publica; zu Cusanus 205–218.

[194] DPF n. 4: h VII p. 5 Z. 15 und besonders Kap. 2, u.a. n. 7 p. 8 Z. 14.

[195] HEROLD in MFCG 26; 167, unter Verweis auf DVS 30 n. 88 und s. CCLXXXVIII (285): Cod.Vatl.lat. 1245 fol. 279ra (erscheint in h XIX/6); *Comp.* 6: h XI/3 n. 17f. und 10 n. 34 Z. 1–5.

ausbildenden frühneuzeitlichen Territorialstaaten bald geschichtlich überholt wurde[196].

Zum zweiten Charakteristikum, der Betonung der Freiheit, wird im folgenden Abschnitt mehr zu sagen sein. Hier genüge vorerst der Hinweis, daß Cusanus in DCC seine politische und ekklesiologische Theorie auf der natürlichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen aufbaute, die sich in Partizipation realisieren soll, und dabei die zweite aristotelische Bestimmung des Menschenwesens, seine Sozialnatur in Verbindung mit seiner Logosbegabung, in neuer Weise zur Geltung brachte[197].

Für die dritte und vierte These, nämlich den Anspruch auf Praktikabilität von Wissen, zumal von geschichtlichem Wissen, ist Leonardo Bruni ein Kronzeuge. Er übersetzte die Ethik, Politik und Ökonomik, aber kein anderes Werk des Aristoteles. Er schreibt in seiner Vorrede zur Neuübersetzung der Nikomachischen Ethik an Papst Martin V.: *Id enim praecipuum studiosorum munus putandum est, ut non ad propriam modo, sed et ad communem utilitatem studia referent sua*[198]. Nikolaus dürfte auch diese Stelle gekannt haben, da er die Aristoteles-Übersetzungen Brunis besaß[199].

Die Geschichte zeigt nach Leonardo Bruni die eigenen Ursprünge, die Geschicke der Völker mit Krieg und Frieden – und die Vielfalt der Geschichte zu erkennen, sei für das praktische Urteil sehr förderlich: Den – übrigens auch für die Frauenbildung – empfohlenen Disziplinen sprachlich-formaler, religiöser und moralischer Bildung fügt er an erster Stelle die Kenntnis der Geschichte hinzu: *rem studiosis hominibus nullo modo negligendam. Est enim decorum cum propriae gentis originem et progressus tum liberorum populorum regumque maximorum et bello et pace res gestas cognoscere. Dirigit enim prudentiam et consilium praeteritorum notitia, exitusque similium coeptorum nos pro re nata aut hortantur aut deterrent.*[200]

Typisch für Bruni ist die Annahme eines gegenseitigen Bedingungsverhältnisses: Blüte und Verfall des staatlichen Lebens und der Bildung, zuerst

---

[196] Zum Zusammenhang des Bürgerhumanismus mit dem Basler Konzil im Hinblick auf die *libertas* vgl. ANTHONY BLACK: Council and Commune. The conciliar movement and the fifteenth century heritage, London 1979 (172).

[197] ARISTOTELES: Pol. I,2 1253a 28 und a 9. KRÄMER spricht Nikolaus als politischem Autor zu, die „Einsicht, der Mensch könne nur dann sein Wesen erfüllen, wenn er nicht nur in einer Gemeinschaft lebt, sondern diese auch aktiv mitgestaltet, nimmt klare juristische Gestalt an." (Menschenbild 231) Vgl. COLOMER: Das Menschenbild.

[198] *Praefatio in libros Ethicorum Aristotelis*; in: H. BARON (Hg.): Leonardo Bruni Aretino 75.

[199] Vgl. HEINZ-MOHR/ECKERT 150.

[200] *De studiis et litteris*; in: H. BARON (Hg.): Leonardo Bruni Aretino 13.

der sprachlichen, doch letztlich der Geisteswissenschaft überhaupt, gingen Hand in Hand:

> „E puossi dire che le lettere e gli studi della lingua latina andassero parimente con lo stato della repubblica di Roma; perocchè insino all'età di Tullio ebbe accrescimento, di poi, perduta la libertà del popolo romano per la signoria degl'imperadori, i quali non restarono d'uccidere e di disfare gli uomoni di pregio, insieme col buono stato della città di Roma perì la buona disposizione degli studi e delle lettere."[201]

Dazu gehört ausdrücklich auch die Geschichtswissenschaft: Bei Flavius Blondus zeigt sich parallel zur These vom Verfall römischer Kultur die Meinung, auch die Geschichtsschreibung sei über tausend Jahre begraben gewesen – nicht nur wegen des stilistischen Unvermögens mittelalterlicher Chronisten[202]. Die Theoretiker der *ars historica* zeigen eine zunehmende Hochschätzung der Geschichtsschreibung, so Carlo Sigonio, Giovan Michele Bruto, Tommaso Campanella[203].

Die Humanisten suchten in der Geschichte hauptsächlich *exempla* wegen ihrer Nützlichkeit für die moralische Erziehung (inclusive der Selbsterziehung)[204]. Nikolaus lernte offenbar aus der Geschichte, zumal der Kirchengeschichte sowie aus Beschreibungen anderer Länder, Völker und Sitten, viel Grundsätzlicheres als die Vorbildlichkeit individueller Tugend: daß die vorfindliche *diversitas* so stark ist, daß die Pluralität an kollektiven Lebensformen mit ihren epistemischen Ansprüchen eine theoretische Herausforderung darstellt, die in einer anderen Dimension liegt als das – freilich löbliche – Streben nach persönlicher *virtù* und Sittlichkeit.

Der bedeutendste Cusanus-Historiker urteilt: „Nikolaus von Kues besaß ein sicheres Gespür für das geschichtlich Bedeutsame. Es setzte bei der Quellensammlung an und führte ihn schließlich zur Klärung der in der Kirche anstehenden Probleme durch Enthüllung ihrer geschichtlich bedingten Gebundenheit."[205]

Schon 1433 demonstriert Nikolaus ein historisch-kritisches Bewußtsein: *primo est consideranda varietas temporum et vocabulorum, quoniam iuxta temporum varietatem vocabula etiam variata sunt*[206]. Zunächst für den

---

[201] *Le vite di Dante e di Petrarca*; in: H. BARON (ebd.) 64.

[202] *Ab inclinatione Imperii Romani Decades* III, Basel 1531 (zuerst Venetiae 1483); 150.

[203] Siehe COCHRANE: Historians 483ff.

[204] Siehe KRISTELLER: Humanismus und Renaissance II; 38.

[205] MEUTHEN: NvK 27.

[206] *De maioritate auctoritatis*, 2. DCC präferiert die historische Reflexion 1. wegen der humanistischen historisch-kritischen Arbeitsmethode, 2. aufgrund eines bestimmten Geschichtsverständnisses: in heilsgeschichtlicher Perspektive, 3. wird das cusanische Ge-

christlichen Bereich gab Cusanus unter Berufung auf Augustinus eine faktische, doch zugleich gottgewollte Pluralität der Riten im Laufe der Geschichte, aber auch synchron an verschiedenen Orten, zu. Daß er darin eine und dieselbe Gottesverehrung erkennen konnte, darf als ein Modell gelten, welches er zwanzig Jahre später auch auf den interreligiösen Bereich anwenden konnte:

> *Dicit unum Christum ita diversis sacrificiis tempori et loco congruis exprimi, sicut in varietate linguarum idem pronuntiatur. Et haec varietas pro hominum salute a Deo facta et praecepta exstitit … Aliis enim tunc moribus et signis, aliis nunc, et prius occultius et postea manifestius, et prius a paucioribus, postea a pluribus una et eadem religio sanctificatur et observatur*[207].

In seiner Bibliothek findet sich eine Reihe historiographischer Werke, welche sein frühes Interesse dafür zeigen: Die *Historia scholastica* des Petrus Comestor (eigentlich eine Geschichte der biblischen Offenbarung), *Historia Bohemica*, die Böhmengeschichte des Enea Silvio Piccolomini von 1459, „das Vorbild humanistischer Geschichtsschreibung in Deutschland" in Cod.Cus. 39[208], *Annales* und *Historiae* des Livius (Cod.Harl. 2672), Strabons *Geographie* Bücher 11–17 in der von Nikolaus in Auftrag gegebenen Übersetzung, die gegen 1454 vollendet war (Cod.Cus. 156), Flavius Blondus (ein Zeitgenosse, der 1463 starb): *Roma instaurata* (1443–46) und *Italia illustrata* (1443–53, beide Cod.Cus. 157), sowie Flavius Josephus: *Antiquitates judaicae* in Auszügen (Cod.Cus. 37).

Wenngleich die Aktualität des cusanischen Geschichtswissens kritisiert wurde[209], lassen sich bei ihm vier Aspekte eines neuartigen Geschichts-

---

schichtsverständnis „von den Idealen des gerade aufbrechenden Humanismus und der Renaissance geprägt." (LÜCKING-MICHEL: Konkordanz und Konsens 41) „Aber nicht nur für die Begrifflichkeit und das Recht gilt diese Betrachtungsweise, Nicolaus von Cues erkennt auch, daß generell alle Zeugnisse der Wahrheit des Glaubens aus dem Seinsverständnis einer Epoche heraus zu verstehen sind, so daß dieselbe Botschaft sich in immer neuen Gestalten zeigt … auch die jeweilige Verfassung und die Institutionen der Kirche sind Produkte geschichtlicher Entwicklung." (ebd. 44)

[207] DCC I,3 n.14 Z. 9–15, p. 38–39.

[208] HEINZ-MOHR/ECKERT 128.

[209] Kritisch beurteilt Baum aus historischer Sicht die Qualität des ethnologischen und religionskundlichen Wissens des Cusanus: „Seine Kenntnisse etwa von Indien oder Äthiopien waren durchaus traditionell und zu ihrer Zeit nicht mehr auf dem neuesten Stand. In der ‚Concordantia catholica' lässt er die Gebiete außerhalb des Reiches in den n. 343–347 Revue passieren. Er beruft sich dabei auf die Kosmographie des Ptolemaios. Bei der Aufzählung der Länder verwendet er vorwiegend traditionelle Topoi. Taprobane (Ceylon) war bereits den Römern bekannt. Äthiopien war für ihn das Land der ‚Trogodyten'; darunter verstand man im Mittelalter Höhlenbewohner auf niedriger Kulturstufe, hamitisch-nubische Völker in Südostägypten. Hier lokalisiert er den Priester Johannes, der über 70 Könige herrsche. Auch diese Vorstellung ist um 1433 bereits traditionell. Immerhin zitierte er 1430 den äthiopischen Aus-

bewußtseins aufweisen: ein historisch-antiquarisches Interesse, eine Verwertung der Geschichte für seine praktischen Ziele, die historisch-kritische Betrachtungsweise und bemerkenswerte Ansätze zu einem grundsätzlich geschichtlichen Verständnis[210]. Daraus folgt eine Relativierung von allem historisch Gewachsenen, sich weiter Entwickelnden und weiter zu Entwikkelnden.

Der Wandel des Geschichtsverständnisses scheint mir ein zentraler Aspekt zu sein, der in den bisherigen Interpretationen zum Werk des Nikolaus weitgehend übersehen wurde – dabei zeigt sich hierin besonders deutlich die Zeitenwende[211]. Renaissanceforscher (vornehmlich aus dem anglo-amerikanischen Raum), die sich mit der neuen Deutung der Geschichte im 14.–16. Jahrhundert befaßten, nahmen umgekehrt wenig von Cusanus Notiz. Dabei finden sich bei ihm Hinweise auf eine Integration des neuen Paradigmas, was möglicherweise eine sachliche Voraussetzung für sein Projekt einer Neugestaltung der interreligiösen Beziehungen darstellt. Weil jene Indizien eher implizit bleiben, erscheint es umso wichtiger, DPF vor diesem Hintergrund zu betrachten. Denn die Aufbrüche im Geschichtsverständnis mußten eine Wiederholung althergebrachter oder für zeitlos gültig angesehener Interpretations- und Handlungsmuster obsolet machen, insoweit die hermeneutische Leistung des Menschen angesichts historischer Fakten in Blick kam und damit ein größerer Freiraum für das Deuten und Mitgestalten von Geschichte. Durch eine solche Dynamisierung des menschlichen Seins in der Geschichte mußte die Anthropologie überdacht werden und in weiterer Folge die Veranwortung für politisches Handeln größer.

---

druck für Gott (‚esgi abhir'), den er als ‚indisch' bezeichnete. In der ‚Cribatio Alcorani' bezeichnet er Bagdad als das Zentrum des Islam – eine Vorstellung, die seit 1258 überholt war (III,18)." (WILHELM BAUM: NvK und Enea Silvio Piccolomini – eine Humanistenfreundschaft?; in: THURNER (Hg.): Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien; 315–337; zitiert 318) Auch nach BEUMER „waren die ethnographischen und religionskundlichen Kenntnisse des Schreibers äußerst beschränkt" (NvK 172).

[210] Siehe MEUTHEN (Geschichte) mit vielen aufschlußreichen Belegen, die das Urteil von LÜCKING-MICHEL in Frage stellen: Sie vermißt bei Nikolaus noch „eine Reflexion menschlicher Geschichtlichkeit an sich", ausgehend von einem „Niveau der Neuzeit, auf dem sich der Mensch in seinem geschichtlichen Selbstverständnis aufgeht, so daß er sich in seiner Verantwortung für die Hervorbringung der Welt angemessen verstehen kann." (Konkordanz und Konsens 47) Anders KRÄMER, dessen Analyse der frühen Kirchentheorie darin resultiert, „daß der geschichtliche Rückgriff als die Methode des Kuesers ganz besonders herausgestellt werden muß" (Konsens und Rezeption 263; vgl. 259–264).

[211] So auch BUCK (Geschichtsdenken).

Humanistische Geschichtsdeutung:
diachrone Relativierung von Kultur und Religion

„Es ist trotz mancher Stil- und Formwandlungen, trotz der Vielzahl wechselnder Gattungen, weithin das Gemeinsame der mittelalterlichen Historiographie, daß sie in der Geschichte die *ratio temporum* zu erfassen sucht, die von Gott gesetzte Zeitenordnung, und in ihrem Rahmen das Typische … und das Exemplarische, das zeitlos Gültige und Vorbildliche."[212] Ein Paradigma der sechs Zeitalter (entsprechend dem Sechstagewerk der Schöpfung) oder der vier Weltreiche aus dem Buch Daniel will „das Ganze der Geschichte von Anfang bis Ende wie im Überblick erfassen, der nicht allein vom geschichtsverhafteten Menschen her zu gewinnen ist. Darin unterscheidet sich mittelalterliche Geschichtsbetrachtung vom späteren Geschichtsbewußtsein"[213].

Im italienischen Humanismus brach eine Geschichtstheologie, die im Mittelalter geherrscht hatte, zusammen und machte mit einem neuen historisch-hermeneutischen Paradigma einem Bewußtwerden dessen Platz, was kulturelle Differenz, mithin was ein Merkmal von Kultur überhaupt ist. Jene mittelalterliche Geschichtsdeutung war von der Fiktion eines ewigen Rom mit göttlicher Berufung zur Weltherrschaft ausgegangen. Sie verband die christliche Heilsgeschichte mit der vergilischen und überdeckte damit die Brüche zwischen Antike und Mittelalter: das Christentum, konzentriert um den lateinischen Patriarchen in der *Roma aeterna*, als Fortsetzung und Erfüllung der Antike[214].

Wie oben beschrieben, sprach man hingegen seit Petrarca von der *declinatio imperii Romani* (ähnlich Leonardo Bruni, Boccaccio, später Flavio Biondo[215]). Verbunden mit der Interpretation der Geschichte als einem Niedergang war schon bei Petrarca das Bestreben, über einen epochalen Graben hinweg an die antike Kultur anzuknüpfen, wobei – insbesondere im Floren-

---

[212] HERBERT GRUNDMANN: Geschichtsschreibung im Mittelalter, Göttingen (V&R) 1978[3]; 72.

[213] Ebd. 73. Siehe weiters BENOÎT LACROIX: L'Histoire au Moyen-Age, Paris (Vrin) 1971, WERNER KAEGI: Grundformen der Geschichtsschreibung seit dem Mittelalter, Utrecht 1948, WILLIAM J. BRANDT: The Shape of Medieval History, Yale (U.Pr.) 1966.

[214] Man vergleiche Dantes vielseitig, vor allem theologisch argumentierende Verteidigung des universalen Macht- und Jurisdiktionsanspruchs des Imperium Romanum in *Monarchia* II, 3–6. Allerdings wandte er sich ebenso deutlich gegen die päpstlichen Ansprüche auf zeitliche Macht und bestritt eine gültige Kontinuität zwischen beiden.

[215] *Historiarium ab inclinatione Romanorum imperii decades*, Venetiae 1483. Siehe GARIN, Il concetto della storia, bes. 114ff. „Lo scrittore medievale tende ad appiattire veramente tutto il passato in un' unica dimensione" (114). Zwischen Cusanus und Flavio Biondo gibt es ein persönliches Bindeglied: Dessen Sohn Gaspare, den Nikolaus mindestens seit 1461 als Hilfskraft beschäftigte, siehe MEUTHEN: Die letzten Jahre; 101, 219 und 307.

tiner Bürgerhumanismus – die politische Dimension, die Vision einer erneuerten republikanischen Gestaltung des Gemeinwesens (wenn möglich in größeren Einheiten als einzelnen, untereinander meist verfeindeten Kommunen), eine größere Rolle gespielt hatte, als ein zum klassischen Bildungsideal verflachter Begriff von Humanismus sich vorstellte[216].

Durch jene humanistische Verfallsthese wurden die geschichtlichen Differenzen nicht mehr zugunsten der Kontinuitäten minimiert[217]. Von da an entwickelte sich Geschichte als Wissenschaft, von einem integralen Bestandteil der *studia humanitatis* bis zu der Behauptung, sie sei erhaben über alle Wissenschaften[218]. Diese humanistische und säkulare Alternative zur Fiktion einer heilsgeschichtlichen Kontinuität eines *imperium romanum* und die Relativierung der Idee eines *orbis christianus* ermöglichte einen realistischeren Blick auf historische Epochen, Entwicklungen und Dokumente[219]. Der „Momus" des Leon B. Alberti, verfaßt vor 1450, folgert aus einer entmythisierenden Analyse menschlichen Handelns, daß die Geschichte in den Bereich des angenommenen Identischen, der ewigen Ordnung, einbricht[220]. In dieser neuen Sicht konnten politische und kirchliche Institutionen als kulturell variabel kritisiert werden, konnte Geschichte zu einem relativen und kontingenten Werk des Menschen werden – in einer Weise, welche als „demystification of politics" (Ernst Kantorowicz) bezeichnet wurde[221].

---

[216] FLASCH zu Petrarca: „Sein politisches Rom-Projekt, seine Begeisterung für Italia, sein antikisierendes Stilideal und vor allem seine Wiederaufnahme der Ethik Ciceros und Senecas, die er mit Motiven des jungen Augustin, dessen Gnadenlehre geschickt umgehend, zu verbinden wußte, schufen ein Distanzbewußtsein gegenüber bisherigen Lebensformen, insbesondere zur scholastischen Kultur, das dem geschichtlichen Interesse zugute kam." (Philosophie hat Geschichte 240)

[217] BECKER bemerkt einen „sense of distance from the recent past … feeling of disjunction from the historical universals of the late Middle ages" (Essay 301). Das bewirkte „a novel mode of historical consciousness" (Essay 303).

[218] Vgl. DONALD KELLEY: The Theory of History. In: SCHMITT/SKINNER/KESSLER/KRAYE (Hg.): The Cambridge History of Renaissance Philosophy Kap. 21; zum Unterschied von mittelalterlichem und modernem Geschichtsdenken siehe 747. GILMORE beschreibt den Weg von einer fast naiven Annahme, daß die Geschichte unmittelbare Hilfe bei der Gestaltung der Gegenwart sei (vor allem bei Petrarca), bis zu einer Trennung von „akademischer" Geschichtsforschung und praktischer, systematischer Handlungsanleitung bei Bodin.

[219] Ein Beispiel dafür, daß Nikolaus Cusanus das neue historische Bewußtsein teilt, ist die Aufdeckung, daß die „Konstantinische Schenkung" gefälscht ist, welche ihm zusammen mit Lorenzo VALLA (1407–1457) zugeschrieben wird. Dieser hatte nach Flasch „seine Gegenwart gezwungen, sich philologisch-kritisch ihrem geschichtlichen Herkommen zu konfrontieren." (FLASCH: Philosophie hat Geschichte 241)

[220] Vgl. GRASSI (Einführung) unter dem Titel „Entmythisierung der Geschichte" 130–144.

[221] Vgl. BUCK (Geschichtsbewußtsein) und BARON (Erwachen). „The most immediate achievement of the Renaissance seems to have been the discovery of human culture and its variability, as well as the deepening of individual and collective self-consciousness. This was manifested above all in a historical consciousness … Inseparable from this awareness of the

Das christliche historiographische Paradigma, das die Gegenwart als Endzeit sah und – trotz theologischer Einsprüche zumal vonseiten Augustins – doch immer wieder meinte, das Ende berechnen zu können, blieb letztlich bis weit in die Neuzeit hinein wirksam. Jedoch bewirkte der humanistische Einfluß, daß das Ende immer weiter hinausgeschoben wurde – Cusanus erwartete es für den Anfang des 18. Jahrhunderts. So wurde für die Geschichte Spielraum geschaffen, und das mittelalterliche Schema der Zeitenordnung verblaßte allmählich.

J. G. A. Pocock skizziert den grundsätzlichen Unterschied zwischen der mittelalterlichen epistemischen und axiologischen Bevorzugung des Universalen, Unveränderlichen und Zeitlosen und der in der Renaissance beginnenden Würdigung des Besonderen, des Lokalen und Veränderlichen[222]. Obwohl diese Kontrastierung recht grob ist und im Detail durch Differenzierung verbessert werden müßte, ist bemerkenswert, daß Pocock die Neuerung des Weltbildes (denn um nichts weniger handelt es sich bei der Frage nach der Bedeutung aller Veränderung, des Seins in der Zeit, des Schicksals und seiner Macht oder Gestaltbarkeit) von der Politik ausgehen sieht. Politisches Denken ist für ihn eine wichtige Form des geschichtlichen Bewußtseins, schließlich müssen menschliche Gemeinschaften eine Idee ihrer Existenz in der Zeit entwickeln, die zu einem stabilen Selbstverständnis wesentlich dazugehört.

Am Ende der mittelalterlichen Periode finden wir „a culture with a very strong bias towards believing that only the universal, the unchanging and consequently the timeless, was truly rational. This raised in an acute form the problem … of the intelligibility of the particular, the local, the transitory – and consequently of time“[223]. Die mittelalterliche Theorie kannte zwei Arten, mit Kontingentem umzugehen: die Subsumierung einzelner Ereignisse unter allgemeine Gesetze, oder die Erfahrung, d.h. eine methodisch relativ ungeordnete Weise, frühere Handlungsweisen und deren hilfreiche (oder schädliche) Folgen mit einer gegenwärtigen Frage in Vergleich zu bringen. Entsprechend war es ein wichtiges Kriterium, wie lange eine Tradition in Geltung war – je bewährter, desto maßgeblicher, zunächst ohne Rücksicht auf die konkreten Gründe dafür und dagegen. Der geschichtliche und schicksalshafte Wandel selbst mußte für dieses Denken irrational bleiben –

---

differences of linguistic cultures was the Renaissance consciousness of historical difference in institutions …“ (TRINKAUS: Renaissance Ideas; in: Transformations; 674)

[222] Civic Humanism and Its Role in Anglo-American Thought; in: POCOCK: Politics 80ff.

[223] POCOCK (Politics) 81. HABERMAS sieht die Unaussprechlichkeit des Besonderen als ein Kernproblem der klassischen Metaphysik, das in der skotistischen *haecceitas* und im Nominalismus radikale Formulierungen erfuhr, siehe Nachmetaphysisches Denken 156ff.

religiös erklärbar durch die *providentia*, einzuordnen in eschatologische und apokalyptische Paradigmen des Geschichtsverlaufs im Ganzen[224], oder ohne Glauben durch eine willkürliche *fortuna*[225]. Eine säkular vernünftige Erklärung partikularer geschichtlicher Ereignisse und gar deren zielgerichtete Beeinflussung durch politische Gestaltung sind in diesem Welt-, Zeit und Geschichtsbild schwer möglich.

Der Bürgerhumanismus konnte diese Sicht überwinden, wobei außer dem zyklischen Verfassungsmodell des Polybius die aristotelische Politik Geburtshilfe leistete[226] mit ihrer Grundidee, daß die Selbstverwirklichung des Einzelnen nur durch Partizipation als Bürger an einer autarken Polis-Gemeinschaft gelingen kann, welche freilich lokal (von einer überschaubaren, mittleren Größe), endlich, zeitlich und partikular ist, wie aus der mittelalterlich-christlichen Sicht, die primär das ewige Heil, die Universalität der erlösenden Wahrheit und die Einheit der Menschheit im Auge hatte, deutlicher wurde. Überleben konnte eine humanistisch konzipierte Republik nur durch die Bürgertugend, welche eine Unterordnung aller Partikularinteressen unter das Gemeinwohl erforderte. Demzufolge durfte kein Stand, keine Gruppe und kein Einzelner so mächtig werden, um das Gemeinwohl im eigenen Sinn zu definieren. Durch gute Politik in überschaubaren Einheiten mittlerer Größe nach dem Idealmodell der Polis[227] sollte der geschichtliche Wandel teilweise gestaltbar werden, indem den Gefahren von Machtmißbrauch, Korruption, sozialen Spannungen, Desintegration usw. nun mehr entgegengesetzt werden konnte durch richtige Institutionalisierungen[228].

Eine stabile Polis sollte der Verfallsgefahr in jeder Veränderung entgehen und den Individuen Sicherheit bieten. Deren Chancen auf persönliche Verwirklichung sind indes konstitutiver Teil des Gemeinwohls. Individuelle Besonderheiten gerieten auf eine neue Weise in den Blick als ein Ausgangspunkt politischen Denkens, in Abgrenzung zur moralisch negativen Partikularität als der Weigerung, seine Partikularinteressen einzuordnen. Zum

---

[224] „But the language of apocalyptic was thus widely employed because only a dramatised providence seemed capable of explaining secular and particular happenings when their particularity was so marked as to assume the character of sudden change." (POCOCK: Politics 84)

[225] „Fortune was the atheist's version of providence, a medieval expression of the sense of the absurd." (ebd. 85)

[226] Offen bliebt hier die Frage, ob nicht (und warum eventuell nicht) die Rezeption der aristotelischen *Politik* seit dem Hochmittelalter ähnliche Effekte hatte – deren Beantwortung Thomas von Aquin, und jedenfalls Marsilius von Padua einbeziehen müßte.

[227] Allerdings wurde auch noch und wieder eine universale kaiserliche Ordnung verteidigt, so in *De ortu et auctoritate imperii Romani* des E. S. PICCOLOMINI (1446).

[228] SIGMUND weist vor allem anhand von DCC nach, daß „in Cusanus' Gedankengut bemerkenswerte Vorwegnahmen moderner Verfassungsinstitutionen vorhanden sind" (Verfassungsdenken 244).

zweiten ist eine mittlere Organisationsebene zwischen der übergreifenden Einheit des Ganzen und den Individuen in den Vordergrund getreten, eine geschichtlich gewachsene und kulturell besondere, örtlich und zeitlich begrenzte Gemeinschaft, welche die Möglichkeiten partizipativer Integration und damit eines (sozial) friedlichen Gedeihens erhöhte[229]. Die von Pocock stark gemachte Bewußtwerdung politischer Gestaltungsverantwortung zur Kontingenzbewältigung muß nun keineswegs eine religiöse Interpretation ausschließen – höchstens eine bestimmte Art davon, während die cusanische Deutung religiöser Existenz als Ebenbild Gottes, mit Freiheit und Kreativität begabt und zur Schaffung von Einheit auf jeder Ebene berufen, jene Gestaltungsverantwortung vielmehr fördert.

Rainer Forst bemerkt im Kontext der Toleranzkonzeptionen im Humanismus: „Zunehmend setzte sich ein neues Bewusstsein historischer und politischer Plastizität durch“ (Toleranz 129). Allerdings ist das m.E. schon bei Nikolaus stärker nachzuweisen, als Forst zugesteht, und nicht erst bei Ficino und Pico deutlich ausgeprägt – besonders, wenn man sich nicht auf DPF und die CA beschränkt. Rückblickend auf die ganze Geschichte des Toleranzdenkens, und insbesondere im Hinblick auf die Paradoxie der Wahrheitsrelativierung, folgert Forst, es müsse „eine Form der Selbstrelativierung ohne Relativismus … eine begrenzte Relativierung“ gefunden werden (Toleranz 531). Genau dies entwickelt Cusanus.

Diese Überlegungen im Anschluß an Baron, Pocock u.a. zeigen, wie das Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem, von Partikularität und Universalität, im 15. Jahrhundert zu einem Problem geworden war, vor dessen Hintergrund die cusanische Suche nach einer intellektuell wie auch moralisch verantwortbaren Lösung zu sehen ist.

Auch die Religion entfaltet sich schließlich geschichtlich. Ich nenne die Folge dieser Wandlung des geschichtshermeneutischen Paradigmas eine diachrone kulturelle Relativierung: Im Rückblick zeigte sich die Relativität, Zeitbezogenheit und Wandelbarkeit aller Kultur, wobei die Religion oft eher implizit enthalten ist.

Cusanus wurde aufmerksam auf die Verschränkung von Geschichte, Religion und Kultur, theologisch formuliert: auf die Inkulturiertheit jedes Glau-

[229] Diese mittlere Ebene wurde im Laufe der Moderne der Nationalstaat, dessen politisch-ethische Validität und Funktionalität im Zeitalter der Globalisierung wieder in Frage steht. Wichtig ist jedoch das Prinzip, welches später in der katholischen Soziallehre als *Subsidiarität* Karriere machte. NEDERMAN betont den realistischen Blick des Nikolaus für die Notwendigkeit der Mesoebene: „It is not so much ‚optimism‘ as accomodation to thoroughly ingrained forms of group identity that lies behind his call for ‚one religion in a variety of rites‘. The medieval ideal of the *Respublica Christiana* is at least tacitly shown to be unworkable in its traditional formulation.“ (Natio 69)

bens, und zwar grundsätzlich, trotz relativ geringer Kenntnisse außerchristlicher Kulturen (Ramón Llull kannte immerhin die islamische Welt aus eigener Erfahrung). Interessiert war Nikolaus, wie seine Bibliothek zeigt, z.B. glossierte er 1446 Marco Polo[230]. Schon DCC III,6 zählt Gegenden der Welt auf, welche die Weite des cusanischen Horizontes zeigen: Nordeuropa, Asien, Afrika, das unermeßliche Indien mit 9000 Städten, Äthiopien mit 70 Königen usw.[231]. Dem Cusaner wurde bewußt, daß das dichtbevölkerte Europa *non est quarta pars Asiae nec medietas Africae* (n. 346 Z. 2f.). Dabei interessierten ihn die religiösen Vorstellungen am meisten. Bereits seine erste Predigt sammelte die Gottesnamen der alten Griechen, deren Vielfalt er systematisierte, der Lateiner, Tartaren, Deutschen, Slawen, Muslime und Chaldäer[232]. Nikolaus schloß sich weder der humanistischen Minimierung religiöser Differenzen zugunsten kultureller Feindbilder an, die Bisaha feststellt (ohne Cusanus zu nennen), noch der häufigen Identifizierung der Türken mit den Skythen als dem Urbild der Barbaren. Für ihn schien kulturelle Einheit nicht so nötig zu sein, da die religiösen Differenzen im Prinzip überwindbar sind.

Nikolaus erkannte die Freiheit geschichtlicher Gestaltung einer Religion in der Kirchengeschichte. Der konziliaristische Autor von DCC mit seiner humanistisch genauen Analyse alter Konzilsakten, die ihm auch einen Niedergang der Kirchenstruktur zum Papismus offenbarten[233], der Mitentdecker

---

[230] *De condicionibus et consuetudinibus orientalium regionum* im cusanischen Codex British Library MS Add. 19952; vgl. BIECHLER (Three manuscripts 99), der über 130 Marginalien feststellte, und *Acta Cusana* I 2 Nr. 150 p. 505. Allerdings zeigt sich Nikolaus in manchen Werken rein doktrinär, wenig kulturell interessiert, wie HOPKINS von der CA feststellt: „The Koran itself was viewed by Nicholas not as a cultural expression of the human spirit but rather as a book of doctrines" (Pia interpretatio 272).

[231] h XIV/3 n. 343–346, p. 355–358. BIECHLER bezeichnet Cusanus als empfindsamen Denker mit kosmopolitischem Bewußtsein (Language 79). „Cusanus' age was the first since classical times to be confronted so dramatically with the reality of cultural and historical diversity and it was thus challenged not only to account for that diversity but also to respond to it in some constructive way. DCC is a remarkable early expression of Nicholas' awareness of historical and cultural differences" (ebda. 81).

[232] *Habent itidem Graeci unius Dei diversa nomina, puta ‚ischyros' iuxta potentiam, ‚kyrios' iuxta dominationem, et proprie vocatur ‚theos'. Ita et latine a ‚theos' ‚deus' derivatur, et tartarice ‚birtenger', id est ‚unus deus', et alamanice ‚ein got', id est ‚eine gut'. Ita in lingua Slavorum ‚boeg' et in Turkia et Sarracenia ‚olla uhacber', id est ‚iustus deus magnus', et in caldaea et indica ‚esgi abhir', id est ‚creator universi' appellatur.* (s. I: h XVI,1 n. 5 Z. 1–10) Ausgehend von dieser und der CCXIII. Predigt behandelt EULER ganz kurz das „Bewußtsein des Cusanus für die Verschiedenheit der Religionen" (Unitas 170f.). Vgl. zu den römischen Gottesnamen DDI I,25!

[233] Vor allem in DCC II. „Es bedeutet Abstandsbewußtsein von der mittelalterlichen Entwicklung in Kirche und Reich, aber immer noch bezogen auf die mittelalterlichen Instanzen von Papst und Kaiser. Die kirchlichen Mißstände und der Verfall des Reiches führen zu einer Befremdung gegenüber dem status quo. Dadurch ist ein neuer Blick in die Vergangenheit

des gefälschten Charakters der sog. Konstantinischen Schenkung, der Verfasser der Hussitenbriefe, wo die kontingente, freie Ausgestaltung biblischer Vorgaben durch die Kirche gesehen wird (freilich in einem für die Hussiten unangenehmen Sinn)[234] – dieser Mann konnte die faktische Ausformulierung religiöser Erkenntnis und Praxis nicht mehr als a priori identisch mit dem göttlichen Willen ansehen. Wenn es erlaubt ist, einen Bogen von diesen frühen Werken zum Globusspiel zu schlagen, so könnte man formulieren, daß nun die Geschichte als Spielfeld eröffnet ist, auf dem auch verschiedene Religionen als Mitspieler auftreten in ihren sukzessiven Versuchen, dem Zentrum von allem entwerfend möglichst nahe zu kommen. Nicht in DPF, aber in anderen Werken deutet Cusanus einen Begriff von Religion als Entwurf an. So stellt er im *Comp.* 2 und 6 oder in s. CCXVI die Religionen in eine Reihe mit der Erfindung von Künsten und Ethiken[235]. Auf das kreative Moment in der geschichtlichen Ausgestaltung auch von Religion werden wir zurückkommen.

Es zeigt sich eine Relativierung, deren Bedeutung für den interreligiösen Dialog fundamental erscheint. Dies wird hier nicht zum ersten Mal erkannt, aber sie wurde m.E. noch nicht richtig eingeordnet und verstanden. 1891 etwa warf M. Glossner Nikolaus „Relativierung der christlichen Wahrheit" vor[236], wogegen Jaspers richtigstellte: „Sein Relativismus löst nicht auf, sondern bejaht." (Nikolaus Cusanus 235) Der Charakter und die Rechtfertigung eines spezifisch cusanischen Relativismus kann erst im Zusammenhang mit seiner konjektural-perspektivischen Erkenntnistheorie und Metaphysik diskutiert werden. Die Feststellung, daß es einen solchen gibt, bezieht sich indes selten auf die geschichtliche Dimension, sondern auf das augenfälligere Bewußtsein synchroner Relativität, welches DPF zeigt. Dort differenziert Nikolaus die Religionsgemeinschaften sowohl extern als auch intern: Die Zusammenstellung der Teilnehmerliste des Weisenrates nimmt verschiedene Glaubensrichtungen („Konfessionen"), die sich innerhalb großer Religionen geschichtlich entwickelt haben, wahr: innerislamisch deutet sich der Unterschied von Sunniten und Schiiten an (*Arabs – Persa – Turkus*), innerchristliche Denominationen wie Hussiten, Nestorianer, Orthodoxe und Monophysiten lassen sich in den Figuren des *Bohemus, Chaldaeus, Graecus, Armenus* wiedererkennen. Freilich werden hier Völker und nicht

---

entstanden, denn es fragt sich, wo und warum der Niedergang begonnen hat." (FLASCH: Nikolaus von Kues 88)

[234] Vgl. FLASCH, Nikolaus von Kues 73–88. HEINEMANN attestiert Nikolaus in diesem Zusammenhang „das tolerante Bewußtsein von der geschichtlichen Relativität ritueller Gewohnheiten" (Einheit 13).

[235] *Comp.* in h XI/3; s. CCXVI in h XIX n. 13 Z. 1–21.

[236] Nikolaus von Cusa und Marius Nizolius, Münster 1891.

dogmatisch voneinander abgegrenzte Glaubensgruppen vertreten, so wie auch der *Indus* nur vage mit hinduistischem Polytheismus in Verbindung gebracht wird[237]. Denn es sollen ja Weise zusammenkommen, oder Religionsphilosophen aus verschiedenen religiösen Kulturen. Damit wird jedoch die kulturelle Relativität von Religion anerkannt. Die Wahl nationaler Bezeichnungen kann darauf hindeuten, daß sich Nikolaus der kulturellen Einbettung jeder Glaubensrichtung bewußt ist. Impliziert das die Erkenntnis, daß man es immer schon mit historisch gewachsenen zivilisatorischen Gebilden zu tun hat und nie mit abstrakten religiösen Ideen? In diese Richtung weist auch die Beobachtung von Doris Gebel, „die Begriffe ‚secta' und ‚natio' überlagern sich so, daß ‚secta' die ‚natio' unter religiösem Aspekt kennzeichnet."[238] Außerdem bemüht sich Cusanus offenbar, im himmlischen Konzil möglichst viele Kulturen vertreten zu lassen[239]. Eine binnenchristliche Differenzierung hatte Lullus etwa nur im *Liber de quinque sapientibus* vorgenommen. Jedenfalls ist festzustellen: Verglichen mit den Religionsdialogen von Abaelard und Raimundus gewinnen die Gesprächspartner an Profil und kultureller Diversität. Das bedeutet: Es diskutieren nicht nur divergierende Ideen und Dogmen, sondern es geht um geschichtliche Gebilde, die wir heute als „Religionen" beschreiben[240].

Auch P. R. Blum erkennt in der Herleitung religiöser Pluralität, die DPF 1 n. 4 bietet, ein Bewußtsein der Kulturalität jeder geschichtlichen Religion

---

[237] Zur Zusammenstellung der Weisenliste aus den Quellen vgl. MFCG 16; 108 und 165 und BEUMER (NvK 172–175, 178–180). Meine Betonung der soziokulturellen Interpretation wird von NEDERMAN gestützt, der beobachtet: „The fact that these characters are designated primarily by national or sociocultural identities distinguishes DPF from other medieval and early modern interreligious dialogues, where the participants generally are named according to or are directly associated with their specific doctrinal viewpoints." (Natio 62) Cusanus habe das Verdienst, von den im spätmittelalterlichen Denken akzeptierten „nationalen" Unterschieden eine Brücke zur religiösen Pluralität zu bauen (Worlds 87).

[238] NvK und E.S. Piccolomini 151. Diese wachsende Wahrnehmung der kulturellen Dimension des Religiösen beachtet Jaspers nicht; er meint: „Cusanus ging von der irrtümlichen Voraussetzung aus, es handle sich mit den Türken um einen Glaubenskrieg, der bei Einigung im Religiösen aufhören würde." (Nikolaus Cusanus 179) Das ist im Vergleich mit der Konfliktanalyse, die ich aus DPF erhoben habe, viel zu wenig differenziert – ähnlich wie die kulturell-politische Islamdeutung, die Jaspers im folgenden Satz empfiehlt: „Er sah nicht, daß der Islam eine Kriegerreligion ist, die primär die Welt beherrschen, erst sekundär missionieren will." (ebd.)

[239] „In terms of geographical scope the ‚ecumenical dialogue' of the DPF set a new record of inclusiveness." (BIECHLER / BOND XXX)

[240] Grundsätzlich ist *religio* im klassischen Sinn als eine Tugend von ihrer Ausprägung, einer bestimmten Form, Tradition (unser eher soziologischer Begriff von Religion) zu unterscheiden. Inwieweit der moderne Begriff früher schon (meist unter anderem Namen) gegeben war untersucht FEIL. Gegen seine unten (Kap. 5.3.) weiter zu diskutierende Folgerung, daß Cusanus noch keinen neuzeitlichen Religionsbegriff entfaltete, behaupte ich hier einen schon stärker modern geprägten Begriff von *religio* – und das als einen Erkenntnisfortschritt.

und bezeichnet es als „schon ein erstes wesentliches Ergebnis dieser Schrift: die Vielzahl der Kulte ergibt sich aus der Vielzahl der Kulturen.“[241]

Eine Frage, die gestellt, aber kaum beantwortet werden kann, ist die nach dem Verhältnis beider Relativierungserfahrungen bei Nikolaus: der durch die humanistische Geschichtsinterpretation ermöglichten diachronen kulturellen Relativierung und der gerade durch den Schock von 1453 bewirkten synchronen Relativierung. Vermutlich bestärkten sich beide Infragestellungen der gewohnten Lebenswelt, des hergebrachten Glaubens und Weltbilds gegenseitig[242]. Letztere kann noch stärker aus den Werken des Cusaners erhoben werden.

Erfahrungen des Fremden: Synchrone Relativierung

Nicht nur diachron, durch ein neues geschichtliches Verstehen, sondern auch synchron fand eine Relativierung der gewohnten christlich-abendländischen Zivilisation statt: Erstens durch binnenchristliche Pluralisierungen, im persönlichen Einsatzbereich des Nikolaus vor allem die Hussitenfrage und der Schmerz des morgenländischen Schismas, zweitens durch die im humanistischen Paradigma veränderte Wahrnehmung und Anerkennung des Fremden, das durch Händler, Reisende und Berichte vermehrt ins Bewußtsein drängte und nicht mehr so leicht als theoretisch irrelevant abgetan werden konnte[243].

Das dritte und für Cusanus entscheidende Moment synchroner Relativierung geschah durch die Erfahrung eines „clash of civilizations“, als die Truppen Mehmets II. Konstantinopel stürmten. Als die türkischen Eroberer in Europa standen, war neu gegenüber dem Zeitalter der Kreuzzüge, daß die Auseinandersetzung mit dem Islam nicht mehr am Rande der christlichen Welt stattfand, sondern das Abendland sich nach dem Untergang des christlichen Ostens direkt bedroht fühlte, wie im vorigen Kapitel ausgeführt. Angst kam auf, daß sich die Machtverhältnisse umkehren könnten, daß das

---

[241] BLUM: Salva fide et pace 529.

[242] Die Entwicklung von Soziologie und Anthropologie im 20. Jahrhundert legt den Schluß auf einen stärkeren Einfluß synchroner Fremderfahrungen nahe: „Other cultures raise, more pointedly than do other periods, the question of how we are to understand the beliefs and actions of other men.“ So urteilt BRYAN R. WILSON; in: ders. (Hg.): Rationality, Oxford (Blackwell) 1974; IX.

[243] So auch SCHROEDTER: „Man lernte, die Verhältnisse in anderen Ländern und Kulturen nicht mehr wie noch im späten Mittelalter als ‚Exotismen‘ zu bestaunen, sondern als Herausforderung zu empfinden. Von hier aus erhielt die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes und der Bedeutung der Vielheit von Kulturen, Religionen und Rechtsordnungen Interesse und Dringlichkeit auch für die Philosophie.“ (NvK 78)

christliche Europa marginalisiert werden könnte[244]. Die Eroberung des „neuen Rom“ und Hauptes der Ostkirche hatte eine Symbolkraft, die ungleich stärker wirkte als Reiseberichte aus den Weiten Asiens und Chinas. Nun war nicht nur das antike erste Rom als geschichtlich vergangen erkannt, sondern auch die Vergänglichkeit Ost-Roms erfahren. Andersheit scheint erst als Bedrohung ganz wahr und ernst genommen zu werden.

Cusanus hingegen sah die faktische religiös-kulturelle Pluralität, welche sich im 15. Jahrhundert verstärkt ins Bewußtsein drängte, nicht nur als militärische, sondern als moralische, religiöse und theoretische Herausforderung. Seine Transformation der neuplatonischen Tradition ermöglichte ihm, die Vielfalt nicht einfach als Abfall von der Einheit oder der einen Wahrheit, sondern auch positiv zu deuten: als Entfaltung des Reichtums, der im schöpferischen Einen eingefaltet ist. Des Nikolaus Antwort auf die Situation von 1453 ist zunächst, vor aller inhaltlichen Betrachtung, ein Dokument eines neuen Bewußtseins und der Anerkenntnis der Notwendigkeit, sich explizit in ein neues Verhältnis zu setzen zu der fremden und bedrohlichen Kultur. Zugleich kann darin der Ausdruck eines Respekts vor der Würde des Individuums in seiner epistemologischen Perspektivität und kulturellen Besonderheit gesehen werden.

Der Individualitäts-Aspekt wurde von einer modernisierenden Cusanusinterpretation seit Cassirer betont oder, wie inzwischen weithin konsentiert wird, überbetont. Der zweite, soziokulturelle Aspekt ist indes kaum gesehen worden. C. J. Nederman macht jedoch in einer Untersuchung von DPF die von Nikolaus mit *natio* bezeichnete Ebene von Gruppenidentitäten stark[245], deren faktische und normative Bedeutung er – implizit gegen die oft dem Mittelalter pauschal zugesprochene Tendenz zu einem monolitischen Universalismus in religiöser wie politischer Hinsicht gerichtet – auf die cusanischen Prinzipien der Geschichtlichkeit und der Ungleichheit begründet. Letzteres bezieht sich auf die in meiner Deutung der Konfliktanalyse von DPF hervorgehobenen sozialkritischen Andeutungen; ersteres auf die cusanische Anerkennung geschichtlich-kultureller menschlicher Lebensgestaltung. „Although Nicholas consistently maintains that there is only a single ultimate truth in central religious doctrines, he is aware that understandings of that truth are bound to change and diverge due to the fragility of human intelligence and the particular patterns of cultural practice.“[246]

---

[244] DIETER MERTENS nennt dies das *angulus*-Syndrom: Europäischer Friede und Türkenkrieg im Spätmittelalter; in: HEINZ DUCHHART (Hg.): Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und früher Neuzeit, Köln-Wien 1991; 52f.

[245] „Nicholas' appeal to nationality in a political and cultural sense“ (NEDERMAN: Natio 63).

[246] Ebd. 63.

Eine Möglichkeit, den irenischen Konkordanzoptimismus von DPF zu interpretieren, wäre, daß die frühere Gegenüberstellung von Eigenem und Fremdem, die aufgrund geringerer geschichtlicher und fremdkultureller Kenntnisse klarer gewesen war, im Quattrocento verflüssigt wurde. Das hätte es ermöglicht, Gemeinsames zu entdecken. Doch das überzeugt wenig, denn der Versuch des Cusaners, einen inhaltlichen interreligiösen Konsens zu finden, widersprach den herrschenden Feindbildern und seine religionswissenschaftlichen Kenntnisse des Anderen waren relativ gering. Die Gegenüberstellung der westlich-christlichen und der islamischen Kultur wurde durch die Kunde vom „barbarischen" Verhalten der türkischen Eroberer eher verschärft. Was als Bedrohung wahrgenommen wurde, forderte eine Reaktion heraus, und die konnte in der Versteifung auf religiös-kulturelle Vorurteile und Konstruktionen des Fremden bestehen oder – im Fall des Nikolaus – im Bemühen, trotz des Bewußtwerdens der Differenzen Gemeinsames in der Verschiedenheit auszumachen und so der Identität wie auch der Differenz gerechter zu werden. Das war anthropologisch oder theologisch möglich – oder, wie wir sehen werden, von mehreren Ansatzpunkten aus.

Die kulturelle Vielfalt geschichtlich gewachsener Glaubensgemeinschaften kommt in DPF außer in der oben angesprochenen Differenzierung der Gesprächspartner nach *nationes* durch drei weitere Indizien zum Ausdruck:

Die Überbringer der Klagen der von Gewalt gepeinigten Völker sind offenbar so etwas wie die „Engel der Nationen", wobei das Interessante ist, daß der König des Universums sie *ab initio super singulas mundi provincias et sectas* eingesetzt habe[247]. Aus dieser religiösen Deutung folgt die damals nicht selbstverständliche Ansicht, daß Gott für alle Regionen und Religionen gleichermaßen sorgt[248]. Was dort entwickelt wurde, kann also nicht einfach vom Teufel stammen. Nikolaus spricht in DPF 3 n. 9 auch allen Sprachgemeinschaften Engel zu (die Sprachen prägen ja die religiösen Auf-

[247] GEBEL bringt das in Zusammenhang mit der Klimatheorie ptolemäischen Ursprungs (NvK und E.S. Piccolomini 162–167). Sie verzeichnet die Neigung des Nikolaus, auch hier die Einheit in der Vielfalt zu suchen: „Durch die Engel wird einerseits die Einheit der Menschheit vermittelt, andererseits aber auch die Verschiedenheit der Völker akzentuiert." (ebd. 168)

[248] Vgl. I Cor. 4,7 und h VII, *Adnot.* 3 und 4; dort p. 67 viele Belege für die biblisch begründete und in der Patristik nachweisbare Vorstellung von Engeln der Nationen, nicht nur im christlichen, sondern auch im jüdischen und neuplatonischen Bereich. Für die Idee, daß die diversen Religionsgemeinschaften eigene Engel bekommen hätten, gibt es signifikant weniger Belege; Nikolaus dürfte in arabisch-astrologischen Werken davon gelesen haben. Wie bereitwillig er sie aufgriff, bezeugt seine schöpfungstheologisch begründete universalreligiöse Sicht.

fassungen)[249]. Daraus läßt sich schließen, wie selbstverständlich er Religionen, Sprachen, regionale Besonderheiten und Identitäten als phänomenal zusammengehörig sieht.

Das sich wandelnde Bewußtsein zeigt sich zweitens begrifflich in der Unterscheidung von *religio* und *ritus* oder auch *cultus*. Zwar ist die cusanische Terminologie nicht konsequent durchgehalten[250], aber das erscheint selbst als sachlich begründbar: weil es sich um interne Differenzierungen eines Gesamtphänomens handelt. Auf jeden Fall sehen viele Autoren in seinem Ritenbegriff stark das kulturelle Element, die Formen des Religiösen[251]. Die Differenz thematisiert Cusanus schon in der Auseinandersetzung mit den Hussiten 1433–34: *In eadem quidem ecclesia remanente unitate: varium posse ritum esse sine periculo nemo dubitat*[252].

Schließlich referiert DPF Außenansichten des christlichen Abendlandes. Der *Persa*[253] unterbricht in DPF 11 n. 30 mit der Frage, wie denn Gott Nicht-Gott, der Schöpfer Geschöpf werden könne. Bemerkenswert ist sein Hinweis darauf, daß ja nur wenige Europäer dies glauben würden – hier versucht Nikolaus einen Blick von außen auf das Christentum. Aus einer dezentrierten Sicht scheint Europa an den Rand der Welt zu rücken: *Quomodo Deus, qui est immutabilis, fieri posset non Deus sed homo, creator creatura? Negamus enim hoc paene omnes, paucis in Europa demptis.* (h VII p. 31 Z. 11–13)

Die Ritenpluralität wird auch in 16 n. 54 drastisch vor Augen gestellt: Die Tartaren lachen über die Beschneidung bei „manchen Christen“[254], allen

---

[249] Vgl. DC II,13: h III n. 139 Z.1–5: *praesidentiales spirituales administrationes, quas speciebus, nationibus, linguis, congregationibus, regnis ecclesiisque quasi a summo maximo universorum imperatore legati sollerter impendunt ...*

[250] Vgl. EULER (Unitas) 224/290 und HEINEMANN (Einheit) 76f.

[251] Vor allem GRUSS (Friede 179), HAUBST (MFCG 16; 78); nach BILANIUK ist „eine religiös und kulturell geschlossene Kultusgemeinde gemeint … aus einer oder mehreren ethnischen Gruppen“ (MFCG 16; 109; vgl. 210). Siehe Näheres in Kap. 5.3. unter „Die rituelle Dimension“.

[252] Ep. II *De usu communionis ad Bohemos*: Pariser Ausgabe 1514 (p) II 6^{v}; vgl.: *Diversus ritus in concordanti unione ecclesiae catholicae aequaliter laudatur* (Ep. III: p II 10^{v}) und: *diversis temporis alius et alius ritus sacrificiorum et etiam sacramentorum stante veritate invenitur* (Ep. III: p II 7^{r}). Der Böhme MARTIN LUPÁČ hielt Cusanus noch 1452 entgegen, daß die *unitas ecclesie* keine *conformitas rituum* erfordere, siehe HALLAUER: Das Glaubensgespräch mit den Hussiten; in: MFCG 9; 71: War DPF eine kirchenpolitisch weniger brisante Zustimmung zu LUPÁČ?

[253] Man könnte vermuten, daß hiermit ein Vertreter des schiitischen Islam zu Wort kommt, womit Nikolaus signalisieren würde, daß er sich dessen innerer Differenzierungen bewußt ist, aber nichts in seinen Reden deutet auf spezifisch schiitische Lehren hin. Das Thema der Gottessohnschaft Jesu paßt besser auf die dogmatische Auseinandersetzung mit den Nestorianern, so auch HAUBST (MFCG 16; 167).

[254] Gemeint sind Nestorianer und Jakobiten.

Arabern und Juden; über eine Brandmalzeichnung (die von den Jakobiten überliefert ist), über die Taufe. Zudem seien die Eheformen (einschließlich der Polygamie) und die Opferriten so verschieden, daß es nicht aufgezählt werden kann[255] – darunter besonders abscheulich der christliche Ritus, das Verehrte (Leib und Blut Christi) zu verschlingen[256]. Außerdem variierten die Riten *ex loco et tempore* (Z. 7), womit ein Bewußtsein der diachronen Vielfalt zum Ausdruck kommt.

Im Leben des Nikolaus hat sich die Wahrnehmung religiöser Differenzen offenbar gewandelt. In der Epiphaniepredigt von 1431 herrscht ein naiv erscheinender Optimismus, dem gegenüber der Schock von 1453 einen Lernprozeß forderte:

> *Creditur enim per universum mundum Christum Dei filium de virgine natum. Hoc credunt Indi, hoc Machmetani, hoc Nestoriani, hoc Armeni, hoc Jacobini, hoc Graeci, hoc Christiani occidentales ut sumus nos. Hoc Tartari non inficiunt, immo communiter credunt, licet non advertant. Et nulla est hodie mundi natio, quin credat Christum verum Messiam, quem expectabant antiqui, venisse, exceptis Judaeis, qui eum tantum credunt venturum. Est enim omnium viventium una communis fides, unius summi cunctipotentis Dei et sanctae Trinitatis. Si intelligerent, uti nos credimus!*[257]

Im Vergleich dazu sah der Prediger 1455 das religiöse Gemeingut aller Völker konzentriert auf einen monotheistischen Begriff Gottes als ewiger Wahrheit: *apud omnes nationes est certissimum Deum esse et ipsum esse veritatem aeternam; neque concipi potest ipsum non esse.*[258] Der gemeinsame Nenner der Einheit ist wesentlich geringer geworden. Vermutlich ist der Konkordanzoptimismus des Dreißigjährigen nach zwei Jahrzehnten kirchenpolitischer Erfahrungen ernüchtert worden, jedenfalls zeigt sich eine Entwicklung zu stärkerer Wahrnehmung der realen religiösen Differenzen.

---

[255] *circa sacrificia ritus adeo diversus, quod recitari nequit*. (h VII p. 51 Z. 2)

[256] *videtur abhominabilius: devorant eum quem colunt* (p. 51 Z. 5f.). Das geht auf THOMAS VON AQUIN (*De rationibus fidei* I n. 3 Z. 10–12) zurück.

[257] Sermo II *Ibant Magi* zur Epiphanie 1431: h XVI/1, n. 8 Z. 4–17. Wo Nikolaus die religiöse Pluralität doch als besonders einheitsresistent bewußt war, griff er zunächst in die Tradition wie zu einer Notbremse, so in seiner IV. Predigt von 1431: *Omnes autem homines ad unum divinum debitum cultum obligati sunt; ergo erit una fides. Et quicquid contra hunc divinum debitum cultum et unam fidem est, error est igne et ferro exstirpandus* (s. IV: h XVI/1 p. 62 n. 16 Z. 13–17). Als vielleicht formelhaftes Zitat (von WILHELM VON AUVERGNE: *De fide et legibus*) sollte man diesen Satz nicht überbewerten – jedenfalls in DPF muß der geschuldete Kult nicht mehr so einheitlich sein.

[258] Sermo CCIV von 1455 n. 2 Z. 1–4.

DDI hatte deutlicher als DPF formuliert, daß *cultura*, die mit Bildern und Vorstellungen zu tun hat, als *via affirmativa* immer durch *fides* (*via negativa*) geleitet werden müsse – andernfalls arte die Gottesverehrung, der Kult aus in Idolatrie[259]. Diese frühe Stelle beweist erstens eine Unterscheidung von kulturellen Manifestationen und einem sie transzendierenden Kern jeder Gottesverehrung, zweitens eine Relativierung des Äußeren durch das Innere, die auch die christlichen Gottesnamen einbezieht (so im folgenden: DDI I,26: h I n. 87–89). Wie DPF 8 n. 24 und 10 n. 28 zeigt, behielt Nikolaus diese Kritik grundsätzlich bei. Damit ist das Grundmuster der Argumentation gegeben: Die Vielfalt von Formen kann zugegeben werden, weil sie verstanden werden kann, indem sie alle bezogen werden auf das sich allen auch entziehende, weil unendliche Prinzip. Sie werden relativiert ohne Relativismus. Die Frage nach Faktoren, welche die Ausdifferenzierung bestimmen, schließt sich hier an (siehe unten Kap. 5.3. zu natürlichen, individuellen und sozialen Bedingtheiten der Religion).

Die Differenzierung von religiösem Kern oder fundamentaler Religiosität und Ritus/Kultur sowie die von *religio manifesta* und ihrer impliziten *ratio*[260] ermöglicht, das Gewaltpotential zu entschärfen, das aus Sorge um die eigene kulturelle Identität entsteht (die ja oft genug im Sinne einer „Offensivverteidigung“ geschützt wurde durch Erobern einer vermeintlich minderwertigen Kultur). Eine Differenzierung im religiösen Phänomen selbst schafft erst Raum, Zwischenraum für friedliche Übereinkunft.

Daraus könnte man schließen, daß in der kulturellen Dimension der Religionen die eigentliche Konfliktursache liege[261]. Die mystische Richtung interreligiöser Verständigung (siehe oben Kap. 1.2.) versucht entsprechend, diese zu minimieren zugunsten einer Anerkennung des Göttlichen als des unfaßbaren und nicht aussagbaren Geheimnisses. Heute herrscht zudem größere Aufmerksamkeit als zur Zeit des Cusanus auf den möglichen Mißbrauch von religiösen Begründungen für die Durchsetzung anderer Zwecke; eine ideologiekritische Schulung, welche Machtinteressen hinter dem religiösen Diskurs entlarven will und die durch die Balkankriege nach der Auflösung Jugoslawiens wieder veranschaulichte Erfahrung, wie ethnische

---

[259] *semper culturam per fidem, quam per doctam ignorantiam verius attingit, dirigendo; credendo scilicet hunc, quem adorat ut unum esse uniter omnia, ... Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura; et talis cultura idolatria est, quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati* (DDI I,26 n. 86: h I, 54).

[260] DPF 6 n. 18: h VII p. 17 Z. 2f.

[261] „Deshalb wurzeln auch Unterschiedlichkeiten, Verständnisbarrieren und Widersprüche unter den Religionen eher in den kulturell bedingten und festgelegten Wahrnehmungsperspektiven religiöser Traditionen“ (REIKERSTORFER: Kritische Toleranz; 238).

Konflikte als religiöse auftraten, sprechen dafür. Würde demnach eine Beschneidung der Bedeutung des Rituellen und Kulturellen genügen, um Konflikte zu minimieren? Könnte eine Art Reinigung des „An-sich-Religiösen" zu mehr Frieden verhelfen? Insoweit DPF ein Aufklärungsprogramm ist, setzt Nikolaus auf diese Strategie.

Rhetorische Rationalität: Wahrheit in Geschichte

Humanismus – *studia humanitatis*: Beginnend mit der Geschichtsschreibung und der literarischen Hermeneutik suchen seit dem 15. Jahrhundert die „Geisteswissenschaften" ihre eigene Form von Rationalität (deren Unterschied zu den ebenfalls bei Nikolaus einen Ausgangspunkt besitzenden neuzeitlichen Naturwissenschaften bis ins 20. Jahrhundert diskutiert werden wird). Ein Forschen nach der schwer erkennbaren Wahrheit von kontingenten Einzelfällen, die von dem freien Willen von Menschen abhängen, ist Aufgabe der klassischen Rede, mindestens der Gerichtsrede. Von nichtkontingenten Strukturen der Wirklichkeit kann es im klassischen (aristotelischen) Verständnis Wissenschaft im strengen Sinn geben, nicht jedoch von dem, „was sich auch anders verhalten kann"[262], von allem Geschichtlichen. Dessen Aufwertung im Humanismus mußte dazu führen, daß man sich der (ebenfalls von Aristoteles systematisch begründeten, aber in der spätmittelalterlichen Scholastik ziemlich verschwundenen) Rhetorik zuwandte, aus wissenschaftstheoretischen Motiven und keineswegs allein aus sprachlicher Nostalgie.

Grundfragen nach Vorverständnis, Prozessualität, Perspektivität und Zirkularität des menschlichen Erkennens werden im Zusammenhang mit der wiedergeborenen Tradition der Rhetorik bewußt, was Cusanus wahrnimmt und mit der Charakterisierung alles endlichen Erkennens als mutmaßlich beantwortet. Rhetorik ist nicht in einem modern verengten Sinn gemeint, vielmehr ist sie „jede auf das Redenkönnen gegründete Kommunikationsform und ist das, was menschliche Gemeinschaft zusammenhält."[263] In diesem Sinne erweist sich das Rhetorische und Dialogische als wesentliches Merkmal auch des cusanischen Denkens. Denn rhetorische Rationalität korrespondiert dem geschichtlich ansprechenden Logos.

---

[262] *Prakton d'esti to endechomenon kai allos echein* (*De anima* III,10 433a 30; vgl. EN V,7 1134b 30).

[263] GADAMER: G.W. II; 320. Zum Aspekt der „Wiedergeburt": „Der Überlieferungsstrom, der das ältere Wissen des Menschen vom Menschen unbestritten trug, war die Rhetorik." (ebd.)

Für die erste Phase des Renaissancehumanismus, wozu die Lebenszeit des Nikolaus zu zählen ist, legte Ernesto Grassi eine Einführung vor, der er den bezeichnenden Untertitel „Vorrang des Wortes“ gab. Anhand einer Reihe von Textanalysen argumentiert er gegen die These (z.B. von Kristeller), daß das Wesen der Renaissance-Philosophie im (Neo-)Platonismus gelegen habe und in der Entdeckung der immanenten Werte des Menschen[264]. Nach Grassi ging der Humanismus nicht vom Problem des Seienden aus, sondern vom Wort und von der Dichtung. Bezeichnenderweise kommt Cusanus in seiner Reihe früher Humanisten nicht vor, womöglich hätte die starke These dadurch eine Modifizierung erlitten. Auf jeden Fall ist ihr aber die Aufforderung zu entnehmen, auf einen möglichen rhetorisch-dialogischen Grundzug im Denken des Nikolaus zu achten, welcher der dialogischen Form seiner Werke und dem fiktiven Religionsdialog noch zugrundeliegen mag.

Grassi kontrastiert die platonische onto-theologische Tradition, die das Seiende in der Idee feststellt, mit dem humanistischen Ansatz beim Wort, „als ursprüngliche Erfahrung des Anspruches des Seins in seiner Geschichtlichkeit, das auf Grund der rationalen Bestimmung des Seienden weder erörtert noch beantwortet werden kann.“ (158) Ein ursprünglich metaphorisches Sprechen ent-decke erst das gemeinsam Ansprechende[265]. Dahinter steht der humanistische Vorrang für die Praxis, die ihre Dignität aus einem dialogisch-existenzialen Selbstverständnis bezieht. „Die Probleme des Existierens haben nur einen Sinn im konkreten Bereich der Entsprechung der Ansprüche, die sich uns in der jeweiligen Situation nicht nur bekunden, sondern uns bedrängen.“ (159) Doch „außerhalb des Anspruches ist alles stumm, unbestimmbar, wie im Urwald ohne ‚Lichtung‘, ohne ‚Theaterbühne‘ für die Geschichte.“ (163)

Damit ist – noch ohne Cusanus in Betracht zu ziehen – ein möglicher Zusammenhang angedeutet von einer neu akzentuierten Sprachphilosophie und einer Ontologie, welche Geschichtliches und Kontingentes nicht mehr ausschließt, sondern sich der Aufgabe stellt, auch darin, für den Bereich der Praxis, Grundstrukturen des Seins auszuarbeiten und damit für eine fundamentalreligiöse Interpretation derartiger geschichtlicher Herausforderungen als Ansprüche offen ist. Trinkaus betont ebenfalls den implizit dialogischen Charakter eines durch die humanistische Sprachphilosophie ermöglichten

---

[264] Auch Heidegger sei in seinem Anti-Humanismus von diesem Irrtum ausgegangen (Einführung 4–9).

[265] Auch SCHULTHESS / IMBACH konstatieren eine Wende weg von der scholastischen rationalen Sprachauffassung hin zu einer Aufwertung rhetorischer Sprache. „In der Sprache eröffnete sich auch für den Humanismus in erster Linie Wahrheit, aber in der Sprache mit ihren Analogien, Metaphern und auch in ihrer rhetorischen Funktion … So wurde statt des wissenschaftlich Allgemeinen das lebende Exempel favorisiert, das Beispiel als rhetorisches Universale.“ (SCHULTHESS / IMBACH 287)

neuen Geschichtsverständnisses, nämlich „the critical nature of language theory and practice among the humanists for the emergence of a new understanding of history … as the infinite play of contingency in human societies and the constant improvisational response.“[266]

Doch auch theoretische Wahrheit wandelt sich unter dem Anspruch eines humanistisch verstandenen Logos. Das seit Husserl und Heidegger (gegen die idealistische Identität von Geist und Geschichte) wieder betonte Bewußtsein von der menschlichen Zeitlichkeit und Endlicheit „gegenüber der unendlichen Aufgabe des Verstehens und der Wahrheit“ erfordere nach Gadamer eine Form von Wissen, der es nicht um die Beherrschbarkeit des Anderen geht[267]. Endlichkeit und Unendlichkeit sind nun genau die von Nikolaus gleichermaßen stark gemachten und in seiner perspektivischen Erkenntnistheorie (siehe ausführlich unten Kap. 4.3.) aufeinander bezogenen Pole. „Die Dialogform, die er für viele seiner Schriften wählt, ist nicht nur äußerer Rahmen, sondern Ausdruck einer philosophischen Einstellung, welche angesichts der Unfaßlichkeit der unendlichen Wahrheit dem konkreten Subjekt und seiner jeweiligen Perspektive eine unverzichtbare Bedeutung auf dem gemeinsamen Weg zur Wahrheit zuspricht.“[268] Während die Natur-Wissenschaftlichkeit vom Ideal objektiver Erkenntnis geleitet ist, formuliert Gadamer für die Geisteswissenschaft das Ideal der Teilhabe: „Teilhabe an den wesentlichen Aussagen menschlicher Erfahrung, wie sie in Kunst und Geschichte sich ausgeprägt haben“; dafür ist das Modell des Dialogs bedeutend, wobei man im Miteinandersprechen an der Wahrheit und aneinander teilgewinnt (G.W. II; 323).

Die humanistische Rehabilitierung der Rhetorik kann als eine Reintegration der kommunikativen und expressiven Funktionen der Rede, welche laut Apel seit der Antike vom apophantischen Logos ausgeschlossen worden waren[269], verstanden werden.

Nikolaus griff die Renaissance des Dialogischen auf und verfaßte ungern Traktate, sondern gab seinen Werken die wenigstens äußerliche Form eines

---

[266] TRINKAUS (Humanism 694f.) im Anschluß an NANCY STRUEVER: The Language of History in the Renaissance. Rhetoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism, 1970.

[267] GADAMER: G.W. II; 323.

[268] NORBERT HEROLD: „Subjektivität“ als Problem der Cusanus-Interpretation; in: MFCG 14; 146–166; zitiert 164.

[269] APEL: Herausforderung 12 (mit weiteren Angaben 23/26). In seinem Aufsatz zur Sprachphilosophie bei Cusanus findet sich dieser Aspekt gar nicht, da Apel jene nur von Platonismus, Logosmystik und Nominalismus her und auf das Programm einer präzisen mathematischen Sprache hin interpretiert. Im Logosbegriff wäre aber die Verbindung da.

Dialogs[270] und meistens ist sein Ziel, mit einem Brief- oder Gesprächspartner zu einem Konsens zu gelangen. Sogar die Verteidigungsschrift gegen Wenck ADI ist nicht direkt gegen diesen gerichtet, sondern dient einer Klärung der Sachlage im freundschaftlichen Gespräch mit einem Schüler, der daraufhin – so die literarische Konstruktion – einem anderen Schüler davon berichtet.

Es ist also programmatisch, daß Cusanus keine scholastische *Summa*, aber eine Reihe von Dialogen verfaßte (je älter er wurde, desto lieber). Neben DPF sind besonders die Idiota-Dialoge über die Weisheit und über den Geist aus seiner mittleren Schaffensperiode für diesen Grundzug charakteristisch, welche ja genau die hermeneutische Kompetenz auch des nicht fachwissenschaftlich Gebildeten angesichts der Fragen nach den Möglichkeiten und Bedingungen höchsten menschlichen Gelingens in den Vordergrund stellen. Der starke dialogisch-rhetorische Charakter des cusanischen Werks wird durch seine Predigten verstärkt, die schließlich eine Weise rhetorischer Praxis darstellen.

Dem Dialog wohnt die Tendenz zu einer intellektuellen Einigung im Sinne der gesuchten Wahrheit inne, in Einheit mit der sukzessiven Einigung, dem Übereinkommen der Gesprächspartner. Die Trans-Subjektivität einer allgemein gültigen Wahrheit wird auf dem Weg der Intersubjektivität verfolgt. Dabei wird die hermeneutische Kompetenz aller Diskursteilnehmer, aus ihrer je eigenen Perspektive eine gültige Ansicht auf das Ganze beizutragen, strukturell ernst genommen. Der Dialog vermittelt diese Perspektiven, relativiert sie nicht im Sinne eines vergleichgültigenden Nebeneinanders, sondern im Sinne eines Sich-aufeinander-Beziehens, in welchem Prozeß sich das Maß für die Mutmaßungen ergibt. „Intersubjektivität“ wird falsch gedeutet als bloß eine dialektische Vermittlung verschiedener im Prinzip weltlos und isoliert angesetzter Subjekte, ihr zugrunde liegt als Offenheit jenes „Zwischen“, das eigentlich die Subjekte immer schon umgriffen hat, bevor es selbst versuchsweise begriffen wird[271].

---

[270] Zu den einzelnen Kategorien im Detail siehe BORSCHE: Der Dialog. „The classical dialogue enjoyed its own renaissance amongst Cusanus' fifteenth-century humanist contemporaries. Not surprisingly, the renaissance of the dialogue coincided with the rediscovery of Plato. Cusanus' own increasing use of the dialogue and his gradual assimilation of the newly translated Platonic texts is part of this larger historical revival.“ (WATTS: Nicolaus Cusanus 118)

[271] Zum „Zwischen“ als Grundkategorie des interkulturellen Diskurses wären in die Diskussion einzubeziehen: KIMURA BIN: Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität, Darmstadt 1995 und (im Zusammenhang mit einer Klimatheorie, welche an die cusanische erinnert) WATSUJI TETSURO: Fudo – Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur, Darmstadt (WBG) 1992.

Dialog ist die einzige Möglichkeit interreligiöser Verständigung, weil (ebenso wie in der sittlichen Praxis und ihrem Horizont, dem Ethos) ein Verstehen immer nur in einem dem Einzelnen vorgegebenen und ihn umgreifenden Verständnis- und Verständigungskontext möglich ist. Es gibt kein Außerhalb dieses für endliche Wesen konstitutiven Horizontes. Insoweit ein aufgeklärter Standpunkt sich über einen religiösen Horizont (im formalen, funktionalen Sinn, d.h. über jegliche Horizontgebundenheit) prinzipiell erhaben dünkt, unterliegt er nur wieder einem perspektivischen Irrtum[272].

Die jeweiligen Horizonte des Verstehens sind aber nicht starr, sondern werden durch Erfahrung geöffnet, nicht zuletzt durch die Erfahrungen des Dialogs[273]. Diese Erfahrung kann nur machen, wer sich im Dialog in Anspruch nehmen läßt, sie ist nicht objektivierbar und verrechenbar. Schließlich geschieht Dialog nicht zwischen Lehrsystemen, sondern auf dem Hintergrund einer persönlichen Erfahrung, von welcher ein Anspruch ausgeht.

Es erhebt sich der Verdacht, daß eine bestimmte neuzeitliche Denkweise, die von einem naturwissenschaftlichen Ideal der Erkenntnis und Kommunikation ausgeht, vom objektivierenden Fest-stellen, vor einem Phänomen versagen muß, das sich jeder solchen Feststellbarkeit und Distanzierung prinzipiell entzieht: Religion als zeitliches, geschichtliches und endlich bestimmtes Sich-vollziehen des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit vor ihrem Grund, wie er sich jeweils gezeigt hat und in der Tradition zum Ausdruck kam und sich für den einzelnen je und je zeigt, im Sinne eines Ereignisses, dessen Wahrheit eben in einer Über-ein-stimmung besteht (was man eine Mystik im allgemeinsten Sinn nennen kann) und mit jeder methodischen Distanzierung bereits übergangen ist.

Wenn dieser hermeneutische Befund zutrifft, dann kann ein Denken, das sich explizit nicht so in Anspruch nehmen lassen will, aus Angst vor „unwissenschaftlicher Subjektivität“, vor dem Problem der Übereinkunft verschiedener religiöser Weltdeutungen nur versagen oder sich in vermeintlich reine Deskription flüchten. Dann scheint ein Relativismus methodisch unausweichlich zu sein. Von daher ist auch Cusanus nicht zu verstehen, der darum Wert darauf legt, keine Schuldiskussionen zu führen, sondern Gespräche unter persönlich Involvierten – ähnlich wie in meiner Interpretation der Selbstbeschreibung am Beginn von DPF als *vir zelo Dei accensus*[274]. Man muß sich schon selbst einlassen auf den sich ereignenden Anspruch,

---

[272] Vgl. GADAMER: G.W. X; 242.

[273] Zur Horizonterweiterung durch Erfahrung siehe GADAMER: Wahrheit und Methode (G.W. I 489).

[274] Siehe oben Kap. 3.2. zu h VII p. 3 Z. 4f. Vgl. neben ADI IDS n. 1 und n. 7f. und DB 1 mit der Bedingung, affektiv die Wahrheit zu suchen.

weil im hermeneutischen Erkennen „das je eigene Sein des Erkennenden mit ins Spiel kommt“[275].

Mystisches Erkennen kann entgegen dem ersten Anschein auch als eine Art Gespräch interpretiert werden, weil es nicht eine Selbstbeschäftigung der Vernunft mit sich selbst ist, sondern eine Konfrontation (bisweilen von horizontsprengender Kraft oder Wucht), die als im Wesen inkommunikabel, als an sich selbst nicht Aussagbares, die Begrenztheit jeglicher Aussageweise (schmerzlich) offenbart und somit eine starke Erfahrung von Relativierung mit sich bringt, welche ihrerseits eine positive Offenheit für andere und fremde Aussageversuche ermöglicht. Das wird von DVD mit dem notwendigen Gespräch verschiedener Perspektiven bestätigt (siehe unten Kap. 5.2.). „Toleranz und Übereinstimmung können für Cusanus nicht von einer theoretischen Einsicht in Welt und Mensch entdeckt werden; vielmehr ist es das Begreifen der gegenseitigen Unverständlichkeit, das Übereinstimmung ermöglicht.“[276] Das Gespräch ist der Ursprungsort, wo Übereinstimmung und Differenz aufeinander bezogen sind. Denn Erkenntnis bedeutet, in Beziehung zu treten und Beziehungen zu schaffen.

Die Behauptung sachlicher Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten zwischen der humanistischen Wiedergeburt rhetorischer Rationalität und Cusanus, die seine Theorien in neuem Licht sollen sehen lassen, sollte neben der Feststellung möglicher persönlicher, mündlicher Kontakte in Padua, Rom u.ä. auch Spuren schriftlicher Auseinandersetzung sichern. Die Handschriften in der Bibliothek des Kardinals enthalten keine Werke von Dante, einen kurzen Auszug aus Boccaccio (im Cod. Cus. 64) und vor allem Petrarca. „Francesco Petrarca ist nicht mit seinen poetischen Schriften in der Bibliothek vertreten. Wohl aber schätzte Nikolaus von Kues seine Werke moralphilosophischen Charakters“: *De contempto mundi, De otio religiosorum, De vita solitaria, De remediis utriusque fortunae*[277]. Giovanni Santinello analysiert die Randnotizen des Nikolaus zu Petrarca mit der Schlußfolgerung, daß keine direkte konzeptuelle Abhängigkeit festzustellen ist[278]. Aber

---

[275] GADAMER: Wahrheit und Methode: G.W. I; 494.

[276] BOCKEN: Toleranz 259. „Die Wahrheit kann selber nur im Gespräch Grenze und Ursprung werden.“ (ebd. 264)

[277] HEINZ-MOHR / ECKERT 124, vgl. 142. Die genannten Werke sind enthalten in den Cod.Cus. 200, 53, 189 und 199.

[278] SANTINELLO: Nicolo Cusano e Petrarca; in: Studi; 9–28, das ist die italienische Version des Aufsatzes in MFCG 4; 174–197. Ebd. 190 schließt sich Santinello der These Garins an, daß Cusanus „ein *homo singularis* gegenüber dem italienischen Humanismus“ war. In MFCG 24 faßt er zusammen, welche Gedanken Petrarcas Nikolaus durch Unterstreichungen hervorhob: „1. das religiöse ‚Otium‘ als Lebensideal; 2. die Kontinuität der antiken Überlieferung in der christlichen Kultur; 3. den Vorrang Platons gegenüber Aristoteles sowie die Über-

Buck weist auf zwei m.E. sehr wichtige Aspekte hin: den bereits behandelten Wandel des Geschichtsbildes und eine neue Einstellung zur Wissenschaft[279]. Elemente dessen sind die Forderung, Wissenschaft müsse der Weisheit dienen und damit dem Leben der Menschen, eine kritische Haltung gegenüber der Dialektik als Charakteristikum mittelalterlicher Wissenschaft und grundsätzlich „eine veränderte Auffassung vom Wesen und der Aufgabe der Philosophie“[280]. Cusanus teilt das weitgehend, am deutlichsten durch seine Betonung der *sapientia* in Form des Laienwissens, durch seine Kritik an der Schultheologie und -philosophie[281]. Wo er eine quantifizierende Naturwissenschaft propagiert (in *Idiota de staticis experimentis*), ist das Ziel wiederum praktisch und wird die große Nützlichkeit (zuerst für die Medizin) hervorgehoben[282]. Das Projekt eines intellektuellen Religionsfriedens geht davon aus, daß eine gute Theorie religiöser Pluralität wesentlich dazu beitragen kann, praktisch friedlicher mit ihr umzugehen. Am wichtigsten scheint mir indes die geschichtsphilosophische Grundlage zu sein.

Kessler untersucht detailliert Petrarcas Verständnis von Geschichte, Historiographie und von geschichtlicher Wirksamkeit des Menschen. Dieses entstand aus einer Krise der hochmittelalterlichen Historiographie, „die neue Modelle historischen Verstehens erforderte und in deren Kontext die humanistische Geschichtsschreibung entstand“ und externen Impulsen[283]. Das Charakteristikum der Chronik, der Hauptform mittelalterlicher Geschichtsschreibung, war, das Geschehen im Hinblick auf den Heilsplan zu verstehen, also unter einem geschichtsteleologischen Prinzip und notwendigerweise als Universalgeschichte (man begann gerne bei Adam). Wo es nicht um die *causa* menschlichen Handelns, sondern um den *finis* göttlicher Vorsehung geht, gerät nun auch Gegenwärtiges und Zukünftiges in den Bereich der Notwendigkeit, „die Geschichte als teleologische Gesetzmäßigkeit kann Neues nur als Explikation und Bestätigung von bereits geschehenem Alten enthalten und der Interpret, der Historiker, hat lediglich die Aufgabe, diese Kontinuität in der jeweiligen Gegenwart wiederzufinden und für die Zukunft

---

einstimmung zwischen der platonischen und der christlichen Lehre; 4. die Endlichkeit des Menschen und die wahre Weisheit als das Wissen eigenen Unwissens.“ (206)

[279] Italienischer Humanismus 111–113. CUOZZO arbeitet überdies Zusammenhänge von Petrarca und Nikolaus in Bezug auf die *docta ignorantia*, eine mystische Demut und die Figur des *Idiota* heraus (Mystice videre 194–214).

[280] BUCK: Italienischer Humanismus 113.

[281] Siehe JAN-HENDRYK DE BOER: Plädoyer für den Idioten. Bild und Gegenbild des Gelehrten in den *Idiota*-Dialogen des NvK; in: Concilium medii aevi 6 (2003); 195–237.

[282] h V p. 120 Z. 28 – p. 122 Z. 15; vgl. FLASCH: NvK 323; 325 und 329: „Die Humanisten wollten Lebensorientierung; sie versprachen sich und ihren Lesern Nutzen … In diesem Zusammenhang steht Cusanus seit seiner Studienzeit in Padua.“

[283] KESSLER: Petrarca 88; siehe 96ff. zu Bettelorden, dominikanischer Renaissance u.ä.

zu antizipieren."[284] Wenn dies unmöglich wird wegen Diskontinuitäten und Brüchen, kann dies nur als Störung der Ordnung durch *fortuna* gedeutet werden – Weltpessimismus und Endzeiterwartung breiten sich aus.

„Die Bedeutung von Petrarcas Lösungsversuch liegt" in dessen Ansatz und Tendenz, „auch im scheinbar unverursachten, zufälligen Geschehen den Menschen als Ursache und Handlungsträger nachzuweisen und damit dem Menschen als – neben Gottes allumfassender und daher nur formal konstatierbarer *providentia* – einziger geschichtlicher Ursache die ganze Verantwortung, aber auch die ganze mundane Autonomie für Geschichte zu sichern."[285] Darum hat die Geschichtsschreibung eine zentrale Bedeutung im Denken des Humanismus, für den Philosophie (wieder) zu einer *ars vitae* wurde. Dafür war die Rhetorik eine „wissenschaftliche" Methode, was erforderte, gegen das scholastische Wissenschaftsmodell ein rhetorisches zu setzen.

> „Diese Umorientierung des Erkenntnisinteresses vom Sein der Dinge auf das Sein und Werden des Menschen wird von Petrarca vollzogen und führt zu einer differenzierteren Bestimmung des Menschen im Verhältnis zur mundanen Geschichte. Einerseits ist der Mensch dem steten Strom von Werden und Vergehen als Teil der kontingenten Welt ausgeliefert, andererseits besitzt er jedoch, die Quelle seines Elends und seiner Würde, ein Bewußtsein seiner selbst in diesem Prozeß, das ihm theoretische Distanz und damit bewußtes Eingreifen in das Geschehen erlaubt. Als Ebenbild des omnipotenten Schöpfergottes muß er die kontingente Welt … nicht nur erkennend hinnehmen, sondern ist fähig und legitimiert, sie als Subjekt von Geschichte verändernd selbst zu gestalten."[286]

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen gerade in seiner schöpferischen Potenz bildet für Cusanus (der in Kesslers Monographie nicht vorkommt) die theologische Grundlage und Rechtfertigung, um angesichts der verheerenden Folgen gewaltträchtiger Differenzen, die von den Humanisten anerkannte Gestaltungsgabe und -aufgabe des Menschen für die Geschichte mitzuvollziehen. Es muß auffallen, daß er bei Petrarca eine Hochschätzung des zurückgezogenen, unpolitischen Lebens, des *otium*, zugunsten irdischer wie auch ewiger Seelenruhe lesen konnte und sich unterstrich[287], sich selbst aber kein solches *otium* gönnte.

Buck betont das praktische Bewußtsein der frühen Florentiner Humanisten, denen es darauf ankam, etwas aufzubauen (*aedificare*). Dieser Ansatz einer *philosophia civilis* bildet einen Gegensatz zu einer vornehmlich auf

---

[284] Ebd. 90.
[285] Ebd. 151.
[286] Ebd. 200f.
[287] Siehe SANTINELLO in MFCG 4; 184f.

das Bewahren gerichteten traditionellen Denkhaltung und Grundeinstellung. „Auch in der Politik richten sich die Blicke der Humanisten auf die Realität. … Aus einem praktischen Bedürfnis entspringt also schon vor Machiavelli die Forderung nach einer wissenschaftlichen Erforschung der Politik in engem Zusammenhang mit der konkreten historischen Situation.“[288] Erst später, ab Ficino und Pico, zieht sich das humanistische Interesse wieder auf abstrakte Spekulation zurück – wegen geringerer politischer Gestaltungsräume[289]. Auch in Bucks Analysen fehlt aber das Thema der Religionen und überhaupt weltanschaulicher Pluralität. So wie Nikolaus gegen Ende seines Lebens genau an der Schnittstelle der ersten beiden Epochen des Renaissance-Humanismus steht, so auch dieses Thema, das eine theoretische Herausforderung von eminenter praktischer Relevanz darstellt. Das Bewußtsein von der Berufung, etwas aufzubauen, der Akzent auf den Wert der *vita actica* ist als Hintergrund für das cusanische Bemühen um Frieden in Betracht zu ziehen. Erwiesen ist inzwischen, daß Nikolaus der humanistischen Aufbruchsbewegung tiefer verbunden war als aus seinen Werken ins Auge springt, zumal wenn man einen einseitigen, vielleicht sogar ästhetisch verengten Begriff von Humanismus voraussetzt. Daher ist es berechtigt, DPF vor diesem Hintergrund neu zu lesen, und nötig, um den „modern“ anmutenden Aspekten seines Projekts, die viele Leser spüren, gerechter zu werden.

Entscheidend scheint mir der erkenntnistheoretische Ansatz des Cusanus zu sein. Er nimmt die Kontingenz und Eingeschränktheit alles Menschlichen in Bezug auf das Göttliche, Absolute ernst, beim Erkennen zunächst die Sinnlichkeit und die grundsätzliche Perspektivität. Darum ist Pluralität schon epistemologisch unausweichlich – und so erweisen sich Diskurs, Dialog und Hermeneutik als notwendig angesichts der *conditio humana*. Von daher versteht sich die Bedeutung des humanistischen Hintergrunds mit seinem Akzent auf Sprachlichkeit, Geschichtlichkeit und rhetorische Wissensformen. Der Diskurs ist notwendige Folge des Verzichts auf jede Prätention auf objektive Wesenserkenntnis, weil im Miteinanderreden und Zueinandersprechen verschiedene Standpunkte und Blickwinkel sukzessiv durchlaufen werden müssen. Und darin antwortet der Mensch als geschichtlich existierendes Wesen teilnehmend auf einen Anspruch, wie ihn auch alle Religionen auf je ihre Weise ausformulieren.

---

[288] BUCK: Italienischer Humanismus 116.

[289] Noch später konstatiert BUCK ein „Hervortreten des ästhetischen Moments“ (ebd. 119).

Die wenigen Stellen, an denen sich Nikolaus selbst zur Rhetorik äußert, zeigen ein anderes Verständnis als das im Vorstehenden mithilfe hermeneutischer Ansätze entwickelte, welches auf eine fundamentalrhetorische und -dialogische Konzeption insbesondere religiösen Verstehens hinausläuft, und dessen implizite Wirksamkeit im cusanischen Werk ich zu plausibilisieren versuchte[290]. Es steht zu vermuten, daß hierin die Theorie der Praxis nach-dachte. Nikolaus beschreibt nämlich die Rhetorik durchaus in den klassischen Kategorien, interpretiert diese aber besonders in DC mit seiner intern gestuften Rationalitätstheorie: Die Rhetorik ist eine Kunst der Explikation mittels der *ratio*, welche die rationale Tätigkeit der Hörer stimulieren soll, in den drei Dimensionen („Himmeln") der Notwendigkeit der Gerechtigkeit, der Nützlichkeit und des Ehrenhaften[291]. Entsprechend der cusanischen „Geographie des Geistes" ist in jenen geographisch und rationalitätstheoretisch mittleren Gebieten, wo von *intellectus, ratio* und *sensus* der Verstand vorherrscht, also im Mittelmeerraum, die Redekunst zusammen mit der Dialektik am weitesten ausgebildet worden[292]. In *De genesi* wird die Rhetorik gar als rationale *assimilatio* des Intellekts auf einer unteren Ebene dargestellt, schwach und dunkel im Vergleich mit den höheren, klareren demonstrativen Verstandestätigkeiten[293]. Diese Eingrenzung dessen, was Rhetorik ist und leisten kann, wird andererseits relativiert durch die Behauptung, daß es auch bei ihr eine sinnliche, eine verstandes- und eine vernunftgemäße Stufe gebe[294] und durch ihre Einreihung unter die Künste, durch welche der Mensch mit sprachlichen Zeichen über die Grammatik hinaus kunstvoll umgeht, die göttliche Entfaltung in der Natur nach-

---

[290] In der Bibliothek zu Kues finden sich rhetorische Werke von Quintilian, Wilhelm von Auvergne, Petrus de Vinea, Petrus de Blois (in den Cod.Cus. 94 und 80) sowie Filelfos Übersetzung der Rhetorik des Aristoteles (Cod.Cus. 180).

[291] *Rhetor autem conceptum imprimere volens ratione utitur, ut audientium mentes immutet. ... ut ratione animetur... Tres caelos respicit: in caelo supremo de causa secundum necessitatem iustitiae perorat, in secundo utilitatem desiderii sui ad ita deliberandum ostendit, in tertio infimo honestatem concurrere demonstrat; et ad hoc locos congruos invenit, ut clare et ordinatim a complicatione ad explicationem pergat.* (DC II,2 n. 85 Z. 1–10)

Weitere zum Vergleich herangezogene Stellen: DC II,2, n. 86 und II,15 n. 150, DG n. 186f., *Comp.* n. 26, DVS 29 n. 88, DCC III *prooem.* n. 277 und 283, s. VI n. 29, s. LXII n. 16, s. CXLI n. 5, s. CCLXXIII n. 19.

[292] DC II,15 n. 150.

[293] *Variae enim rationes intellectum varie assimilant, aliae lucide et clare, quae ideo ostensivae seu demonstrativae dicuntur, aliae persuasive debiliter et umbrose, quae rhetoricae sunt, aliae mediocriter. Dum igitur intellectus identificando ad se mundum sensibilem vocare contendit, ut in sui assimilatione surgat, per rationem ipsum attrahere nititur.* (DG n. 187 Z. 3–8)

[294] DC II,2 n. 86 Z. 15.

ahmend[295]. Dahinter steht die Sprachtheorie des Nikolaus (welche unter 4.2. nochmals genauer untersucht wird), aus welcher Apel den berechtigten Schluß zieht, daß „dessen ganzes Weltbild von der Idee der Sprache aus gefügt ist.“[296]

Eine Wertschätzung der Rhetorik kommt auch in der humorvollen Gegenüberstellung des äußerst wißbegierigen Rhetors mit dem bedeutenden Philosophen zu Beginn von IDM zum Ausdruck, der an der Blässe seines Gesichts, einer knöchellangen Toga (offenbar eine ungewöhnliche oder unangemessene Kleidung) und anderen Zeichen der Würde des Denkens erkannt wird: *Quem orator quidam sciendi avidissimus sollicite quaerens ac ex faciei pallore, toga talari et ceteris cogitabundi viri gravitatem praesignantibus cognoscens*[297]. Nach Flasch integrierte Cusanus die rhetorische Kunst ab 1450 stärker, aber nicht in ihrer formalen Artistik, die er ja in seinen Idiota-Dialogen zugleich mit der Schulphilosophie kritisiert[298].

Freilich beginnen die Bemühungen, alternative aber nicht unvernünftige Zugänge zum Göttlichen zu formulieren, nicht erst im 15. Jahrhundert, sondern schon bei den (am prominentesten von Ramón Llull) immer wieder unternommenen Versuchen, die Grenzen der klassischen Logik zu überschreiten durch Etablierung und Legitimierung einer höheren Denkweise. Jean Gerson sah in der Rhetorik eine zweite Logik, als eigene Art der Erkenntnis und Rede, die sich in der Bibel finde, welche darum mit aristotelischer Logik nicht adäquat zu analysieren sei[299]. Damit ist auch der Bereich des Göttlichen neben dem Bereich des Kontingenten als jenseits des rein systematisch und logisch Behandelbaren im Blick.

Peter Oesterreich sieht in der rhetorischen Tradition der Theologie, welche er anhand von Augustinus, Thomas von Aquin und Martin Luther darstellt, einen Ausdruck eines Bewußtseins davon, daß religiöse Wirklichkeit als interpersonales Grundphänomen menschlicher Kultur kommunikativ konstruiert, also „erfunden“ wird[300]. Die Wirklichkeit religiöser Interpersonalität ist primär rhetorisch konstitutiert.

---

[295] *Ita grammaticae addit rhetoricam, poesim, musicam, logicam et alias artes, quae omnes artes signa sunt naturae.* (*Comp*. 9 n. 26 Z. 4–6)

[296] APEL: Idee der Sprache 277.

[297] IDM 1 n. 51 Z. 7–9, in n. 53 Z. 2 als *peripateticus* identifiziert und damit als Scholastiker.

[298] FLASCH: NvK 270 und 254. Siehe z.B. das Ende von IDS I: *ut scias sapientiam esse non in arte oratoria aut in voluminibus magnis.* (h V p. 55 n. 27 Z. 2f.)

[299] JEAN GERSON: Œuvres complètes III (Hg. GLORIEUX, Paris etc. 1962) n. 91: *De duplici logica.*

[300] „Verallgemeinert gesprochen, ist der objektive Geist einer geschichtlichen Kultur primär kein logischer, dialektischer oder ästhetischer, sondern ein rhetorischer.“ (OESTERREICH: Erfindung 73)

Dieser Ansatz geht von einem modernen Religionsbegriff aus, der die objektiven Manifestationen des Religiösen zum Ausgangspunkt nimmt. Ohne, daß er hier diskutiert werden müßte und auch ohne eine Vorentscheidung über den cusanischen Begriff von *religio*, kann die Relation von manifester Religion (auch wenn sie *secta, lex* oder wie auch immer geheißen haben mag) und Rhetorik als Perspektive genommen werden, um einen neuen Blick auf DPF zu gewinnen und auf dessen implizites Religionsverständnis.

Die literarische Form von DPF erscheint für heutige Leser leicht als unbefriedigend, weil sie weder eine systematische Abhandlung noch einen offenen Dialog zwischen mehreren prinzipiell gleichberechtigten Gesprächsteilnehmern darstellt, manchen sogar als schlechte rhetorische Verbrämung eines Missionsprogramms erscheint. Ist sie möglicherweise eine Zwischenstufe zwischen scholastischer Lehrsystematik und modernem Diskurs, die sich aus einem Bewußtsein der rhetorischen Konstitution religiöser Wirklichkeit heraus als geeignete Ausdrucksform angeboten hat? Es spricht ja jeweils ein Teilnehmer mit einem anderen oder vornehmlich zu einem anderen, *ad hominem* – aber nicht im pejorativen Sinn. Dahinter steht durchaus ein systematisches Denken, das aber von Nikolaus nicht als solches entfaltet wird. Diese Zurückhaltung war erklärungsbedürftig[301], aber soweit ich sehe, ist sie noch nicht vom Rhetorischen selbst her betrachtet worden. Die Teilgespräche innerhalb von DPF sind anlaß- und fragebezogen, gemeinsam ist den 17 Weisen die Suche nach der Wahrheit.

Wenn es richtig vermutet ist, daß Cusanus die rhetorische Form des Redens nicht zufällig in DPF eingesetzt hat, ist daraus zu schließen, daß er die religiöse Wahrheit stärker in den Bereich des kommunikativ zu Suchenden rückte, weg von dem wissenschaftlich und systematisch zu Deduzierenden. Das wiederum ist eine weniger revolutionäre These, insoweit er (jedenfalls in DPF) auf den praktischen Aspekt von Religion mehr Akzent legt als auf den theologischen. Dabei kann der philosophisch-theologische Ansatz bei der rationalen Nichtfaßbarkeit Gottes den mystischen Zugang als einen praktischen und die Bedeutung der symbolisch vermittelten Interpretationstraditionen begründen. Diese Schwerpunktverlagerung, welche ich sowohl in religionsphilosophischer als auch in politisch-ethischer Hinsicht für bedeutsam halte, hat eine eher pädagogische Seite und eine religionstheoretisch aufschlußreiche: Sie kann einerseits aus der Notwendigkeit geboren sein, den einzelnen zu überzeugen – ganz im Sinn der traditionellen Rhetorik: Die hatte *docere, delectare* und *flectere* als Ziele, weil ein bloßes Überzeugtsein aufgrund der menschlichen Willensfreiheit noch keine Folgen im

[301] Vgl. FLASCH: NvK 344f., wo das mit pädagogischen Motiven begründet wird.

Handeln zeitigt, wenn nicht ein bewegender Impuls auch auf die Emotionalität und den Willen der Hörer ausgeübt wird[302]. Eine elitäre Konferenzsituation wie in DPF, deren Teilnehmer einer persönlichen – und im fundamentalen Sinn eben rhetorischen – Belehrung durch das Wort gewürdigt werden, könnte eine starke zusätzliche Motivation für das ganzheitliche und konsequenzträchtige Überzeugtwerden bringen, die aber nicht als ein emotional vereinnahmender Trick aufgefaßt werden sollte, sondern als passende Umsetzung theologischer Grundannahmen wie der Dignität geistiger Arbeit und Wahrheitssuche und der Zuwendung Gottes zu jedem Einzelnen (siehe Kap. 4.1.).

Andererseits kann der praktische Aspekt von Religion in DPF genau darin bestehen, daß ihre äußere, ihre geschichtliche und kulturelle Dimension in den Vordergrund rückt. Immerhin geht es um den Frieden zwischen Völkern (Kulturen) verschiedenen Glaubens, womit die soziokulturellen Manifestationen von Religion als Ausdruck religiöser Interpretationen wichtiger werden, was sich in DPF in der Ritendiskussion zeigt. Insoweit Nikolaus Religion stärker als praktisches Phänomen in den Blick bekam, dürfte sich die rhetorische Konstruktion von DPF selbstverständlich nahegelegt haben. Umgekehrt kann aus dieser auf eine beginnende neue Sicht des Phänomens Religion geschlossen werden.

Doch sind noch zwei Bedenken auszuräumen: Denn erstens ist der andere Pol freilich auch gegenwärtig: Die gesuchte Wahrheit gibt es, sie spricht sich selbst aus durch das Wort. Dessen autoritative Belehrung scheint denn auch alle diskurstheoretischen Ansätze zu ersticken, zu Alibi- oder Randphänomenen von DPF zu degradieren. Außerdem ist die im Gesprächsverlauf hintan gestellte Systematik des Cusanus in der literarischen Anlage des Religionsdialogs durchaus am Werk. Das heißt aber, sie wird erst auf einer Metaebene hergestellt, ist Ausdruck der Überzeugung des Autors, daß eine christliche Religionsphilosophie in der Lage ist, die einzelnen Problemkreise und Themen sinnvoll zu integrieren. Im Abschnitt 6 wird versucht, die verschiedenen Argumentationsebenen voneinander abzuheben. Mir scheint durch diese relative Freisetzung einer Ebene rhetorischer Wahrheitssuche eine größere Bedeutung der kommunikativen Prozesse angezeigt zu sein als

[302] Modern gesprochen: Kognition und Motivation. Nach AUGUSTINUS: *De doctrina christiana* (was Cusanus besaß) faßt OESTERREICH zusammen: „Deshalb, weil wirkliche Überzeugung derart den Willen formt, hat ihr persuasiver Sinn, fundamentalrhetorisch gesprochen, im Unterschied zum epistemischen Sinn der Wissenschaft oder zum doxalen Sinn der folgenlosen Meinung praktische Konsequenzen für das Leben der Menschen." (Erfindung 73)

in den Formen scholastischer Lehre[303] – vielleicht nicht in einer letztgültigen und, was die Diskursbedingungen angeht, ganz überzeugenden Form, jedoch als bemerkenswerter Ansatz, der eine neue Sicht auf die Phänomene des Religiösen signalisiert.

Daß die Wahrheit in DPF in personaler Form repräsentiert wird, entsprechend der Urüberzeugung des Christentums vom Erscheinen der Wahrheit in Christus, muß den Spielraum der Wahrheitssuche nicht einengen oder determinieren. Vielmehr kann dies, wie die Theologie des 20. Jahrhunderts gegenüber der neuscholastischen Tradition wieder betont hat, auch eine Relativierung alles dogmatischen, satzhaften – Cusanus würde sagen: rationalen – Glaubens bedeuten. Denn die Behauptung Jesu „Ego sum veritas" (Joh 14,6) personalisiert den Wahrheitsbegriff und erfordert eine alle rationale Feststellung und Vergewisserung übersteigende personale, ganzheitliche Öffnung und Hingabe, deren angemessene Kommunikationsform nicht theoretische Deduktion ist, sondern ein geschichtlicher Dialog von Mensch und Gott, von Person zu Person, deren Vermittlung, Weitergabe und Diskussion rhetorische Kommunikation ist.

Daß es schließlich ein Ziel der kommunikativen Suche nach *veritas* und *sapientia* gibt, daß sie besser gesagt sich selbst gibt und er-gibt, ist allerdings keine Einengung jener geschichtlichen und interpersonalen fundamentaldialogischen Bewegung, sondern eine notwendige Voraussetzung. Diese zu erhellen ist Zweck des cusanischen Präsuppositionsprinzips.

Möglicherweise ist der Aufbau von DPF von der augustinischen Integration klassischer Rhetorik in eine christliche Weltsicht beeinflußt, gemäß dem Prinzip von *De doctrina christiana* (was sich in der Bibliothek des Nikolaus befand), daß zuerst auf Gottes Wort gehört werden muß (Hermeneutik, *modus inveniendi*, Bücher 1–3), bevor dann die Vermittlung stattfindet (*modus proferiendi*, Buch 4). Denn die Struktur von DPF unterscheidet in ähnlicher Weise und offenbar bewußt zwischen den Kapiteln 3–10, in denen das *verbum* über die Grundlagen des trinitarischen Glaubens spricht, und dem Rest, in dem menschliche Vermittler und Zeugen (Petrus und Paulus) über das Verständnis der Inkarnation und der christlichen Kerndogmen sprechen.

Die erkenntnistheoretischen Prämissen des Cusaners, insbesondere seine grundsätzliche Anerkennung des konjekturalen und perspektivischen Cha-

[303] Natürlich sind nicht allein die Summen, Traktate und Schriftkommentare Ausdruck scholastischer Theologie und Philosophie, sondern ebenso die *Quaestiones disputatae* und die ganze für die mittelalterliche Wissenschaft wichtige Disputationskultur – genuiner Ausdruck vernünftiger Wahrheitssuche. Deren pro- und kontra-Struktur wird von DPF nicht erreicht. Der Unterschied zum Rhetorischen in DPF besteht aber m.E. in der skizzierten zweiseitigen praktischen Dimension, in welcher Religion nunmehr erscheint.

rakters menschlicher Rationalität, passen schließlich sehr gut zur Hypothese, daß in der literarischen Struktur von DPF ein rhetorischer Grundzug wirkt. Verbindungen zwischen jenem Perspektivismus und dem Verständnis von Religion als Antwortversuch und Entwurf des Menschen werden später noch thematisiert.

Weitere Hinweise auf die humanistisch erneuerte rhetorische Dimension bei Nikolaus sind die Prominenz der *theologia sermocinalis* für ihn und die Bedeutung seines Predigtwerks. Dieser rhetorische Grundansatz erscheint mir wichtiger und tiefer sowohl als seine Rhetoriktheorie selbst als auch als die Kunstfertigkeit und Eleganz der Sprache, worin andere Humanisten und viele Forscher das Kennzeichen des Humanismus sahen und worin Cusanus (wie er selbst wußte) nicht glänzte[304]. Sein charakteristischer Umgang mit sprachlichen Ausdrucksmitteln schließlich ist über DPF hinaus im Blick auf das cusanische Gesamtwerk in Betracht zu ziehen. Zeit seines Lebens versuchte Nikolaus, in immer neuen Entwürfen dem Geheimnis des Unendlichen kreativen Ausdruck zu verleihen, wie er es selbst rückblickend in DVS beschreibt. Metaphern sind nun ein wichtiges Stilelement rhetorischer Kommunikation. Clyde Lee Miller geht einige Hauptwerke unter dem Gesichtspunkt des Metaphorischen und Dialektischen durch und kommt zu einem Ergebnis, das Martin Thurners Explikation des cusanischen Grundgedankens bestätigt: Dessen Metaphern und neu erfundene Gottesbezeichnungen wie *oppositio oppositorum, finis sine fine*, ebenso wie Ikone und Mauer wollen durch ihre jeweilige Selbstaufhebung die abwesende Gegenwart des Unendlichen für das Endliche darstellen[305]. Miller betont den selbstrelativierenden und dadurch ironischen Charakter der cusanischen Versuche, das Absolute zu erfassen. Dessen Unfaßbarkeit für alle Formen des Verstandes läßt schließlich den scheinbaren Vorrang des demonstrativen Modus vor dem persuasiven (im nicht pejorativen Sinn), der abstrakten Sprache vor der bildhaften, der Logik vor der Rhetorik, als sehr relativ erscheinen. In der Denkentwicklung des Nikolaus läßt sich zudem eine zunehmende Verwendung von Metaphern als Ausdruck der gottebenbildlichen menschlichen Kreativität beobachten, mit deren Hilfe er seinen Weg zur Bewältigung der metaphysischen Trennung von Endlichem und Unendlichem, seinem Aus-

[304] Vgl. DCC I *praef.* n. 2 Z. 15–17.

[305] MILLER: Reading Cusanus; Reprise and Conclusions. Zutreffend und schön erscheint mir seine Formulierung vom metaphorischen Tanz auf das Unendliche zu: „All of Nicholas' mathematical exercises in DDI I are metaphorical performances – dances toward the Infinite." (242)

gangspunkt seit DDI, gefunden habe[306]. Die Hochschätzung schöpferischer Aktivität blieb aber nicht auf Sprache beschränkt, sondern erstreckte sich auf Kunst und – wie auch P. M. Watts hervorhebt – auf den Bereich der Kultur als Fortsetzung der Schöpfung in der Gesellschaft:

> „Cusanus sees, as did so many of the humanists, that it is man's acceptance and strengthening of his bonds with other men that leads to the formulation of culture and civilization. … Man develops moral and aesthetic values and philosophical and theological traditions which nurture his soul and he invents an endless variety of objects and devices that make his physical existence more enjoyable and comfortable. This infinite variety and complexity in culture is the result of man's continuously creative expression of his *deiformitas* – his godlike nature."[307]

Damit ist einerseits der Bogen zur humanistischen Betonung des Wertes der *vita activa* geschlagen[308], andererseits drängt sich der nächste Schritt auf, die Untersuchung der cusanischen Anthropologie, deren Mitte und Höhepunkt eine Neuinterpretation der Gottähnlichkeit darstellt.

---

[306] „The essential condition of human existence is that man is metaphysically and epistemologically disjoined from both his creator and from the natural world in which he lives." (WATTS: Nicolaus Cusanus 224)

[307] Ebd. 232. Sein Begriff der Kultur ähnelt dem von Alberti, siehe Näheres zu diesen Verbindungen unten in Kap. 4.3.

[308] WATTS erkennt in DVS und DLGl ein gesteigertes Bewußtsein der sozialen Dimension menschlicher Suche nach Glück, dies „parallels the civic consciousness and social commitment of many fifteenth-century nominalists and humanists and certainly grows out of his own lifetime of active service to his church and society." (ebd. 232)

4.
Anthropologische und epistemologische Grundlagen

4.1. Geistiges und schöpferisches Selbstsein als teilhabendes Gottsein

Nach der Untersuchung des geschichtlichen Kontextes, seiner Wahrnehmung und Neuansätzen seiner Interpretation sind, um die cusanischen Überlegungen zur konstruktiven Bewältigung religiöser Pluralität in ihrer Breite und Tiefe verstehen zu können, weitere Schritte nötig, um deren anthropologische, epistemologische und ethische Grundlagen aufzubereiten. Religion kann ohne das Subjekt der Religion nicht begriffen werden. Dieses ist nach Nikolaus vor allem durch den erkennenden Geist gekennzeichnet[1], den er in verschiedenen Anläufen seiner *mens*-Theorie vor allem in DC und IDM mit gewissen Neuerungen philosophisch zu fassen sucht[2]. Deswegen werden seine Anthropologie und seine Erkenntnistheorie in diesem Abschnitt zusammen behandelt. Die menschliche Kreativität als beides verbindendes Grundmerkmal deutet und legitimiert er in neuer Weise als Gottebenbildlichkeit. In der Selbsterfahrung jedes Menschen als schöpferisch tätiger Geist ist nach Cusanus eine Erfahrung Gottes impliziert – und diese religiös gedeutete allgemeine Anthropologie eröffnet einen universalen Zugang zu Gott, vor konkreten religiösen Ausgestaltungen: *primo es homo; secundo Christianus*[3].

---

[1] *Homo enim est suus intellectus* (DDI III,4 n. 205 Z. 12f.), seine Geistigkeit bildet die Grundlage für seine Sinnlichkeit (die ebd. III,6 n. 217 sehr kritisch gesehen wird, vgl. III,10 n. 242: *intellectus quasi incarceratus*), nicht umgekehrt. Andererseits zeigt sich der Gläubige überzeugt: *Indubie mens nostra in hoc corpus a Deo posita est ad sui profectum* (IDM 4 n. 77 Z. 5). Auch das Leben des Leibes ist Geist (der cusanische Begriff der *mens* umfaßt die *anima*, vgl. RITTER: DDI 105). Zu Leib und Seele siehe DC II,10 n. 120.

Die relativ geringeAufmerksamkeit auf die notwendigen natürlichen Bedingungen leiblicher Existenz (vgl. VON BREDOW: Im Gespräch 106f.) könnte erklären, worin im Ansatz der Unterschied zu späteren, folgenreichen Konzepten der Menschenwürde besteht. Denn die modernen Menschenrechte als Schutzrechte setzen eben bei der Verletzlichkeit des Leiblichseins ein. Die Wahrnehmung der Perspektive der Opfer, welche DPF 3 (h VII p. 10 Z. 12–14) andeutet, weist in diese Richtung vor.

[2] Die Entfaltung der cusanischen Anthropologie von DDI über DC, die Idiota-Dialoge, DVD, DB und einige späte Werke zeichnet WATTS (Nicolaus Cusanus) sehr gut nach. Zur Würde der *mens* nach DC I,4 n. 12–14 siehe FLASCH (NvK) 153ff.: „Diese ganze Spekulation ist nicht einfach Proklos-Tradition; sie ist radikal und neu. Sie erbrachte als bleibendes und durch Pico über Cusanus hinaus fortwirkendes Resultat eine Rangerhöhung des Menschen." (154)

[3] s. CXVIII n. 10 (im Druck: h XVII/6).

Ontologischer Ausgangspunkt ist das *ab-esse*: Das Sein der Kreatur ist abkünftig und partizipiert[4]. Das zeigt sich in der Gradualität möglicher Verwirklichung des Seins (ebenso wie des Erkennens, wie sich weisen wird) und wird vom biblischen Schöpfungsglauben bestätigt. Individuen finden in ihren *species* ihre Zielgestalt, die sie aber nie ganz erreichen. Kein Seiendes verwirklicht sein *posse-fieri* voll und ganz, sondern ist eine partizipative Bewegung (*motus*) zwischen Potenz und Akt. *Factum, cum sequatur posse fieri, numquam est ita factum quod posse fieri sit in eo penitus terminatum*[5].

Schon am Anfang von DDI wird jedem Seienden ein natürliches Streben (*naturale quoddam desiderium*) zugesprochen, „auf eine bessere Weise zu sein, als es die Bedingung der eigenen Natur erlaubt." So übersetzt Ulrich Offermann die im cusanischen Werk öfters wiederkehrende Melioriätsformel *ut sint meliori quidem modo quo hoc cuiusque naturae patitur condicio*[6].

Im Unterschied zur klassischen *forma*-Lehre ist die Möglichkeit zu sein größer als die Verwirklichung, nicht nur im *actus secundus*, sondern bereits im *actus primus*. Darum gibt es keine ontologische „Ruhe" und keine Gleichheit in der Verwirklichung der *species*[7]. So eröffnet sich ein Raum fortschreitender Selbstvervollkommnung, zumal für den Menschen, der sein Ausdruck-sein selbst kritisch verändern kann (dazu unten). Andererseits begehrt kein Seiendes, ein höheres oder überhaupt ein anderes Seiendes zu sein als ihm vom Schöpfer frei teilgegeben wurde, womit Nikolaus einen Begriff ontologischer *communicatio* als Selbstmitteilung einführt[8]. Jedes Seiende erfreut sich einer einzigartigen Singularität: *ut nihil sit in universo,*

---

[4] Im ersten Hauptwerk: DDI II,2 (h I, p. 65 n. 98 et passim); DDI I,6 n. 15: h I p. 13 Z. 22–27: *omne finitum ... principiatum ... ab alio*; vgl. auch DDI II,3 n. 110.

[5] DVS 37: h XII n. 108 Z. 4f. Dasselbe beim Menschen in DVS 28 n. 85 Z. 6–9.

[6] DDI I,1 n. 2 Z. 3–5. Im Anschluß an Gerda von Bredow übersetzt er den Komparativ nicht, wie sonst gemäß dem mittelalterlichen Latein möglich ist, als Superlativ, sondern sieht in der komparativen Form einen metaphysischen Neuansatz ausgedrückt: Das Geschaffene ist als Bewegung der Selbsttranszendenz; siehe OFFERMANN (Christus) 26.

[7] Vgl. DDI II,11 n. 156 Z. 8f.: *sunt secundum diversissimos gradus adeo differenter ...*

[8] *Communicat enim piissimus Deus esse omnibus eo modo, quo percipi potest. Cum igitur Deus absque diversitate et invidia communicet et recipiatur, ita quod aliter et alterius contingentia recipi non sinat, quiescit omne esse creatum in sua perfectione, quam habet ab esse divino liberaliter, nullam aliud creatum esse appetens tamquam perfectius, sed ipsum, quod habet a maximo, praediligens quasi quoddam divinum munus, hoc incorruptibiliter perfici et conservari optans* (DDI II,2 n. 104 Z. 11–20) KOCH nennt dies eine „Philosophie des Konkreten, Individuellen" (Ars Coniecturalis 25).

quod non gaudeat quaedam singularitate quae in nullo alio reperibilis est[9]. Auf dieser schon in DDI gelegten Grundlage baut die Theorie der *singularitas* in der cusanischen Altersphilosophie auf[10]. Im Begriff der *discretio* als wesenhafter Gleichheit eines Seienden mit sich selbst ist das Nicht-ein-anderes-sein (was wiederum als Partizipation des göttlichen *non-aliud* deutbar ist) ontologisch positiv fundiert[11], während der urteilende Verstand in seinem Vergleichen dann die *diversitas* der Seienden untereinander hervorhebt. Die Einheit der gesamten Wirklichkeit ist nicht der Vielheit der Welt entgegengesetzt, gleichsam außerhalb, sondern jedem Einzelnen als solchen immanent, als dieses selbst „singularisierend": *Sed una est omnium singularium causa, quae omnia singularizat, quae neque est totum neque pars ... sed est singulorum singularissima causa*[12].

Der Mensch nun ist der Möglichkeit nach *maximum absolutum* (Geist) *et concretum* (sinnlich in die Welt verschränkt), was Christus allein vollkommen verwirklicht. Daraus folgt die Individualität der ontologischen Aktualität, zugleich aber ein unendliches Streben des Menschen nach Vergöttlichung. Ohne diese mittlere und vermittelnde Natur würde dem Universum etwas fehlen[13]. *Mirabile est hoc dei opificium* (DC II,14 n. 142 Z. 1).

Auf der spezifisch christlichen Interpretationsstufe schließt Cusanus daraus, daß der Gottmensch als lebendige Einheit der entgegengesetzten ontologischen Merkmale zur Erkenntnis und zur Erreichung der höchstmöglichen menschlichen Vollendung unabdingbar ist. Das philosophisch vorchristliche Motiv der Angleichung an Gott (*homoiosis theo*: *Theait*. 176b), das von Aristoteles ebenso wie im Neuplatonismus aufgegriffen wird, taucht folgerichtig bei Nikolaus in der Formulierung der Sohnwerdung auf: *filiatio Dei*[14]. Der Akzent liegt aber weniger als bei Platon auf der Abkehr vom Irdischen und nicht, wie besonders aus der spirituellen Erneuerungsbewegung seiner Zeit (*devotio moderna*) zu erwarten wäre, auf der Nachfolge Christi, im Leben gemäß den evangelischen Räten und Tugenden, in affektiv-liebender Verbindung mit dem Gottmenschen, sondern dieser führt zum

---

[9] DDI III,1 n. 188 Z. 9f. Beim Menschen wird dies gesteigert: *Omnis homo est quasi species ob sui perfectionem* (s. CCXLVI n. 8 Z. 4f.: h XIX/4) – was traditionellerweise den Engeln zugesprochen wurde.

[10] Dazu einschlägig VON BREDOW: Der Gedanke der *singularitas* in der Altersphilosophie des NvK; in: Im Gespräch 31–39 und in erhellendem Vergleich mit Thomas von Aquin und Albert ebd. 217–231: *Participatio singularitatis*.

[11] *cum omne singulare sit bonum* (DVS 22 n. 66 Z. 7f.).

[12] DVS ebd. Z. 1–4. Eine Quelle für die Dynamisierung von Wesensbegriffen ist LULLUS (*homo* als *animal homificans* etc.: *Logica nova, prima dist.* 5, ed. HÖSLE; 22; vgl. SCHWAETZER: Aequalitas 102/71).

[13] DDI III,8 n. 230 Z. 11f.

[14] Vgl. DFD 3 n. 70 Z. 1–3.

Heil, indem er die jenseitige Vollendungsmöglichkeit des Menschen bezeugte[15]. Er ist *magister* der lebenspendenden *doctrina*, deren Offenbarung mit dem intellektuellen Empfang der Weisheit zusammenfällt[16].

In der relativ frühen Predigt XLI (22.11.1444) fordert Nikolaus dazu auf, Jesus in sich selbst zu suchen. „Finden wir ihn nämlich nicht in uns, dann finden wir ihn nicht." (h XVII n. 7 Z. 1–4)

Intellektueller und spiritueller Fortschritt sind demnach untrennbar: „Cusanus' final discussion thus once again emphasizes the inextricably interrelated nature of man's spiritual life and his cognitive life. Man's desire to know himself becomes synonymous with his desire to become more godlike."[17]

Nach DC wird die Gottförmigkeit durch die reflexive Wendung der geistigen Leistungen des Verstehens, Leitens und Bewahrens auf sich selbst angenähert: *Haec autem omnino ad se ipsum reflectit, ut se intelligere, gubernare et conservare possit et sic homo ad deiformitatem appropinquet, ubi cuncta aeterna pace quiescunt.*[18] Darin klingt zugleich der höchste Begriff des Friedens an, der ontologisch begründet ist, insofern *pax* oder *concordia* als harmonisches Zusammenwirken aller Teile das Lebensgesetz ist – ein kosmisches Seinsprinzip. *Quaelibet res consistit in sua pace*[19]. Der Mensch als mittlere Natur, in deren Spannweite Materielles und Geistiges zu einer lebendigen Einheit zusammenkommt[20], muß, um in den individuellen spirituellen Frieden zu gelangen, reflexiv sich selbst erkennen und sich so für das Göttliche öffnen. Darin erfüllt er die Aufgabe, in sich selbst das ganze Universum zum Schöpfer zurückzuführen, wie Nikolaus auch in seinen Predigten betont[21]. Unter der Prämisse, daß Ursprung und Ziel des Kosmos zusam-

---

[15] DPF 14 n. 47: *Praedicabat enim regnum caelorum, evangelizando quomodo homo illius regni capax ad ipsum pertingere posset. In cuius regni comparatione haec huius mundi vita, quae tam tenaciter per omnes diligitur, pro nihilo habenda est. Et ut sciretur quod veritas est illa vita regni caelorum, pro veritate dedit vitam huius mundi, ut sic perfectissime evangelizaret regnum caelorum et liberaret mundum ab ignorantia* (h VII p. 44 Z. 25 – p. 45 Z. 6).

[16] Siehe CA II,17 n. 148 Z. 9ff.

[17] WATTS: Nicolaus Cusanus 114.

[18] DC II,14 n. 145 Z. 21–24. IRLENBORN sieht in dieser cusanischen Konzeption „zumindest ein Indiz für eine menschliche Selbstsituierung …, die unfreiwillig das christlich gebotene Maß zwischen Schöpfer und Geschöpf von innen her auszuhöhlen droht." (Der Mensch als zweiter Gott? 387) Anders SCHWAETZER (Aequalitas 173–177).

[19] s. XCIX: h XVII n. 6; vgl. ADI: *Nam cum omni motu non quaeratur nisi pax* (h II p. 35 Z. 20). Vgl. s. CLXVIII (161) n. 6 wie in Kap. 3.2. zitiert.

[20] Vgl. das Kap. über die Seele in DC II,16.

[21] „Dans ses sermons il n´oublie pas de rappeler que c´est à l´homme qu´il appartient de recueillir l'universalité créée, parce que seulement dans l´homme, *finis universorum, sabbatum,* la création peut être reconduite à Dieu." (RICCATI 192)

menfallen, ergibt sich ein dynamisch-teleologisches Verständnis des Universums, das zum absoluten Prinzip zurückkehren soll; *idem ipsum absolutum est principium, medium et finis mundi* (DG 2 n. 157 Z. 2). Hierin verbindet Cusanus das aus dem Neuplatonismus stammende und auch von Thomas von Aquin zur Gliederung seiner *Summa Theologiae* angewandte Schema von *exitus* und *redditus* und die auch schon aristotelische Ansicht, daß im Menschen, in seiner *theoria* die größte Nähe zum Göttlichen (wenngleich nicht als Schöpfer, aber als unbewegter Beweger), nämlich zur göttlichen Selbstreflexion (*noesis noeseos*) möglich ist[22].

Im menschlichen Geist strahlt der Geistes Gottes wider[23]. Durch die *mens* ist jeder einzelne Mensch in seiner einzigartigen leiblichen, d.h. auch geschichtlichen Ausgestaltung des Menschseins[24] selbst eine göttliche Manifestation und eine Kontraktion des Universums, wie in der cusanischen Bekräftigung und ontologischen Neubegründung des Mikrokosmos-Gedankens ebenso knapp wie stark formuliert wird: *Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo microcosmos aut humanus quidam mundus*[25].

Die Fortsetzung weist sogleich auf die Selbstgestaltung hin:

> *Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit. Potest igitur homo esse humanus deus atque, ut deus, humaniter potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo exsistunt modo.* (Z. 12–17)

---

[22] Vgl. Aristoteles: *Met*. XII und *Ethica Nic*. X,6–9.

[23] IDM 7; n. 106 Z. 9. Vgl. die Koblenzer Pfingstpredigt von 1444 s. XXXVII (h XVII/1) n. 7 Z. 12.

[24] In DC wird die Individualität der Leib-Seele-Einheit jedes Menschen mithilfe der Figur P erläutert: *Platonizare enim Platonis ab omnibus differt hominibus, atque haec differentia pariter ex unitate animae et alteritate corporis exsurgit.* (DC II,10 n. 120 Z. 13–16) Darum lehnt auch der *Idiota* die averroistische Interpretation der Einheit des Intellekts ab, siehe IDM 12 n. 142 Z. 19–25: *Sicut enim visus oculi tui non posset esse visus cuiuscumque alterius, etiam si a tuo oculo separaretur et alterius oculo iungeretur, quia proportionem suam, quam in oculo tuo reperit, in alterius oculo reperire nequiret, sic nec discretio, quae est in visu tuo, posset esse discretio in visu alterius. Ita nec intellectus discretionis illius posset esse intellectus discretionis altenus.*

[25] DC II,14 n. 143 Z. 8–11 und ähnlich in DDI III,3 n. 198 Z. 1–5:*Humana vero natura est illa quae est supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra constringens, ut microcosmus aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur*. Nach RICCATI ist die Quelle vornehmlich Johannes Scotus Eriugena, dessen *officina omnium* wird zur *complicatio omnium*.

Vgl. den Menschen als *deus occasionatus* in DDI II,2 n. 104 Z. 3 sowie DVS 32: *Quam pulchre copulam universi et microcosmum, hominem, in supremo sensibilis naturae et infimo intelligibilis locavit ... in horizonte temporis et perpetui ...* (n. 95 Z. 9–12).

Es erscheint mir wichtig, zu sehen, daß sich Nikolaus nicht mit einer statischen Feststellung der einzigartigen menschlichen Mittelstellung zufrieden gibt, sondern darin eine Aufgabe sieht, die der Mensch zu vollbringen hat – und zwar in seiner einzigartigen Individualität. „Der gleiche Denker, der in der ontologischen Ordnung das Prinzip der Individualität aufgestellt hat … und der es auf die anthropologische angewandt hat … gibt diesem gleichen Prinzip einen ethischen und religiösen Sinn, indem er dem Menschen als höchstes Gebot auferlegt, sich selber zu erwählen und zu verwirklichen[26]. Die stärkste Formulierung der Aufgabe der Selbstwerdung als Weg zur Vereinigung mit Gott findet sich in DVD, wo Cusanus Gott zum Menschen sprechen läßt: „Sei du dein und ich werde dein sein.“[27]

Damit ist die ontologische und theologische Interpretation skizziert, welche Nikolaus der humanistischen Betonung der Sonderstellung des Menschen im Kosmos und seiner spezifischen Begabung und Aufgabe der Selbstvervollkommnung unterlegt. Bevor das zentrale Thema der Kreativität in Selbst- und Weltgestaltung vertieft wird, soll das Verständnis der Individualität und Subjektivität in den Kontext der Zeit gestellt werden. Denn eine Behandlung des Cusanus, als hätte er im luftleeren Raum gelebt und gedacht, ohne die sozioökonomischen Veränderungen und deren Reflexion wahrzunehmen sowie ohne Beziehungen zu seinen Zeitgenossen, kommt allzu rasch an ihre Grenzen.

Individualität und Subjektivität

Die Singularität in der je eigenen menschlichen Selbstgestaltung bezeichnen wir normalerweise als Individualität. Über die Frage, wann der (als typisch europäisch betrachtete) Individualismus begann, gibt es eine lange Debatte. Charles Hummel vertritt die These, daß Cusanus „als erster das Individualitätsprinzip in seiner vollen Bedeutung bewußt durchdacht und formuliert hat.“[28] Doch wird Nikolaus im allgemeinen kulturgeschichtlichen Diskurs so

---

[26] COLOMER: Menschenbild 129.

[27] DVD 7: h VI n. 25 Z. 14. Zur Interpretation und Fortführung dieses Themas siehe unten Kap. 5.2. HAUBST markiert zusammenfassend drei Leitmotive, „auf denen der cusanische Humanismus philosophisch-theologisch basiert: Die komplikative Position des Menschen als Mikrokosmos im Gesamt der Schöpfung. Seine Würde und Freiheit bei der Verwirklichung seiner Humanitas. Jeder Mensch ist von Gott zur Gotteskindschaft und zur ‚brüderlichen‘ Gemeinschaft mit den anderen Menschen berufen.“ (Menschenbild 63f.)

[28] HUMMEL: Individualitätsprinzip 5, ähnlich schon: E. Cassirer, M. de Gandillac, Ernst HOFFMANN, u.a. Die Kritik Hummels, daß bei Nikolaus der Einzelne nur in bezug zum Absoluten stehe, nicht zu den Anderen, trage ich nicht mit, denn im Hinblick auf die Gestaltung von Geschichte und die Politik zeichnet sich doch ein neues Paradigma ab.

wenig wahrgenommen wie umgekehrt. Manche Wurzeln mögen bis in die Antike zurückreichen, der große Einfluß des Christentums mit seiner Vorstellung individueller Verantwortung für das persönliche, ewige Heil ist ebenfalls in Rechnung zu stellen. Paradigmatisch dafür sind seit jeher die *Confessiones* des Augustinus[29]. Allerdings kann mit Recht argumentiert werden, daß es in der christlichen Tradition auch Tendenzen gab, welche den Ausdruck von Individualität behinderten, als Sünde des Stolzes[30]. Weiters wirkte die Reformation als Katalysator, dabei einen Impuls der Renaissance theologisch aufgreifend. Zu Beginn der Neuzeit wurde nach David Shanahan jenes Selbst „ermächtigt", welches vom Christentum „autorisiert" worden war[31]. Christoph Riedel sieht in der Renaissance eine Epoche des „Übergangs aus der strukturellen Subjektivität zur konkreten Individualität"[32] im vernünftigen Selbstbezug des autonomen Willens, im Bewußtsein der Freiheit. Jetzt „geht es nicht mehr um die Unterscheidung des Menschen von Gott, sondern um die Unterscheidung des Menschen von der Natur, gegenüber der er sich nur durch den freien Willen in der Selbstgestaltung des Lebens und vermittelt dadurch in der schöpferischen Gestaltung des nicht-menschlichen Bereiches zu bestimmen vermag."[33] Dabei wandelt sich die im Quattrocento auferstandene Figur des Prometheus – seine kreative Fähigkeit wird immer wichtiger (als Menschenbildner), er ist nicht mehr Aufständischer, sondern wird zum bürgerlichen Wesen, durch das Motiv der Formfindung und Selbstformung.

Die These, daß der italienische Humanismus das moderne Individuum als solches hervorbrachte, wurde bekanntlich von Burckhardt vertreten („Die Cultur der Renaissance in Italien" 1860) – zwar nicht als erstem, aber mit der größten Wirkung. Dagegen revoltierten einige Mediaevisten. Viele Belege für einen wachsenden Individualismus im 12. und 13. Jahrhundert

---

[29] Geistesgeschichtliche Wurzeln werden überdies im Epikureismus, Nominalismus und Protestantismus gesehen, vgl. A. D. LINDSAY: Individualism; in: Encyclopedia of the social sciences (New York 1950); 674–680.

[30] So stellt GUREVICH fest: „The system of values substantiated by medieval Christianity did not encourage men and women to proclaim and assert their unique individualities." (Origins 250)

[31] „The Renaissance can be seen as a time during which the authorized self of the Christian tradition realizes its full potential, one consequence of which is a burst of creative energy in art and literature, another an eagerness to explore and discover both the physical world and humankind itself, a third a willingness to tolerate and accept difference and variety of the widest possible kinds." (DANIEL SHANAHAN: Toward a genealogy of Individualism, Amherst U.o.Mass. Pr. 1992; 53). Mir erscheint diese Pluralität als entscheidender Faktor.

[32] Subjekt 57. Riedel stützt sich weitgehend auf E. Bloch, E. Cassirer und A. Heller: Der Mensch der Renaissance, Köln-Lövenich 1982.

[33] Ebd. 58.

stammen allerdings aus der Literaturgeschichte[34], während gleichzeitig nicht zu übersehen ist, daß schon die Frage, was „Individualismus“ sei, eine philosophische Komponente hat und nicht unabhängig vom jeweils gegebenen Vorverständnis beantwortet wird. Doch wurde in dieser Diskussion das Verhältnis des Individuums zur Geschichte und sein (Selbst-)Verständnis als ein politischer Akteur in einer kulturell fortschreitend pluralen Welt zu wenig beachtet. Der Aufbau des Gemeinwesens im Sinn eines Kunstwerks wurde schon von Burckhardt als Kennzeichen der Renaissance angesehen, allerdings ist der Einfluß eines Bewußtwerdens religiöser und kultureller Vielfalt stärker zu betonen. Die große Bedeutung unterschiedlicher hermeneutischer Möglichkeiten, retrospektiv und auf die Gegenwart bezogen (siehe oben Kap. 3.3.), wurde noch nicht hinreichend gewürdigt. Individualismus in diesem Sinne ist abgegrenzt von einer Existenz, die sich einfügt in hergebrachte Ordnung und sich verläßt auf religiöse Vermittlung und besteht in der Erfahrung und Deutung der Notwendigkeit, sich in seiner geschichtlichen Welt selbst zu gestalten. Das Bewußtwerden der eigenen kulturell-religiösen Partikularität in einer Zeit, die verstärkte politische Gestaltung verlangte (wie aus Kap. 3.2. hervorgeht), also im Grunde eine starke Identität erfordert hätte, war eigentlich eine ideale Voraussetzung für eine große Krise oder eine Abwehr der Pluralisierungserfahrung in religiösem Fundamentalismus (im Phänomen Savonarola brachen solche Tendenzen auch durch).

Doch nicht nur im Makrobereich religiös-kultureller Konfrontationen, sondern ebenso im Mesobereich politischer Gestaltungsspielräume wie auch für die Einzelnen in ihrem persönlichen Erfahrungsbereich brachten bestimmte soziokulturelle Umwälzungen dem Individuum mehr Freiheit – und Verunsicherung: Die wachsende Urbanität, die persönliche Mobilität und neue wirtschaftliche Formen schwächten verwandtschaftliche Beziehungen; der Einzelne fühlte sich isolierter. Seine öffentliche Rolle trennte sich von einem privaten Leben; soziale Rollen wurden wandelbar, die persönlichen

[34] Zur Debatte um das Neue in der Renaissance allgemein siehe Kap. 2.3. Die mittelalterlichen Wurzeln des Individualismus betonen COLIN MORRIS: The Discovery of the Individual 1050–1200, London 1972, FARRIER in CARROLL / FURLONG / MANN (Hg.); 210–228, WALTER ULLMANN: Individuum und Gesellschaft im Mittelalter, Göttingen (V&R 1974); SOUTHERN (Medieval Humanism), GUREVICH (Origins; dort 5 weitere Angaben).

Im Einklang mit manchen Forschern, welche eine modifizierte Renaissance-These rehabilitieren (Baron, Shanahan, Seidlmayer), halte ich aber daran fest, daß der wesentliche Individualisierungsschub im 15. Jahrhundert stattfand – insbesondere für Laien. Farrier etwa bringt eine Fülle von Belegen für einen hochmittelalterlichen „Individualismus“, aber das Verhältnis des Einzelnen zur Politik fällt dabei ganz aus.

Optionen pluraler und unsicher[35]. Unter den Bedingungen des Frühkapitalismus und des Reichtums einer aufstrebenden kaufmännischen Bürgerschaft in den oberitalienischen Städten mußte sich auch die Moral anpassen. Ehrgeiz und Gewinnstreben wurden nun positiv gesehen, Privateigentum und wirtschaftliche Initiative ethisch neu gerechtfertigt[36]. Die Frage nach dem Wesen des Menschen in den Kategorien von *natura/essentia* mußte Geschichtliches, Kontingentes, Zufälliges davon abstrahieren, als akzidentell. Die Humanisten dagegen wollten den Menschen gerade in seiner geschichtlichen Einbindung, in politischen und sozialen Bezügen, als bestimmte und sich selbst darin bestimmende Existenz begreifen. Was für Aristoteles Bereich der *techne* und nicht der Wissenschaft gewesen war, was sich so oder auch anders verhalten kann, rückte nunmehr ins Zentrum: Politik und Wirtschaft, Buchhaltung und Bankwesen, Administration und Militär, Stadt und Staat.

Es ließen sich noch eine Fülle von „harten" Faktoren des historischen Wandels anführen, von Buchdruck (den Cusanus begeistert auch in Rom einzuführen suchte) und Uhrenherstellung angefangen bis hin zur Veränderung der Wirtschaft durch Finanzmarkt und Banken. Alberti erklärte, wer Geld und Zeit auszunützen wisse, mache sich zum Herrn aller Dinge. Seidlmayer kommentiert das: „Dies Wort spiegelt die Erfahrung wider, daß sich nun dem Einzelnen … ein weites Betätigungs- und Experimentierfeld auftut." (Geschichte Italiens 261)

Dalferth und Stoellger sehen eine Verbindung dieser Relativierungserfahrungen mit der Perspektivität: „‚Die Kultur der Renaissance' war eine Kultur der Individualisierung, Pluralisierung, Harmonisierung und indirekt auch der Fragmentierung, in der die Standortgebundenheit und Horizonthaftigkeit menschlichen Daseins ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte und vielfältig gestaltet wurde. Die Entdeckung der Perspektivität in der Optik hatte tiefgreifende und nachhaltige Folgen in allen kulturellen Formen, wie in der Kunst, der Ethik, der Wissenschaft, der Geschichte, der Wirtschaft wie auch in der Religion."[37]

---

[35] Vgl. MARVIN B. BECKER: An essay on the quest for identity in the early Italian Renaissance; in: ROWE J.G. / STOCKDALE W.H. (Hg.): Florilegium Historiale, Toronto U.Pr. 1971; 295–312.

„The democratic and urban spirit was destroying the old social forms and the ‚natural' and accepted divine order. It thus became necessary to order the world starting from the individual and to shape it, as it were like a work of art." (A. VON MARTIN: Sociology 2) Bewußte und rationale Gestaltung ersetzte immer mehr die Übernahme traditioneller Ordnungen.

[36] Zum „Aufkauf des Feudalismus" durch die Geldwirtschaft vgl. SEIDLMAYER: Geschichte Italiens 259, zum Fehlen einer Sozialethik 262.

[37] DALFERTH / STOELLGER: Perspektive 5.

Nicht zuletzt die künstlerische Entwicklung dokumentiert eine wachsende Individualisierung: Wenngleich schon im späteren Mittelalter einzelne Künstler ihre Werke signierten, löste doch erst die italienische Renaissance das schöpferische Individuum aus seiner Einbindung in Zunft und Tradition heraus. Das Individuum tauchte in seiner geschichtswirksamen Möglichkeit auf, was literarisch reflektiert wurde. Herausragende einzelne Persönlichkeiten wurden in ihren historischen Wirkungen untersucht und die Gestaltungskraft des Individuums wurde als Ausdruck seiner Würde gesehen[38]. Die Geburtshäuser und Gräber berühmter Heerführer und Künstler wurden seit dem 14. Jahrhundert zu säkularen Wallfahrtsstätten, die Biographik blühte, und zu einem bisweilen maßlosen Ehrgeiz, zur Ruhmsucht einzelner gesellten sich als Korrektiv Spott und Hohn[39].

Die Geschichtsmächtigkeit des Einzelnen sogar über die *fortuna*[40] (nicht nur der *viri illustri*), die nun propagiert wurde, eröffnete grundsätzlich[41] Freiräume für politisches Engagement und Verantwortung. Die Rivalität mit anderen Städten oder Staaten zwang zu politischen, diplomatischen und militärischen Aktionen[42]; zu wechselnden Koalitionen mußten ständig Entscheidungen gefällt werden. Die wachen Köpfe des 15. Jahrhunderts wußten von den Wandlungen der Verfassungen seit dem Mittelalter und von der Gefahr, daß aus Republiken Oligarchien und Plutokratien werden, daraus wiederum platonische „Ochlokratien", von der Verfallstendenz der Signorien in Richtung Tyrannei.

Burckhardt sah vor allem in den Gewaltherrschaften die politische Bedin-

---

[38] VESPASIANO DA BISTICCI sammelte über hundert Viten von *uomini singolari* aus dem 15. Jahrhundert – darunter auch Cusanus (hg. von D'ANCONA / AESCHLIMANN, Milano 1951; 118f.); vgl. die *Viri illustri* von PETRARCA und die *Vite* von VASARI.

[39] Vgl. BURCKHARDT: Kultur 146ff. Das Schwanken der Anthropologie der Renaissance zwischen Optimismus und *miseria hominis* (vgl. das Menschenbild bei Macchiavelli oder Cristoforo Landino) offenbart große Unsicherheiten.

[40] „Das Glück spielt nur mit dem, der sich ihm unterwirft": „Tiene giogo la fortuna solo a chi se gli sottomette" (ALBERTI: I primi tre libri della famiglia, proemium, Hg. F. C. PELLEGRINI / SPONGANO, Firenze 1946; 9; vgl. MACCHIAVELLIS Vorrede zum *Principe*). CASSIRER zeigt, wie sich sogar Bild und Verständnis der *fortuna* wandelten, zu größerer Freiheit und Schicksalsmächtigkeit des Einzelnen (Individuum 79ff., vgl. 126.) Dieser Kontext spielt für Nikolaus eine entscheidende Rolle – nicht ein Freiheitsgefühl, welches „typisch für das abendländisch-germanische Christentum" sein soll (HÖLSCHER 272).

[41] Praktisch wurde eine breitere (republikanische) Wirkmöglichkeit durch die Herrschaft der Signorien eingeschränkt. Der Personenkreis der Akteure war vor dem Zeitalter der *égalité* immer noch beschränkt. Im Gegensatz zum Mittelalter aber wurde Bildung für Laien zugänglich, die kirchliche Kontrolle nahm ab. Selbstbewußt gewordene Bürger bildeten eine neue und aufstrebende gesellschaftliche Schicht. Die Entwicklungsdynamik führte letztlich über den noch nicht egalitären Individualismus und Würdebegriff der Renaissance hinaus, zumal in Institutionalisierung, gesellschaftlicher Gestaltung und Kodifizierung individueller Rechte. Dabei wurde die transzendentale Dimension zunehmend zurückgedrängt.

[42] Vgl. SEIDLMAYER: Geschichte Italiens 240–255; 283ff.

gung für ein Wachsen der Individualität der Tyrannen oder Kondottieri und meinte in Bezug auf die Bürger zugleich, „innerhalb der allgemeinen politischen Machtlosigkeit gediehen wohl die verschiedenen Richtungen und Bestrebungen des Privatlebens umso stärker und vielseitiger." (Kunst und Kultur 129) Hinzu kamen die fördernden Faktoren Reichtum, Bildung, eine gewisse munizipale Freiheit und ein größerer Abstand von Kirche und Staat. Doch dürfte die politische Aktivität und geschichtliche Gestaltung in einer vielfältigen politischen und kulturellen Landschaft stärker zu betonen sein. Politisches Handeln in der Arena der um Hegemonie ringenden Klein- und Stadtstaaten, bei schwächer werdenden Zentralgewalten, verließ die mittelalterliche Ordnung. Im Kontext einer realen Vielfalt von Verfassungs- und Staatsformen im Italien des 15. Jahrhunderts wandte sich insbesondere der Florentiner Frühhumanismus dem republikanischen Ideal zu[43].

Die Pluralität (sowohl auf der Ebene individueller Selbstverwirklichung, als auch politisch) schuf nun Optionen – und eine entsprechende Gestaltungsverantwortung. Die These von R. W. Southern, daß im 12. und 13. Jh. ein Wandel stattgefunden habe „from a supernatural to a natural view of human society" (Medieval Humanism 52) durch eine Rechtfertigung des Eigentums, des Profits durch Handel, des Krieges, belegt dagegen nicht eine epochale Neuerung. Jene Ansätze stellen zwar eine Fortentwicklung von frühmittelalterlichen Vorstellungen dar, aber sie sind noch weit entfernt vom Verfassungsvergleich des Frühhumanismus, von dessen politischen Reflexionen oder gar einer republikanischen Begeisterung. Sie waren vielmehr noch voller Hoffnung auf eine universale (kaiserliche/päpstliche) und einheitliche Ordnung der *respublica christiana*. An deren Rändern südlich und östlich des Mittelmeers und im spanischen Überschneidungsbereich existierten wohl andere Kulturen[44], wobei in erster Linie der Islam mit seiner im Hochmittelalter überlegenen Wissenschaft sowie mit seiner militärischen Schlagkraft, der gegenüber die Kreuzzüge keine Machtverschiebung erreichen konnten, im Bewußtsein war. Möglicherweise war die postulierte Universalität der christlichen Weltordnung bereits eine Reaktion auf diese Herausforderung, die sich von der faktischen Existenz anderer Kulturen möglichst wenig irritieren ließ und sich auch dem in der Antike bereits gegebenen Bewußtsein von Pluralität und Relativität aus religiösen Motiven überlegen dünkte. Doch erst, als im 14. und 15. Jahrhundert der Siegeszug

[43] Manche dieser Ideen wirkten bis zu MACHIAVELLI weiter, entgegen einem einseitigen Vorurteil (vgl. z.B. seine Forderungen zur Wehrstruktur).

[44] Marco Polo und andere Fernreisende wie Ricoldus de Monte Crucis brachten zudem Nachrichten vom mittleren und fernen Osten in den Westen – beides nahm Cusanus interessiert zur Kenntnis und ernst.

des Islam im christlichen Kleinasien und dann auf europäischem Boden, auf dem Balkan, unaufhaltsam schien, und damit bisherige Bewältigungsstrategien sich als nutzlos oder gar wegen der militärischen Schwäche und inneren Uneinheit der Christenheit als gefährlich erwiesen, scheint die Kenntnis des Fremden auf die normative Ebene gelangt und als grundsätzliche Infragestellung anerkannt worden zu sein. Dieser für das neuzeitliche Bewußtsein konstitutiveProzeß, in dem sich schließlich die politische Ebene von der theologischen trennte, ist sicherlich als langdauernd, graduell und nicht linear anzusehen. Auch die oben zitierten Bemerkungen des Cusanus über Indien, Äthiopien etc. könnten als bloßes Echo des kulturellen Verständnisses im mittelalterlichen Horizont abgetan werden – wenn sich nicht eindeutige Indizien fänden, die auf eine tentative Umkehrung der Perspektive hindeuteten. In DPF weist der Perser darauf hin, daß ja nur wenige Europäer glauben würden, daß der Schöpfer (in Christus) zu einem Geschöpf werden könne – hier versucht Nikolaus einen Blick von außen, aus globaler Perspektive, auf das Christentum, das als eine Minderheit erscheint. Zugleich rückt Europa an den Rand der Welt[45]. Mit dieser Dezentrierung, welche die berühmte grundsätzliche Dezentrierung der Erde im Kosmos in DDI II,11–12 für die kulturell-religiösen Verhältnisse auf der Erde fortführt, erweist sich das cusanische Verständnis als eine wichtige Zuschärfung des graduell sich wandelnden westlichen Selbstverständnisses.

Ein Bewußtsein kultureller Relativität auf normativer Ebene eröffnet dann Freiraum für geschichtliches Handeln und politisches Gestalten. Soziale und politische Ordnungen werden als menschliche Entwürfe verstehbar, wenn sie aus alternativloser Selbstverständlichkeit heraustreten in die Offenheit einer Geschichte, die diverse Optionen zuläßt.

Der Begriff der Individualität steht in Beziehung zum Personbegriff, der im Mittelalter (unter wesentlichen Einflüssen der theologischen Reflexion) hauptsächlich von der Relation zu Gott her begriffen worden war. Im frühen Humanismus wurden die Beziehungen der Menschen untereinander, d.h. im geschichtlichen, kulturellen und politischen Raum in den Vordergrund gerückt – und damit eine Verantwortung dafür als Basis einer Sozialethik. In Blick kommt so die Bestimmung zu einer unabtretbar persönlichen Selbstverwirklichung in Anerkenntnis personaler Relationen, sowohl der existentiellen Ursprungsbeziehung als auch der Berufung zu einer freien, vernünftigen, gemeinsamen Gestaltung der Lebenswelt.

„Subjektivität“ als Merkmal einer anthropologischen oder gar anthropozentrischen Wende in der Renaissance ist bereits vielfach diskutiert wor-

[45] DPF n. 30: h VII p. 31 Z. 11–13; Näheres siehe oben in Kap. 3.3. unter „Erfahrungen des Fremden“.

den[46]. Aus der Epoche selbst heraus[47] läßt sich besser beim Begriff des Ingeniums ansetzen und zwar in einem viel gewichtigeren Sinn als dem klassischen eines individuellen Schutzgeistes. Das *ingenium* hatte die erstaunliche Wiedergeburt der Künste zu erklären, für welche nur Leonardo Bruni eine soziologisch-politische Kausalerklärung gegeben hatte[48]. Lorenzo Valla, der als ein Zeitgenosse und Briefpartner des Nikolaus, der zudem in seinem Umfeld, nämlich seit 1448 am päpstlichen Hof arbeitete[49], relevanter ist als spätere Autoren, markiert im Begriff des Ingeniums und seiner Individualität eine als epochal angesehene Wende zur Anthropozentrik[50]. Das erkennende Ingenium handelt in der Wahl seiner Gegenstände frei, doch erst aufgrund einer Affektion (die als ganzheitliche von einem bloßen Sinnenreiz zu unterscheiden ist). „Erst dieses ursprüngliche Angesprochensein des Ingeniums, das sich als Betroffenheit, als Interesse äußert, ermöglicht die Erkenntnis einer Sache“[51]. Damit ist Individualität, die sich sodann schöpferisch im Wort ausdrückt, von vornherein in einem dialogischen Bezug verstanden.

Die kognitive Aktivität (i.w.S.) wird als etwas Göttliches im Menschen erfahren. „Man was, in fact, like God, constantly creating his own world through his words in literature and art and in personal life.“[52] Daß der Mensch in der hermetischen Tradition als „ein zweiter Gott“ bezeichnet

---

[46] Gegen diese von CASSIRER fundamentierte Interpretationsrichtung zuletzt BENZ: Individualität, der im 1. Teil vierzehn solcher Ansätze referiert und demgegenüber „die durchgängige Abhängigkeit des Menschen von seinem Schöpfer als eine für Cusanus' Denkweise grundlegende Intention“ herausstellt (374). Sein Anliegen, gegen eine eigenmächtige Absolutsetzung des endlichen Subjekts in der Cusanus-Interpretation die „Zentrierung alles Seins und Erkennens im göttlichen Grund“ (404) stark zu machen, könnte in einer responsorisch-dialogischen Deutung gut aufgehoben sein.

[47] Zur vielschichtigen Renaissance-Anthropologie im Allgemeinen siehe GERL (Einführung 151–170) mit weiteren Literaturangaben 154/6 sowie im Speziellen TRINKAUS (Image).

[48] „For this revival the humanists as a rule suggested no cause except the unexplained phenomenon of individual genius; though Leonardo Bruni, the Florentine historian, found a causal relation in the recovery of freedom by the Italian cities.“ (FERGUSON: Reinterpretation 3)

[49] „Cusanus, as is well known, had close associations with humanists and was a cordial correspondent of Valla himself.“ (TRINKAUS: Image I; 127) Die beiden Briefe des Nikolaus finden sich in: L. BAROZZI / R. SABBADINI: Studi sul Panormita e sul Valla, Florenz 1891; 127f. und auch in Vallas *Opera omnia* (Turin 1962); 133–139.

[50] „So umfaßt die Lehre vom Ingenium ein erstes Formulieren der Anthropozentrik zeitlichen Ablaufs: Geschehen wird zur Geschichte, weil in ingeniöser Voraussicht ursächlich vom Menschen bestimmt und final auf in bezogen. Welt wird zentriert oder perspektiviert zur Welt des Menschen.“ (GERL: Einführung 162) Zu *ingenium* bei Pico vgl. BUCK (Geschichtsdenken) 20.

[51] GERL: Einführung 159.

[52] So faßt TRINKAUS Vallas „leidenschaftliche“ Variante des handlungsbezogenen humanistischen Menschenbilds zusammen: Image II; 772.

wird, bejaht auch Nikolaus[53]. Der Begriff *ingenium* spielt bei ihm keine besondere Rolle, aber der Sache nach ist sowohl die Kreativität wie der geschichtliche und dialogische Charakter des Erkenntnisprozesses bei ihm gegeben[54]. Die beiden Charakteristika der Schärfe und Göttlichkeit des Ingeniums lassen sich unschwer wiedererkennen, wobei Cusanus die Göttlichkeit des *secundus Deus*[55] als eine Teilhabe betont. Hier trifft sich seine Theorie der Singularität mit der kreativen Epistemologie. Der erste Aspekt (*acumen, subtilitas* u.ä.) führt direkt zu einem zentralen, in den folgenden Kapiteln zu entfaltenden Thema: „Erkenntnishafte Schärfe meint Differenzierung: Eindringen in den Aspekt- und Perspektivenwechsel des Gegenstandes."[56]

Vor diesem Hintergrund ist die Anthropologie des Cusanus zu sehen. Freilich ist sein übergeordnetes Ziel theologisch: Nicht nur in DDI geht es ihm in erster Linie um Gotteserkenntnis, aber in seiner Reflexion fällt ein neues Menschenbild ab und ein Weltbild, das Grundlagen für die spätere Weiterentwicklung von Subjektivität, Individualismus, Pluralismus, Naturwissenschaft durch Quantifizierung und technische Naturbeherrschung[57] bietet. Die Besonderheit bei Nikolaus ist, daß diese Ansätze noch in Spannungseinheit mit dem Gottesbezug in Kontemplation und philosophischer Mystik oder *theoria* stehen[58]. Beide Aspekte widersprechen sich nicht, bedingen einander vielmehr. Bei ihm kann von einem Individualismus im oft kritisierten, pejorativen Sinn nicht gesprochen werden.

Das fügt sich in die Revision eines einseitigen Bildes der Renaissancekultur ein: Charles Trinkaus korrigiert das von Burckhardt stark gemachte Vorurteil ihrer allgemeinen Unchristlichkeit und geht der humanistischen Synthese von vorchristlichen und antiken nichtchristlichen Menschenbildern

---

[53] Zur gesamten Tradition siehe RÜFNER: Homo secundus Deus.

[54] *Ingenium* ist bei Cusanus immer individualisiert, bereits in DDI I,1 n.1; DDI I,7 n.18; ADI n. 36; *Idiota de staticis exp.* n. 171; DVD 12 n. 48; DLGl n. 60, 61 und 121; CTh n. 12; Poss. n. 23; DVS n. 1 und 39; DNA n. 1. Vgl. s. LVIII: h XVII n. 37: *habemus naturam seu instinctum divinum*.

[55] Vgl. bereits PETRARCA, der fragt, was der Mensch denn Höheres – nicht hoffen, sondern wünschen und denken könne als Gott zu sein und dann ausruft: *ecce iam Deus est!* (*De remediis utriusque fortunae* II, 93; ed. SCHOTTLAENDER, München 1975; 226)

[56] GERL: Einführung 162.

[57] Nikolaus spricht sogar schon von einer Organtransplantation: *visus oculi tui non posset esse visus cuiuscumque alterius, etiam si a tuo oculo separaretur et alterius oculo iungeretur* … (IDM 12 n. 142 Z. 20f.)

[58] Vgl. VELTHOVEN (Gottesschau) 10f. Im Text von DVD wurde ein Wandel vom narrativen zum mystischen Ich beobachtet: In den ersten drei Kapiteln spricht der Meister, ab Kap. 4 beginnt das Wahres-sagen durch den Mund des Bruders, der zu Gott spricht, ein Ich im andern im Gebet (vgl. M. DE CERTEAU: The Gaze 24f.).

und Sittenlehren mit der christlichen Anthropologie – nach dem Vorbild der Patristik – nach, die zu einer Erweiterung der Selbstinterpretation zwang. Dabei wurde nicht nur das Erkennen, sondern auch das Gestalten der Welt in einen neu akzentuierten Bezug zu Gott gesetzt. „God's great act of creation of this universe left man in command of the earthly portion of it, and it was through man's actions as a god on earth that the creative work of history and civilisation was to be accomplished." (Image I; XXII) „Moreover the capacity and drive of man to command and shape his world was regarded in the image and likeness of God. … a new religious vision of Homo triumphans" (XXf.).

Die Würde des Menschen, dieser zentrale Begriff neuzeitlicher Anthropologie, wird gerade durch seine gottähnliche Kreativität bewußt. Nach Theo Kobusch sei der Renaissance-Begriff der *dignitas hominis* nicht vom *ens morale* ausgegangen, weil nicht von sittlicher Freiheit, sondern von schöpferischer Freiheit[59]. Das dürfte denn auch den Unterschied zur thomasischen Anerkennung der menschlichen Teilhabe an göttlicher Vorsehung und Vorsorge ausmachen: *Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens*[60].

Von den spät- und nachmittelalterlichen Voraussetzungen her liegt die Formulierung der bewußt werdenden menschlichen Gestaltungsmacht und -aufgabe nahe. Dies wurde zuerst als Aufgabe der Selbstgestaltung gesehen[61], emphatisch in Picos Rede über die Würde des Menschen[62], später zunehmend als Verfügbarmachen der Natur. „Der Mensch verwirklicht die ihm ‚in potentia' eigene Wesenwürde dadurch, daß er einerseits seine eigene Persönlichkeit wie ein geplantes Kunstwerk gestaltet und andererseits in der

---

[59] THEO KOBUSCH: Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt (WBG) 1997²; 257; genannt wird Pico, Cusanus gehört aber sachlich dazu.

[60] THOMAS VON AQUIN: S.Th. I–II q 91 a2; vgl. ScG III,78, wo die Einbindung der freien Handlungsfähigkeit vernunftbegabter Kreaturen in den universalen *ordo* unter Gottes Leitung besonders deutlich wird.

[61] Vgl. GERL (Einführung) 163–170 mit Angabe früherer Quellen bei Aristoteles, Meister Eckhart und Petrarca. Wegen dieses Akzents auf der individuellen Dimension sieht OTTO ein anthropologisches Defizit der Renaissance-Philosophie: Subjektivität und Freiheit seien nicht gemeinschaftsbildend und es fehle eine Vermittlung von Leib und Geist. Er rekurriert auf den geistphilosophischen Ansatz von Manetti und Pico (im Gegensatz zum humanistischen Pragmatismus von Landino oder etwa Coluccio Salutati). „Die Steuerungsfunktion des theoretischen Entwurfes für die pragmatische Dimension des Handelns bleibt entweder unerkannt oder wird bestritten." (OTTO: Renaissance 360). Doch das gilt nicht für Cusanus.

[62] PICO DELLA MIRANDOLA: *De hominis dignitate* (1486), Stuttgart (Reclam) 1977; 8; analysiert in TRINKAUS: Image II; 505–529 und 753–760.

Welt eine kulturschöpferische Tätigkeit entfaltet."[63] In unserem Zusammenhang interessiert besonders die „dazwischen" liegende Gestaltung der Gesellschaft, d.h. einer Gesellschaft von sich immer mehr mit einer größeren Bandbreite von Möglichkeiten verwirklichenden Individuen, in der die Pluralität von möglichen Lebensentwürfen und Weltdeutungen zunimmt[64]. Demnach ist politisches Handeln nicht mehr der erbsündlich bedingte Ersatz für das paradiesische vorzeitliche Leben, sondern gewinnt seine eigene Qualität und Dignität als geschichtliche Gestaltung.

Damit sind mehrere miteinander verflochtene Aspekte des neuen Selbstverständnisses geistigen Selbstseins als partizipierten Gottseins aufgetaucht: Grundsätzlich die einzigartige Mittelstellung und Würde des Menschen, die im Begriff des Mikrokosmos gefaßt wurde, mit welcher Stellung eine kreative Aufgabe verbunden ist.

Die Gebiete, auf denen der Einzelne schöpferisch tätig wird, sind – in charakteristischer Erweiterung der Trias von *theoria, praxis, poiesis* – 1. die Selbstgestaltung, 2. das Kunstschaffen, 3. die Gestaltung von Gesellschaft und Geschichte, 4. das Erkennen. Diesem ist noch mehr Aufmerksamkeit und Mühe zu widmen, indem die Kreativität untersucht wird, zunächst allgemein, dann speziell von der Entwicklung der cusanischen Erkenntnistheorie her (4.2.), deren zentrales Charakteristikum der Perspektivität in 4.3. vertieft behandelt wird. Dazu wird es nötig sein, noch einmal die vieldiskutierten Fragen nach den Merkmalen der Epoche in erhellendem Hinblick auf Theorie und Praxis der Kunst des Quattrocento einzubeziehen. Vorher jedoch sind zum Thema der Selbstgestaltung die wichtige anthropologische Metapher des lebendigen Bildes, die cusanische Entwicklung des Verständnisses menschlicher Kreativität, das Streben nach Gotteserkenntnis sowie die Sprachlichkeit nach Nikolaus zu behandeln.

---

[63] BUCK: Studien 66, ähnlich: Christlicher Humanismus 379. Dennoch ist die Folgerung einseitig, daß die *unio mystica* nicht mehr als Eingehen in das Geheimnis Gottes oder als ein Aufgehen darin gesehen wird, sondern als „höchste Steigerung des individuellen Selbstbewußtseins in der Erkenntnis der Gottähnlichkeit der Seele, die das Universum in sich aufnimmt." (ebd. 380)

[64] Auch WATTS sieht aufgrund des anthropologischen Ansatzes bei Cusanus eine Betonung auf „the essentially active and creative role that man plays in the formation of his own history and culture. Or, put another way, man's metaphysical and epistemological estrangement means that his only reasonable goal lies in his invention and perpetuation of meaningful personal and communal roles." (Nicolaus Cusanus 31)

Würde und Kreativität

Die einzigartige Stellung des Menschen unter den Lebewesen ist in der mittelalterlichen Tradition mit seiner Geistbegabung begründet worden. Er kann, indem er erkennt, was im göttlichen Geist geschaffen wurde, eine Relation zur Welt entwickeln, welche die Ursprungsrelation des *creator spiritus* zur Welt abbildend spiegelt. Alles Seiende ist für den Schöpfungsglauben *ex nihilo*, und d.h. nicht nach bereitliegenden ewigen Ideen (wie beim Demiurgen des *Timaios*), sondern nach dem Bilde Gottes selbst geschaffen. Diese Beziehung kann aber der Mensch als einziges Lebewesen erkennen, womit er sich in besonderer Weise als Ebenbild Gottes verstehen und wissen kann. Nikolaus ergänzt das rezeptive Moment im menschlichen Erkennen mit einer neuen Legitimation des aktiv-kreativen Moments, im konjektural-entwerfenden Erkennen selbst wie im Gestalten. Dem noch zu Grunde liegt eine autopoietische Komponente, mit welcher er das Verständnis menschlicher Gottebenbildlichkeit vertieft. Das ist gegenüber DDI ein neuer Ansatz, um dem endlichen Menschen trotz der unüberwindlichen Improportionabilität zum Absoluten einen Weg zur Erfüllung seines Strebens nach göttlichem Leben zu eröffnen[65].

Das Charakteristikum des menschlichen Abbild-Seins ist, ein lebendiges Bild Gottes zu sein[66]. D.h., es liegt in der Freiheit und auch Verantwortung des Menschen, sich selbst immer weiter zu verbessern – was nur der Maler am Bild tun kann, kann die *viva imago* für sich selbst leisten[67]. Sie ist wie ein Spiegel, der in seinem Spiegeln seine eigenen Unebenheiten und Verzer-

---

[65] Siehe WATTS (Nicolaus Cusanus 91ff.). „Cusanus shifts the context of his discussion of man from the impersonal domination of a disjunctive metaphysic to the anthropological framework based upon the image/likeness relationship of the divine mind and the human mind. Cusanus' new focus reaches back to the Church fathers for inspiration and also responds creatively and affirmatively to one of the most important theological positions emerging in contemporary Italian humanism and philosophy." (91)

[66] Die Metapher stammt von GREGOR VON NYSSA: *De hominis opificio* 4 (PG 44; 136C); siehe VON BREDOW: Der Geist als lebendiges Bild Gottes; in: dies.: Im Gespräch; 99–109.

RAIMUNDUS SABUNDUS, dessen wirkmächtige *Theologia naturalis* von 1434–1436 bereits in der Cusanusbibliothek (Cod.Cus. 196) stand, stellt auch die Erhöhung des Menschen in den Mittelpunkt *usque ad Dei similitudinem et imaginem vivam. Nam liberum arbitrium est imago Dei viva.* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1966; 136) Die Folgerung ist – grundlegend für die Anthropologie der Renaissance – die Möglichkeit zur Selbstgestaltung: *Et ita homo potest per amorem mutari, transformari et converti in aliam rem nobiliorem vel turpiorem, libere et sponte*. (ebd. 173)

[67] IDM 13 n. 148 Z. 8–11: *Unde mens est creata ab arte creatrice, quasi ars illa se ipsam creare vellet et, quia immultiplicabilis est infinita ars, quod tunc eius surgat imago, sicut si pictor se ipsum depingere vellet et, quia ipse non est multiplicabilis, tunc se depingendo oriretur eius imago.*

rungen entdeckt und korrigieren kann. So kann und soll er sich seinem Urbild – oder vielleicht besser: Urbildner – selbst immer ähnlicher machen[68].

> *Dedisti mihi, domine, esse et id ipsum tale, quod se potest gratiae et bonitatis tuae continue magis capax reddere. Et haec vis, quam a te habeo, in qua virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem teneo, est libera voluntas, per quam possum aut ampliare aut restringere capacitatem gratiae tuae; ampliare quidem per conformitatem, quando nitor esse bonus, quia tu bonus, quando nitor esse iustus, quia tu iustus, quando nitor esse misericors, quia tu misericors* (DVD 4 n. 11 Z. 1–8).

Hierin liegt der Kern der cusanischen Religionsanthropologie, in Verbindung mit der sittlichen Dimension. Doch im Erkennen selbst waltet schon die fundamentale Gottesbeziehung. Jeglichem einzelnen Wissen geht ein (implizites) Wissen des Kosmos als Ausdruck göttlicher Kreativität voraus. *Ita scientiam cuiuslibet praecedit scientia Dei et omnium* (IDM 10: h V p. 91 Z. 21). Siegfried Dangelmayr analysiert sorgfältig die cusanische Theorie der *mens* im Zusammenhang mit der Gotteserkenntnis[69]. Diese erweist sich als Anfang jeglicher Erkenntnis, insofern der Vorgriff auf die ganze Wirklichkeit, auf Wahrheit schlechthin den Geist zum Erkennen allererst motiviert. Das ist auch die Wurzel der Religion und wird mit Begriffen wie *praegustatio* u.ä.[70] in Einheit mit der affektiven Dimension eines Vorgeschmacks der ersehnten Erfüllung zum Ausdruck gebracht. Dangelmayr kommt zum Ergebnis: „Die Gotteserkenntnis ist also Voraussetzung, Grund und Ursprung jeder Erkenntnis, sowohl im Bereiche der Sinne wie der ratio und des intellectus. Der Blick auf die schlechthinnige Wirklichkeit ist die Voraussetzung für das In-Blick-Kommen aller Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit schlechthin ist, an dieser aber in begrenzter Weise teilhat und die dann, insoweit sie Wirklichkeit ist, d.h. eben insofern sie an der absoluten Wirklichkeit partizipiert, vom Horizont der Wirklichkeit überhaupt und schlechthin her auch erblickbar ist.“ (90)

Die natürliche Wurzel des transzendental notwendigen nicht begreifenden Vorgriffs auf das Göttliche ist ein Ergriffensein, das sich im *desiderium naturale* äußert[71]. Nikolaus entgrenzt nun die menschliche Sehnsucht in

---

[68] Siehe IDM 5 n. 87 und des Nikolaus Brief an Albergati n. 8. Der Prediger Cusanus verkündigt den Menschen als *viva imago, quae se conformat creatori sine fine* (s. CCLXXXVIII n. 12 Z. 30f.).

[69] DANGELMAYR: Gotteserkentnnis 78–105.

[70] Vgl. z.B. IDS I: h V p. 15 Z. 16f.; p. 18, Z. 1–7.

[71] HOFFMANN (Die unendliche Sehnsucht) und die anschließend publizierte Diskussion zeigen das Charakteristikum des cusanischen Verständnisses vom *desiderium* als *infinitum* im Unterschied zu seinen Vorgaben aus der Tradition.

Korrespondenz zum entschiedenen Ansatz des Gottesbegriffs als unendlich. In paradoxer Formulierung, die in deutlichem Kontrast zur aristotelischen Ansicht steht, das Unbegrenzte sei nicht sinnstiftend[72], spielt er mit der doppelten Bedeutung von *finis* als Grenze und Ziel, zu Gott sprechend: *nisi maneres infinitus, non esses finis desiderii*[73]. Gegen Ende von DDI preist er Gott, der dem Menschen einen Intellekt gegeben habe, dessen Sehnsucht keine Grenze kenne und dessen Unsterblichkeit besonders jenen Aspekt aufweist, daß die größtmögliche Erfüllung zeitlich und sachlich zusammenfällt mit dem *appetitus*, der also nicht umgekehrt proportional zur Befriedigung abnimmt, sondern sich mit ihr steigert:

> *Benedictus Deus, qui nobis dedit intellectum, qui in tempore satiabilis non est; cuius desiderium cum finem non capiat, seipsum supra incorruptibile tempus immortalem apprehendit ex desiderio temporaliter insatiabili cognoscitque se vita desiderata intellectuali satiari non posse nisi in fruitione optimi maximi boni numquam deficientis, ubi fruitio non transit in praeteritum, quia appetitus in fruitione non decrescit.*[74]

Die Ubiquität der Erkennbarkeit Gottes, welche Cusanus mit dem oft wiederholten Zitat, daß die Wahrheit auf den Gassen schreie, zum Ausdruck bringt, hängt ab von der Suche des Einzelnen nach Gott, d.h. nach der Ausdrücklichkeit dessen, was er in seiner Geistaktivität erfährt, nicht von religiös-rituellen Vorgaben. Darin steckt eine Relativierung auf das persönliche Gottsuchen durch eigene Ausbildung und freie Vervollkommnung der eigenen Geistigkeit.

Nikolaus geht auch in DPF stark von der Sehnsucht des Menschen nach Glück aus und verbindet das mit der Frage nach religiöser Wahrheit. Glück, Heil und Wahrheit miteinander zu verbinden, kann sich auf die Entwicklung des aristotelischen strebensethischen Ansatzes berufen: Dessen *orexis*-Konzept begründet nicht nur die Suche nach dem Guten im Eröffnungssatz der Nikomachischen Ethik, sondern auch das Streben nach Wissen gemäß dem Anfang der *Metaphysik*.

In der CA ist ebenfalls die menschliche Ausgangserfahrung ein Streben, hier fundamentalethisch und zugleich fundamentalreligiös formuliert als Streben nach dem Guten[75]. Dieses ist Ursprung und Ziel der Bewegung zugleich. Das gesuchte Gute muß außerhalb der Vernunft sein und das heißt,

---

[72] Vgl. ARISTOTELES: *Met.* V,17.

[73] DVD 16 n. 68 Z. 7.

[74] DDI III,12 n. 259 Z. 1–8.

[75] *Experimur in nobis appetitum quendam esse … spiritus dicitur … Finis igitur desiderii bonum.* (CA *prol.* 1 n. 5 Z. 1–5)

sie kennt es nicht, kann sich keinen Begriff davon machen. Sie weiß zwar, daß es ist, aber nicht, was es ist (CA *Prol.* 1 n. 6 Z. 1). Gleichzeitig „wissen wir" nach Cusanus, daß wir das Streben nach dem Guten nicht umsonst haben – in beinahe klassischer Formulierung: *sciamus appetitum boni illius nos non habere frustra*[76]. In n. 7 Z. 8f. und n. 8 Z. 2f. wird jenes Gute mit dem Einen und dem, was alle Gott nennen, identifiziert.

Bereits Proklos identifizierte das Eine und Gute, wonach alles strebe, mit Gott[77]. Dieses „alles" ist im Bereich des Glücksstrebens am offenkundigsten für alle Menschen gültig, wie Augustinus feststellt: *beati certe ... omnes esse volumus*[78]. Für ihn verlief allerdings der Königsweg zu Gott, dem Einen, Wahren und Guten, nicht über die Weltwirklichkeit, sondern über die Innerlichkeit des Geistes: *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas (De vera rel.* 39, 202). Cusanus transformiert dies, die Ausdrucksdimension des Geistes, die Explikationen Gottes wie auch des Menschen, einbeziehend.

Im christlichen Mittelalter wurde Kreativität allein Gott zuerkannt, der Ursache der Schöpfung und Heilsgeschichte, während im Bereich der Natur und des Menschen das Wort des Predigers *Nihil sub sole novum* (Eccl. 1,10) Grenzmarke blieb[79]. Thomas von Aquin etwa als maßgeblicher Theologe des Hochmittelalters und weit darüber hinaus diskutiert verschiedene Ideen, die Fähigkeit zu irgendeiner Art von *creatio* Anderem als Gott alleine zuzuschreiben und hält fest: *impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium*[80].

Bekanntlich hat sich die Beurteilung des Schöpferischen vollkommen gewandelt bis hin zur emphatischen Überhöhung künstlerischer Kreativität im Geniebegriff seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die ersten Belege eines Durchbrechens jener Reservierung der Kreativität für Gott finden sich nun genau im Quattrocento: Vom späteren Mittelalter bis in den Humanismus hinein gibt es die *miseria-hominis*-Literatur, aber ab der Mitte des 15. Jahr-

---

[76] Ebd. Z. 8f.; Quellen dieser Passage in h VIII p. 7–9. Zur Sicherheit, daß das Erkenntnisstreben erfüllbar ist: *Nam motus, qui omnibus studiosis adest, non est frustra.* (DAT n. 2 Z. 23f.).

[77] *Hou panta ephietai* zitiert *Ethica Nic.* 1097a 3: *Inst. theol.* 113, *In Platonis theologiam* (Hamburg – Frankfurt: Ruland 1618) 462.

[78] *De trin.* XIII,4 (7): MPL 42; 1019 – ein Werk, das Nikolaus natürlich kannte. Zum großen Einfluß Augustins auf ihn siehe VANSTEENBERGHE: Le Cardinal 409–413.

[79] Vgl. HAUG: Zwischen Meister Eckhart und Cristoforo Landino; 577–580 und BOUWSMA: Discovery. Wie immer, gibt es auch hier signifikante Ausnahmen. So spricht SCOTUS ERIUGENA dem menschlichen Intellekt zu, *per cognitionem actu creare, hoc est formare* (*De div. nat.* II,24: PL 122, c. 579f.).

[80] S.Th. I q 45 a. 5; vgl. ScG II,21: *Quod solius Dei est creare.*

hunderts setzt sich (wenngleich nicht ausschließlich und dauerhaft, wie Macchiavelli zeigt) ein Primat der *dignitas hominis* durch[81]. „Dabei änderte sich die Bedeutung der Wesenswürde. Sie blieb zwar eine von Gott verliehene Gabe, wurde aber nunmehr als eine Potenz angesehen, die zu verwirklichen Aufgabe des Menschen ist, d.h. der Begriff erhält einen dynamischen Charakter."[82]

Giannozzo Manetti, ein guter Hebraist und Aristoteliker, Übersetzer der Ethik, verfaßt etwa 1452 *De dignitate et excellentia hominis*, „das Hohe Lied des schöpferischen Menschen, der in der Betätigung der ihm verliehenen Gaben sein eigenes Reich auf Erden errichtet."[83] Zu diesen gehört zuerst das *ingenium* (III,20). Beeinflußt von Bartolomeo Facios *De excellentia et praestantia hominis* (1447), behauptet Manetti einen Primat der *vita activa*. Er polemisiert gegen das pessimistische Menschenbild in Antike, Bibel und Mittelalter. Arbeit sieht er nicht mehr biblisch als Strafe Gottes und als Last – sie wird jetzt zur Aktualisierung der Wesenwürde bei der Errichtung des *regnum hominis*. Arbeitend wird der Mensch zu einem Schöpfer.

Bei Cristoforo Landino wird der Dichter als *creator* bezeichnet (noch abwechselnd mit dem traditionellen Motiv der *imitatio*). Das ist zwar erst für seinen Dante-Kommentar von 1481 belegt, doch muß es erstaunen machen, daß das keine aufsehenerregende Provokation oder terminologische Revolution war – „vielmehr hat Landino die Metapher bedenkenlos verwendet und ihre Implikationen überhaupt nicht thematisiert."[84] Das läßt sich durch die Vorarbeiten von Denkern erklären, deren Linie über Ficino zu Cusanus zurückführt. Gerade bei diesem Thema kann der „rinascimentale" Charakter des cusanischen Denkens am wenigsten bestritten werden[85]. Bei ihm zeigt sich klar eine Neuinterpretation der biblischen Definition des Menschen als *imago Dei*, der für das jüdisch-christliche Denken fundamentalen Anthropologie aus Gen. 1,27[86]. Der Gedankengang ist im Grunde ein-

---

[81] Vgl. JILL KRAYE: Moral Philosophy; in: Cambridge History; 303–386, bes. 306–313 zu verschiedenen „Renaissance Concepts of Man" im Überblick.

[82] BUCK: Menschenwürde 327; vgl. TRINKAUS: „the humanists offered through their writings a new affirmation of the possibility and value of human action. They presented a vision of man controlling and shaping his own life and the future course of his history and they stressed a new conception of human nature modelled on their own image of the Deity." (Image II; 767)

[83] BUCK: Studien 332; Manetti behandelt in Buch I den menschlichen Leib als geschaffenen Mikrokosmos; in II die Geistseele, in III die Kreativität als Abbild Gottes; IV argumentiert gegen die pessimistische Anthropologie des Mittelalters.

[84] HAUG: Zwischen Meister Eckhart und Cristoforo Landino; 580.

[85] So auch WATTS, welche die überaus starke Rechtfertigung menschlicher Kreativität bereits in DC, also vor 1444 betont (Nicolaus Cusanus 115).

[86] Vulgata, Genesis 1:27: *et creavit Deus hominem ad imaginem suam ad imaginem Dei creavit illum masculum et feminam creavit eos.* CA argumentiert für die Dreieinheit aus der

fach und seine Folgerungen gehören bis heute zu den kulturellen Selbstverständlichkeiten, so daß sein revolutionärer Charakter im 15. Jahrhundert betont werden muß[87]: Wenn der Mensch Bild und Gleichnis des Schöpfers ist, dann muß er selbst kreative Macht besitzen – dann hat der Geist genau im Erschaffen jene Ähnlichkeit: *Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando*[88]. Auch in DPF (9 und 1, dem anthropologischen Referat des Erzengels) wird die Imago-Dei-Bestimmung neu als Kreativität des Geistes gedeutet. Eine Nivellierung von Schöpfer und Geschöpf verhindert Nikolaus nicht durch eine Abwertung menschlichen Schaffens als bloßen Nachmachens, sondern durch eine Betonung der Absolutheit des Göttlichen – der inkommensurable Unterschied bleibt gewahrt.

Die Erfindung des Globusspiels zeigt die Spontaneität des menschlichen Geistes, der spielerisch tatsächlich etwas Neues und symbolisch Bedeutendes hervorbringt[89]. Auch der Löffelschnitzer von IDM ist mit Recht stolz auf das, was in seinem einfachen Handwerk geschieht: Er ahmt nicht eine in der Natur existierende Form nach, sondern schafft etwas, für welches es dort gar kein Vorbild gibt[90]. Der Laie ist selbstbewußt, da er mit seiner Kunst nicht nur seinen Lebensunterhalt verdient, sondern auch auf symbolischem Weg untersucht, was er will und so seinen Geist ernährt[91]. Mit P. M. Watts ist in der Betonung handwerklicher Kreativität in den Idiota-Dialogen eine weitere Entfaltungsstufe der in DC grundgelegten Parallelität von göttlichem

---

Selbsterfahrung der menschlichen Vernunft (*experimur haec in nobis, qui intellectualiter operamur*: CA II,2 n. 91 Z. 6f.) mithilfe der Aktualität freien geistigen Könnens, Wissens und Wollens. Mehrfach betont Nikolaus die *similitudo in operatione* (nicht *analogia*, vgl. CA II,3 n. 94 Z. 3; 9f.; n. 96 Z.1).

[87] BOUWSMA (Discovery) bringt eine Fülle von Zeugnissen für seine These, daß im 15. und 16. Jahrhundert menschliche Kreativität neu gesehen wurde. Wenngleich nach der Renaissance die Kunst sich ängstlich wieder mehr auf Imitation der Natur zurückzog, ist jenes doch typisch für die westliche Moderne. „The possibility of human creativity was thus one of the more original contributions of the Renaissance to Western culture" (25).

[88] DB 6 n. 7 Z. 6. Vgl. zur menschlichen Kreativität, bes. von IDM ausgehend, THURNER (Einheit) 379–383 und BERLINGER: Homo creator.

[89] Vgl. DLGl 1 n. 1f. und n. 44: *Attente igitur adesto mentem in se fingendi virtutem habere! In seipsa enim mens concipiendi liberam habens facultatem artem reperit pandendi conceptum, quae nunc fingendi vocetur magisterium, quam artem habent figuli, statuarii, pictores, tornatores, fabri, textores et similes artifices.* (Z. 5–9)

[90] *Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar. Nam etsi statuarius aut pictor trahat exemplaria a rebus, quas figurare satagit, non tamen ego, qui ex lignis cocleana et scutellas et ollas ex luto educo. Non enim in hoc imitor figuram cuiuscumque rei naturalis. Tales enim formae cocleares, scutellares et ollares sola humana arte perficiuntur. Unde ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creatarum et in hoc infinitae arti similior.* (IDM 2 n. 62 Z. 8–14) Damit zeigt sich innerhalb der Künste eine Differenzierung zwischen (bloß) nachahmenden und solchen, die der Kreativität der unendlichen göttlichen Kunst näher stehen.

[91] Siehe IDM 1 n. 54f., bes. n. 55 Z. 1–3.

Schaffen der äußeren Welt und menschlichem Schaffen einer inneren Welt zu sehen – denn nun gestaltet der Mensch auch seine äußere, kulturelle Welt[92]. Tatsächlich scheut sich Nikolaus nicht, den klassischerweise Gott allein vorbehaltenen Begriff der *creatio* auf den Menschen anzuwenden: Er läßt in IDM den philosophischen Gesprächspartner den Laien fragen, ob er seine Kunst auf die Schöpfung des Geistes anwenden könne: *an hanc artem tuam in mentis creatione paradigmatice posses applicare* (IDM 5 n. 86 Z. 8f.).

Im Spätwerk vom Nichtanderen bekennt der Gesprächspartner, zu einer doppelten Erkenntnis geführt worden zu sein: zum „Sehen" des Schöpfergeistes und von dessen Abbild, dem das *creare* betont zugesprochen wird, ja sogar zur Schöpfung rein aus sich selbst:

> *Duxisti me, pater, in spiritum, quem omnium creatorem video ... atque ut mentem spiritum videam illius imaginem spiritus. Etenim spiritus ille, qui de sua virtute ad omnia pergit, omnia scrutatur et creat omnium notiones atque similitudines; creat, inquam, quoniam rerum similitudines notionales ex alio aliquo non facit, sicut nec spiritus, qui Deus, rerum quidditates facit ex alio, sed ex se aut ‚non alio'*"[93].

So wie Cusanus Attribute göttlicher Tätigkeit für menschliche Vollzüge anwendet, finden sich auch umgekehrte Übertragungen, wenn die göttliche Schöpfung ebenso mit handwerksnahen Begriffen des *fabricare* u.ä. bezeichnet wird wie das Denken des Verstandes (*notiones fabricare*)[94]. Sichtlich bemüht sich Nikolaus, den Unterschied nicht verschwinden zu lassen, so betont er in DLGl: *licet inter creare dei et facere hominis tantum intersit sicut inter creatorem et creaturam*[95] – andererseits bezeichnet er den

---

[92] Vgl. WATTS: Nicolaus Cusanus 133; 137. „Cusanus has sanctified lay wisdom and artisan creativity – he has sacralized the secular." (231) RIEDEL erkennt darin nur eine Blockade des eigentlichen (nämlich neuzeitlichen) Selbstbewußtseins. Die „Struktur der Subjektivität, die zu einer Theorie des Selbstbewußtseins hätte führen können, bleibt wohl durch das Interesse an der gegenständlichen Kreativität des Ich in der Renaissance verschlossen." (Subjekt 60) Wie er im Vorwort zugibt, werden Dimensionen des Ich-Begriffes ausgelassen, so „wurde das politische Moment ausgeblendet" (VIII). Wenigstens gibt er einen Hinweis auf die „Idee der Geschichtlichkeit, welche zugleich mit dem Subjekt entsteht" (61).

[93] DNA 24 n. 112 Z. 1 und 4–7 (h XIII p. 57 Z. 21f., 24–29).

[94] IDM 7 n. 97. In IDM 13 n. 146 und DG 3 n. 163 wird der Schöpfer mit einem Glasbläser verglichen. Siehe zur Schöpfung als *generatio* (was eigentlich die innertrinitarische Relation von Vater zu Sohn bezeichnet) DDPL 4. n. 110f.!

[95] DLGl n. 45 Z. 12f.; vgl. zur Begründung IDM 7 n. 99 Z. 5–7: *Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa.* FLASCH neigt dazu, die Abbildrelation zwischen göttlichem und menschlichem Schaffen zu übersehen, vgl. die Rezension zu „Nikolaus von Kues" von M. THURNER; in: MthZ 50 (1999); 92. Wie COLOMER betont, nimmt Cusanus aus der Dialektik von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen

menschlichen Intellekt als *creator*[96]. Dadurch sieht er sich berechtigt, das hermetische Motiv des Menschen als *secundus Deus* zu integrieren – ein typischer Fall der Bildung von Neuem durch Neuinterpretation und Transformation von Motiven, die durchaus vorher schon da waren. Die menschliche *fabricatio*, also die seit der Antike gegenüber der Praxis und der Theorie abgewertete Poiesis, erhält dadurch eine neue Würdigung, welche ein Grundmotiv neuzeitlicher Anthropologie bilden wird[97]. Das geht über eine Zurückführung des Kunstschaffens auf theologisches Erkennen hinaus[98]. Zu beachten ist, daß Cusanus auch dem Erkennen einen poietischen Aspekt verleiht, was etwa in der Impositionstheorie der Namen (s.u.) deutlich wird. Die Gottebenbildlichkeit wird im Vollzug des Geistes verwirklicht[99], der Akt ist bedeutender als das (immer defiziente) Ergebnis, welches ja doch wieder nur auf Ebene der *ratio* formuliert werden kann und die intellektuale Höhe des „Berührens" nicht erreicht.

Nach dem berühmten Kosmographengleichnis (*Comp.* 8) konstruiert der Mensch eine symbolische Welt, *mundus similitudinarius* und diese geistige Kreativität ist es, die ihn vom *animal brutus* unterscheidet. Mithilfe der Proportionalitätsanalogie läßt sich die Ähnlichkeit von göttlichem und menschlichem Schaffen formulieren: *Unde quae est proportio operum dei ad deum, illa operum mentis nostrae ad mentem ipsam*[100].

P. R. Blum betont, daß keine direkte Verbindung zwischen den Dingen und Gott postuliert wird, daß das Kosmographengleichnis vielmehr die Reihe Gott – Dinge – Welt mit der Abfolge Mensch – Zeichen – Erkenntnis parallelisiert[101]. Auch der klassischen Herleitung der *mens* von *mensurare*

---

menschlichem und göttlichem Geist die mathematischen Begriffe und die Kunstwerke aus (Menschenbild 127).

[96] Siehe etwa *Comp.* 3 n. 7 Z. 10.

[97] Für das Mittelalter vor Nikolaus stellt RÜFNER fest: „Im Bereich der äußeren Weltgestaltung ist dagegen die Ähnlichkeit von Schöpfer und Geschöpf äußerst gering" (Homo secundus Deus 264); zum Vergleich mit der Moderne siehe VAN VELTHOVEN (Gottesschau) 3–8. Auch STALLMACH unterscheidet drei Dimensionen: Erkennen, Kunst und Selbstgestaltung (Ineinsfall 39–50). Im Gegensatz zu späteren Verständnissen betont er die Balance im cusanischen Menschenbild: „Das Selbstbewußtsein des Geistes als schöpferischer Kraft des Hervorbringens bleibt vor titanischer Selbstüberschätzung bewahrt durch das Gegenwirken der Selbstbescheidung eben dieses Geistes als eines endlichen" (47). Nikolaus warnt im Brief an Albergati vor rationaler Selbstüberschätzung: CT IV,3 n. 25f.

[98] Zur symbolisch-theologischen Bedeutung der Künste der Naturbeherrschung (wie auch wissenschaftlicher und philosophischer Erkenntnisse) vgl. BONAVENTURA: *De reductione artium ad theologiam*.

[99] CASSIRER: Individuum 72–75.

[100] IDM 7 n. 98 Z. 11f.

[101] Philosophenphilosophie 76–78. „Die Dinge sind nicht einfach Manifestationen Gottes, sondern Zeichen für die Welt, auf die sie als Ganzes verweisen, so wie der Mensch aus

gibt Cusanus eine reflexive Wendung: *Philosophus: Admiror, cum mens, ut ais, idiota, a mensura dicatur, cur ad rerum mensuram tam avide feratur. Idiota: Ut sui ipsius mensuram attingat. Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit.*[102] Das Bild der *viva imago* wird durch den Begriff des lebendigen Maßes ergänzt, das in sich ein Streben nach dem absoluten Maß im göttlichen Geist erfährt und dieses aktiv zu gestalten hat. *Unde mens nostra, imago mentis aeternae, in mente ipsa aeterna ut similitudo in veritate sui ipsius mensuram venari contendit.* (IDM 11 n. 133 Z. 1f.)

Es zeigt sich, daß für Nikolaus Geist wesentlich integrativ ist. Er expliziert in DC eine wachsende Einheit von der Sinnlichkeit über den Verstand hin zum Intellekt – und über diesen zu Gott. Sein starker Einheitsgedanke, der im Ansatz von DDI vorgesetzt wird und woran in DPF das die Manuduktion begründende Axiom, daß vor aller Vielheit Einheit sei, erinnert, wird von seiner Geistphilosophie her als Versuch interpretierbar, die Integrationsdynamik des Geistes zum Ausdruck zu bringen. Widersprüche sollen dabei überwunden werden, aber nicht vernichtet[103] – offenbar möchte Cusanus beiden Aspekten möglichst gerecht werden: Einerseits der realen Gegensätzlichkeit in der Welt und der Bedeutung des Verstandes, der mit entsprechenden Gesetzen arbeitet, um seine der Wirklichkeit ähnliche Welt zu konstruieren, und andererseits der Kraft der Einheit, die er erfährt in der jeweils niederen geistigen Stufe als Dynamik zur höheren Stufe mit ihrer höheren Art der Einheit, und die er dann interpretiert als Ausfluß der höheren (bis hin zur höchsten) Einheit selbst[104]. Nach dieser geistmetaphysischen Deutung (logisch nachgeordnet, nicht notwendigerweise in seinen Argumentationen) kommt die theologische: Gott ist die *unitas absoluta.*

Dabei ist die Idee absoluter Einheit wiederum wichtig zur Rechtfertigung der realen Vielheit, denn sie kann etwas nur sein lassen als anderes, ihre Ausfaltung zielt notwendigerweise auf den Reichtum des Vielen. Das ist eine andere Bewegungsrichtung als die Einheit des menschlichen Geistes als eines endlichen, der, da er nicht so nicht-anders ist wie die unendliche, diese Spannweite nicht umfassen kann. Innerhalb der Spannung sucht er die Ein-

---

den Worten und Zeichen Wissenschaft produziert." (76) Vgl. STALLMACH (Ineinsfall) Kap. II.4 c, 51–56.

[102] IDM 9 n. 123 Z. 3–6, vgl. THOMAS VON AQUIN: *nomen mentis a mensurando est sumptum (De ver.* q 10 a 1c).

[103] Wie C.G. Jung in seiner Transformation der cusanischen *coincidentia oppositorum* befürchtete; vgl. MARKUS RIEDENAUER: Selbstwerdung. C.G. Jungs existenzethische Wendung des Koinzidenzdenkens; in: HARALD SCHWAETZER / KLAUS REINHARDT (Hg.): Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts; 33–50.

[104] Siehe DC I,6–8.

heit und verwirklicht sie partizipativ[105]. Die theologische Interpretationsebene der Einheitsdynamik des Geistes relativiert diese wiederum, bindet sie in einen kosmischen Prozeß ein, der ebenso die Bewegung vom absoluten Einen zum Vielen umfasst, wie aus diesem und durch dieses stufenweise wieder zurück zur geistigen Einheit mit dem ursprünglichen Einen. In dieser Perspektive erscheint die integrative Dynamik des Geistes als eine Antwort auf die schöpferische Entfaltungsdynamik.

Walter Haug untersucht die cusanische Deutung menschlicher Kreativität als eines möglichen Weges der Gotteserkenntnis und stellt sie damit in jenen ursprünglichen Kontext zurück, der noch vor aller poietischen und ästhetischen Engführung liegt – und ganz nahe an unserem Thema, wie sich erweisen wird. Der Kontrast mit christlich-neuplatonischem Aufstiegsdenken einerseits, das sich abgemüht hatte, menschliches Streben nach Annäherung an Gott mit dem Dogma seiner freien und ganz gnadenhaften Zuwendung zum Menschen zu vereinen, was letztlich einen ekstatischen Sprung oder *raptus* erfordert, sowie mit Meister Eckharts Gegenposition andererseits, worin die Differenz verabsolutiert wurde und es über die Welterkenntnis keinen Zugang zu Gott gibt, zeigt: Es ist genau die transzendentale Neuinterpretation der *imago-Dei*-Lehre[106], die es Nikolaus erlaubt, im Erkennen als einem schöpferischen Prozeß die Möglichkeit einer re-flexiven Gotteserkenntnis anzunehmen. In eins mit der eigenen kreativen Macht erfährt der menschliche Geist seine Konjekturalität und Begrenztheit, was ihn beides – in Einheit und Differenz – auf Gott hin öffnet, sofern er sich nur der Bedingung der Möglichkeit seiner Tätigkeit bewußt wird. Auch Haug spricht hier in Anlehnung an DLGl von einem Spielraum[107], der nunmehr eröffnet ist, zusammenfassend:

> „Das mystische Konzept des Cusaners verhält sich also zur Tradition in sehr eigenartiger Weise: Auf der einen Seite läßt er das platonistische Aufstiegsmodell, das über die Welt hinausführt, ebenso zurück wie die Ontologie Eckharts mit ihrer radikalen Differenz zwischen dem Endlichen und dem Ewigen, dies, um statt dessen eine weltzugewandte, aber transzendentale Imago Dei-Lehre zu entwickeln, die einen Spielraum eröffnet für das schöpferische Potential des Menschen. Auf der anderen Seite führt er dieses kreative Spiel jedoch an die Grenze

[105] Vorwürfe von Philosophen des 20. Jahrhunderts, der Geist der Einheitsmetaphysik (deren Gipfel in Hegel gesehen wird) sei prinzipiell feindlich gegen das Andere und das Viele und mehr oder weniger totalitär, treffen demnach nur eine Richtung der Einheitsmetaphysik; vgl. BORSCHE: Was etwas ist, Teil IV zu Cusanus: 171–244.

[106] HAUG spricht „von einem transzendentalen Umdenken der klassischen Analogieformel“ (597) in der Tradition von Stephan Otto und Michael Stadler.

[107] Vgl. zum Spielraum meine Interpretation der Perspektivität unter Kap. 4.3.

> der Analogie zum Schöpfertum Gottes, um dort dann sowohl die radikale Differenz Eckharts wie auch die neuplatonische Idee des Sprungs zurückzuholen.“[108]

Es steht zu erwarten, daß diese revolutionäre Selbstauslegung des Menschenwesens und seines Geistvollzuges Auswirkungen auf das Religionsverständnis hat, indem die *religio* verinnerlicht und reflexiver wird. Ihr Ziel kann nicht mehr sein, einen außerhalb des Selbst oder der Welt vorgestellten Gott zu erkennen, anzuerkennen oder zu lieben, sondern sie ist eigentlich eine Selbstverwirklichung als Gottwerdung: die freilich nie erreichbare, aber unendlich steigerbare Einswerdung, auf jeweils bessere Weise der Selbsttranszendenz (*meliori modo*), die diesen Prozeß erkennt und genießt.

Außerdem und vor allem wird die schöpferische Ausgestaltung von Religion und Ritus denkbar, analog zu der von politischen Institutionen, welche oben in diesem Kap. behandelt wurde. Ein kleiner Hinweis findet sich in CA, wo in einer Reihe kreativer Leistungen der Vernunft auf den Gebieten der Wissenschaften, der Architektur und bildenden Kunst, der Mode, Sprachen und Kochkunst auch „die bestens eingerichteten Staatswesen und Gesetze und viele andere Werke“ aufgeführt werden[109]. Wahrscheinlich sind mit den *leges* hier tatsächlich politische Gesetze gemeint und nicht religiöse Lebensordnungen, wofür Nikolaus den Begriff ja auch regelmäßig verwendet. Er hat also die Religionen nicht ausdrücklich in die Reihe kreativer Leistungen des Menschen gestellt, aber möglicherweise eine Türe für ein solches, sachlich nicht fernliegendes Verständnis offengelassen, sei es in der Mehrdeutigkeit der *leges*, sei es in den „unzähligen anderen Schöpfungen“ des menschlichen Geistes. Nach Hermann Schrödter kann so Religion auch als (je eine) verwirklichte Möglichkeit von mehreren gesehen werden[110]. DieKonvergenz besteht darin, daß Religion Gegenstand verantwortlichen Handelns wird. Die Unterschiede zwischen Religionen wie auch Regierungsformen sind zugleich in der kreativen Individualität und den Unterschieden der Expression begründet.

> „The variety of man’s expressions of his godlike nature explains the differences in religion among men. Revealing a characteristic tolerance, Cusanus says that because of this variety of expression some religions teach that the proper goal of man lies in his search for immortality, while others emphasize the rational understanding and acceptance of the world as it is, and others still preach that sensual

---

[108] HAUG: Zwischen Meister Eckhart und Cristoforo Landino; 596. *Quae [dei imago] dum se cognoscit vivam sui creatoris imaginem, modo se ipsam respiciens creatorem suum contemplatur, quando ex similitudine in exemplar rapitur* (Brief an Albergati n. 5: CT IV/3 p. 28).

[109] CA II,4: h VIII n. 97 Z. 3–15: *tot optime ordinatas politias et leges et alia innumera.*

[110] Siehe SCHRÖDTER: Religion 222: „Modale Transformation“.

> indulgence and pleasure is man's proper end. Although some forms of religion are clearly superior to others, no form of religion (or, for that matter, no form of government) is at any given time exactly what it claims to be. A religion, a government or any other form of human social organization is as variable as a river flowing to the sea"[111].

Einen starken Ausdruck der religiösen Kreativität formuliert DVD, wo die Wahrheit von je mir geschaffen zu werden scheint, während sie gleichzeitig mich erschafft: *Et coincidit in te, deus, creari cum creare. Similitudo enim, quae videtur creari a me, est veritas, quae creat me*[112]. In der höchsten Einheit von Liebendem und Geliebtem, zu welcher ja jede *religio* hinführen soll, zeigt sich Gott gleichsam wie unsere Kreatur: *Ostendis te, Deus, quasi creaturam nostram* (ebd. Z. 1). Vittorio Hösle erkennt darin „die Fundierung eines spekulativen Religionsbegriffs: Gottes Schöpfung des Menschen ist zugleich Selbstschöpfung, ist zugleich sein Geschaffen-werden durch den Menschen"[113].

Rationale und fundamentalreligiöse Ethikbegründung

Aus heutiger Warte erscheint die Bewältigung konfliktträchtiger religiöser Pluralität zunächst als eine ethische Frage, deren Lösung im Geist von gegenseitigem Respekt und Toleranz auch den Rahmen für den mühsamen inhaltlichen Dialog bereitstellen soll. In DPF wird in einem erstaunlich kurzen Absatz (n. 59) die ganze Ethik abgehandelt – auf die Frage hin, was die dem nötigen einen Glauben entsprechenden und ihn als lebendig erweisenden Werke seien. So ordnet Nikolaus die wichtige Frage nach der Pluralität von Ethosformen und Moralvorstellungen der Glaubensfrage ein, stellt jene in indirekter Weise, als Frage nach den notwendigen Werken des Glaubens. Allerdings wird die Quelle der Moralität mithilfe des Naturrechtsgedankens als autonom gekennzeichnet, während gutes Handeln mit dem fundamentalreligiösen Streben nach Selbstvervollkommnung als Angleichung an Gott koinzidiert. So zeigen sich zwei Ansätze, deren Verhältnis zueinander nicht leicht zu bestimmen ist.

Zunächst bemerkt Paulus in DPF n. 58 einfach, daß der Glaube an Gott einschließe, dessen Vorschriften zu erfüllen. Daraufhin weist der Tartar

---

[111] WATTS unter Berufung auf DC II,15 n. 149 (Nicolaus Cusanus 110).

[112] DVD 15 n. 66 Z. 4f.

[113] VITTORIO HÖSLE: Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1984; 701.

noch einmal auf die reale geschichtliche Verschiedenheit der Gesetze[114] hin, die von den verschiedenen Religionsstiftern und Propheten stammen. Dabei klingt die Kritik von n. 4 an, daß das Volk die prophetischen Weisungen irrtümlich für Gottes eigene Stimme halte[115]. Die Antwort des Paulus skizziert demgegenüber eine universal gültige und nachweisbare, weil natürliche Minimalmoral, deren Aufleuchten der vernünftigen Seele anerschaffen ist:

> *Divina mandata brevissima et omnibus notissima sunt, et communia quibuscumque nationibus. Ymmo lumen nobis illa ostendens est concreatum rationali animae. Nam in nobis loquitur Deus, ut ipsum diligamus a quo recipimus esse, et quod non faciamus alteri nisi id quod vellemus nobis fieri. Dilectio igitur est complementum legis Dei, et omnes leges ad hanc reducuntur*[116]

Der Anschluß mit *nam* scheint einen Übergang zu markieren auf eine andere Interpretationsebene: Nach der Feststellung der allen Völkern gemeinsamen Kernmoral (wie berechtigt das empirisch auch immer sein mag, Cusanus war offenbar überzeugt davon) und ihrer Interpretation als Wirkung eines natürlichen Vernunftlichtes wird dasselbe noch einmal gedeutet als Stimme Gottes. Auf dieser Ebene lassen sich alle Vorschriften zusammenfassen im Liebesgebot (ausdrücklich: *lex dilectionis*, p. 55 Z. 16), wobei in allen Dimensionen das Lieben als eine Antwort erscheint: auf das eigene Geschaffensein und das Mitsein mit Anderen. Die universale *lex naturalis* ist letztlich identisch mit der jesuanischen Zusammenfassung der Gebote (Mt 7,12/Lk 6,31) in der Gottes- und Nächstenliebe und der Reziprozität der Goldenen Regel.

Charakteristisch ist, daß Nikolaus die Probleme der Pluralität nicht sozialethisch angeht[117], sondern vom Anspruch der Vernunft aus, die sowohl in der Welt wie auch in sich selbst die Einheit vor und in aller Vielheit suchen muß und dementsprechend keinen bloßen *modus vivendi* in der Differenz zu begründen, sondern eine weitgehende inhaltliche Konkordanz sucht. „Für Cusanus ist Sinn und Ziel menschlichen Lebens … nicht so sehr die Regelung des vernünftigen Umgangs mit Welt und Mit-Menschen, sondern von

---

[114] *mandata / praecepta*: n. 59: h VII p. 55 Z. 5–9.

[115] *forte aliae nationes suos venerantur prophetas, per quorum manus divina se asserunt recepisse praecepta. Quomodo igitur deveniemus in concordiam?* (ebd. p. 55 Z. 7–9)

[116] h VII; p. 55 Z. 10–15.

[117] BENZ stellt fest, daß Nikolaus die Ethik für unverzichtbar hält, aber: „Angesichts dieser Einsicht in die Notwendigkeit der Ethik als wissenschaftlicher Disziplin und deren Maßgeblichkeit für die Gestaltung des individuellen und sozialen Lebens ist es sehr erstaunlich, wie punktuell, ja geradezu marginal, Cusanus sich mit dem Thema Ethik beschäftigt." (MFCG 26; 236) Die in DCC entwickelten politisch-ethischen Theorien, die besonders in Buch III den Einfluß des Marsilius von Padua zeigen, werden in DPF nicht angewendet.

Anfang an vor allem ein konzentriertes und vehementes In-Angriff-Nehmen der … Wahrheitserkenntnis“[118].

Im Rahmen der kreativitätsbetonenden Anthropologie und der konjekturalen Erkenntnistheorie ist diese Wahrheitserkenntnis grundsätzlich ein jeweils perspektivisch eingeschränkter Entwurf, was ihr eine bestimmte Autonomie sichert. Auf ethischem Gebiet formuliert Nikolaus ausdrücklich die Unabhängigkeit der Erkenntnis von heteronomen Vorgaben, was auf einen nichtrelativistischen Wertsubjektivismus hinauslaufe. So erkennt H. G. Senger in DLGl, insbesondere dem Münzgleichnis (n. 110–120), eine neue cusanische Werttheorie. Die menschliche Vernunft konstituiert die Werte in ihrer Geltung, nicht essentiell (wie die göttliche), aber notionell. „Die Cusanische Wertmetaphysik macht den Menschen nicht in der Wertsetzung, wohl aber in der Werterkenntnis und Wertanerkenntnis autonom.“[119]

Bekanntlich verfaßte Nikolaus überhaupt keine eigene Morallehre, jedoch enthalten seine Schriften wie auch vor allem seine Predigten viele Elemente seiner ethischen Anschauungen. Allerdings bewegt sich seine Argumentation oft auf einer allgemeinen, wenig konkreten Ebene. Das internationale Cusanus-Symposion 1998, das sich der Ethik des Nikolaus widmete und dessen Erträge in Band 26 der MFCG vorliegen, kommt zu dem Ergebnis: „Die cusanische Ethik ist … eine ausgesprochene Tugend-Ethik. Diese beschränkt sich im wesentlichen auf die *Prinzipien* einer solchen Ethik und bringt infolgedessen keine vollständige Ausarbeitung“ (MFCG 26; VIII).

Auch moralische Fragen geht Nikolaus von der theoretischen Vernunft her an[120], spekulativ[121]. Daß er – anders als Aristoteles und Thomas von Aquin[122] – die Ethik nicht zunächst auf dem Streben und seinen Ausfaltungen im *appetitus* gründet, sondern eine intellektualistische Deutung vor-

---

[118] BENZ in MFCG 26; 220.

[119] SENGER in MFCG 26; 53–57; zitiert 57.

[120] KRIEGER kritisierte in einem Diskussionsbeitrag in MFCG 26; 60, „daß die ursprüngliche Differenz zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft als Problem nicht auftaucht. Und insofern wird das praktische Problem als praktisches Problem eigentlich nicht gesehen.“ Im Hinblick auf DPF ist allerdings, wie in Kap. 3.1. gezeigt, eine Emanzipation des praktischen Diskurses zu beobachten.

[121] „Vieles von dem, was gelegentlich als Cusanus’ ‚philosophische Ethik‘ bezeichnet wird, ist in Wahrheit etwas, das heutzutage besser als seine Metaphysik bezeichnet würde.“ (HOPKINS: Die Tugenden 31). Ähnlich schon VANSTEENBERGHE (Le Cardinal 382–388). SENGER betont den „ganz und gar spekulativen Ansatz des Nikolaus“ vom Kerngedanken der *aequalitas* her (siehe Gerechtigkeit und Gleichheit 49). SCHWAETZER (Aequalitas) geht darüber kritisch hinaus und begründet moralische und soziale Implikationen aus der christologischen Erkenntnistheorie des Cusanus.

[122] Siehe ausführlich MARKUS RIEDENAUER: Orexis & Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2000 und: Emotions as indications to the Good. The evaluative function of desire in Aquinas’ Ethics; in: VERBUM, Analecta Neolatina (Akademiai Kiadó, Budapest) VI/1 (2004); 117–133.

nimmt, zeigt seine Bestimmung des *bonum* als eine Form des *verum*:

> *Prima autem processio, quae est in mente, est secundum apprehensionem veri. Deinde illud verum excandescit et accipitur in ratione boni, et sic demum movetur desiderium ad ipsum. Oportet enim motum desiderii duplicem apprehensionem antecedere: unam quae est intellectus speculativi, quae est ipsius veri absolute; alteram autem quae est intellectus practici per extensionem veri in rationem boni. Tunc primo oritur motus desiderii ad bonum*[123].

Demnach gibt es kein Begehren ohne vorangehende Erfassung der theoretischen Vernunft. Andere Stellen bestimmen das Streben als eine unbewußte, vor-kognitive Form der Wahrheitskenntnis. Denn wer die Wahrheit liebt, die er sucht, liebt etwas, das er nicht kennt, es zugleich doch kennt, weil oder insoweit er es sucht: *Si autem ipsam diligis quam quaeris, diligis quod ignoras, et non ignoras quia quaeris.* Es ist der *spiritus desiderii seu amoris*, der erlaubt, sich der absoluten Wahrheit (Gott) anzunähern und man erkennt in dem Maße, in dem man liebt[124]. Hier ist freilich die möglichst volle (An-)Erkenntnis der Wahrheit das Ziel und nicht das Tun des Guten – also weicht Cusanus in anderer Richtung vor der praktischen und fundamentalethischen Fragestellung aus.

Der Zuschnitt seiner individualethischen Äußerungen ist recht klassisch und erinnert in vielen Details an die scholastische Morallehre[125]. Er schätzt Aristoteles als Lehrer der praktischen Philosophie durchaus. Dennoch bleibt es bei dieser pauschalen Empfehlung; die Differenziertheit der praktischen Philosophie des Stagiriten scheint bei Nikolaus nicht wider.

Naturgemäß interessiert er sich in den Predigten besonders für die spirituellen Aspekte des guten Handelns, als Teil des Aufstiegs des Menschen zu Gott. Von daher versteht sich auch, daß er die Liebe zum Nächsten fast ausschließlich so begründet, daß im Anderen das Abbild Gottes geliebt wird oder werden soll[126]. Die Alternative, die er in seiner Predigt zur Begründung aufstellt, nämlich den Nächsten nur um seines eigenen Vorteils willen zu lieben, ist freilich unvollständig – hatte doch schon Aristoteles die Liebe definiert als eine Haltung, die dem Anderen Gutes wünscht um seiner selbst

---

[123] s. CCXLIII (240) n. 4 Z. 7–16: h XIX/3.

[124] s. CCXXXVII (234) n. 12 Z. 9–17: h XIX/3.

[125] HOPKINS weist quellenmäßige Zusammenhänge nach und resümiert: „Dementsprechend vereinigt Cusanus' Tugendlehre Elemente aus Platon, Aristoteles, Cicero, der Bibel, Plotin, Ambrosius, Augustinus und aus maßgeblichen mittelalterlichen Philosophen und Theologen." (Die Tugenden 27)

[126] Diese augustinische Linie in s. CCXLI (238): *Dilectio proximi est diligere Deum in imagine* (h XIX/3 p. 236 n. 3 Z. 10f.; vgl. ebd. bis n. 4).

willen[127] und damit einer philosophischen Ethik einen Weg gezeigt außerhalb der augustinischen Alternative von Gottesliebe bis zur Selbstverachtung versus Selbstliebe mit Gottesverachtung. Es fällt auch Wilhelm Dupré auf, daß „Cusanus nirgends davon spricht, daß der Nächste um seiner selbst willen zu schätzen und zu lieben sei." (Liebe; 78)

Die Ethik bei Nikolaus reduziert sich im wesentlichen auf eine Theorie der *lex naturalis*[128] mit sehr allgemeinem Inhalt einerseits und eine religiöse Ethikbegründung andererseits.

Bereits in DDI wird von den in der *ratio* enthaltenen *naturae leges* gesagt, daß deren mächtigstes sei, dem anderen nicht anzutun, was man selbst nicht erleiden wolle[129]. Weil aber die Menschen aufgrund sinnlichen Strebens gegen den Verstand sündigten, wurden kulturell verschiedene Gesetze von heiligsten Gesetzgebern erlassen[130]. Wenngleich die cusanische Naturrechtslehre, wie sie auch in DPF skizziert wird, im Rahmen der Tradition bleibt[131], läßt sich doch ein Akzent auf die Variabilität der konkreten Ausformulierungen feststellen, und die beinahe emphatische Betonung der Heiligkeit solch verschiedener *legislatores*.

Eine theologische Interpretation der Verstandeserfahrung deutet diese dann als Einwohnung göttlicher Weisheit und als Widerschein des ewigen Gesetzes: *Reperimus in nobis lumen, in quo experimur in nobis habitare Sapientiam. Ex lege enim aeterna, quae in nobis lucet et mandat alteri fieri id, quod nobis optamus, hoc experimur*[132]. Hierbei läßt sich die allgemeine menschliche *experientia* von der schöpfungstheologischen und der darauf aufbauenden christologischen Deutungsebene unterscheiden.

Die Goldene Regel als Prinzip der Reziprozität bildet das Fundament der Gerechtigkeit; dahinter steht die ganz grundsätzliche Einsicht, daß das eigene Interesse nicht deswegen vorzugswürdig ist, weil es meines ist. Man kann

---

[127] Siehe vor allem *Ethica Nic.* VIII,4.

[128] Unter wechselnden Begriffen, wie KREMER (Apriori) in MFCG 26; 121–129 ausführt und interpretiert. Zusammengefaßt: „Als inhaltliche Lehren der *lex naturalis* werden die Verehrung des erkannten Gottes, die Erkenntnis der sittlichen Differenz und die Goldene Regel genannt." (KREMER: Apriori 127).

[129] *Et est potissima legum, ne quis faciat alteri, quod sibi fieri nollet* (DDI III,6 n. 216 Z. 11f.).

[130] *ad hoc cooperantur leges ex ipsa ratione elicitae a sanctissimis legislatoribus, secundum diversitatem loci et temporis pro remediis in rationem peccantium promulgatae.* (DDI III,6 n. 216 Z. 14–17) Zur Goldenen Regel siehe auch s. CCLXXII (269): *alteri non facere quod ipse non vult pati* (n. 22 Z. 8: h XIX/6); DC II,17 n. 183 Z. 4 (positiv formuliert: *quod tibi vis fieri, alteri fac*), *Comp.* 10 n. 34, DAe (n. 27 Z. 10f.), s. LI (h XVII n. 8 Z. 1f.), s. XXIV (h XVI n. 39 Z. 10f.).

[131] Vgl. HEINZ-MOHR: Unitas 173.

[132] s. CXXIV: h XVIII n. 8 Z. 1–13.

darin eine Verbindung mit der konjektural-perspektivischen Erkenntnistheorie sehen. Diese Erkenntnis impliziert eine Relativierung des eigenen Standpunktes, welche das moralische Fragen allererst konstituiert, eine vernünftige Erhebung über die natürliche Zentralität (welche mit Rationalität zwar vereinbar ist, aber nur mit instrumenteller), das Erlangen eines überparteiischen Blickwinkels. Die Vernunft fordert die Anerkennung anderer Perspektiven. Der *intellectus* ist eine Einsicht, die sich nicht eignet zum Herrschaftswissen: Er impliziert eine Selbstdistanz bezw. eine Transzendenz der leibgebundenen Zentriertheit wie auch der rationalen Perspektiveinschränkung, damit eine Erweiterung des Selbst jenseits der vom Verstand gesetzten und verteidigten, vermeintliche Sicherheit bietenden Grenzen.

Die Goldene Regel, deren normativer Charakter auch von Nichtchristen nicht geleugnet werden könne, zu befolgen, ist nach Cusanus schließlich mit der Liebe zu Gott und dem Nächsten identisch: *Aliud praeceptum rationis est: ut facias alteri quod tibi velis fieri, si hoc faceris deum diligis et proximum. Istis praeceptis rationis: quis homo non affirmaret obediendum? Nec Iudaeus nec paganus negare potest*[133]. Damit zeichnet Nikolaus eine Verbindung von rational begründeter Ethik mit Religiosität vor, auf welcher Grundlage er sich den Problemen religiöser Pluralität stellt und eben nicht aufgrund einer Trennung der Bereiche. Die Ethik des Cusanus ist spirituell und spekulativ, nicht praktisch und konkret. Sie steht unter dem Leitziel, Gott ähnlicher zu werden[134] durch Selbsterkenntnis, Selbstannahme und Selbstverwirklichung. Das zeigt sich etwa darin, daß Nikolaus vom Ziel der Vervollkommnung durch die Tugenden, in Demut und Liebe, als einer Auflösung des Menschen in Nichts spricht, welche identisch ist mit einem Übergang ins vollkommenere Sein[135].

Konkrete Religionen mit ihren Offenbarungen und Weisungen haben den Zweck, der Endlichkeit und Schwäche der menschlichen Vernunft aufzuhelfen (vgl. DPF 1 n. 4 und 2 n. 7). Damit sind sie subsidiär, während sie selbst auf dem menschlichen Streben nach Selbstvervollkommnung und Wahrheitserkenntnis, oder nach einem umfassenden „Sein in der Wahrheit“ auf-

---

[133] s. LI (42): p II fol. 47^{v} / h XVII.

[134] *Nostra autem intellectualis natura, cum se dei vivam imaginem intelligit, potestatem habet continue clarior et deo conformior fieri, licet, cum sit imago, nunquam fiat exemplar aut creator.* (Albergati-Brief: CT IV,3; 28)

[135] *Sic spiritus qui se dat ad humilitatem ultimam, ut quantum in eo est, in nihilum resolvatur propter caritatem, ille dum videtur ire in nihilum, transit in perfectius esse.* s. CCLXXX (277): h XIX/6 n. 54 Z. 5–8. Diskussion über diese Stelle im Anschluß an den Beitrag von DUPRÉ: Liebe in MFCG 26; 92–93.

ruhen. Die Gefahren der leiblichen und affektiven Dimension des Menschseins beschreibt Cusanus mitunter in starken Worten:

> *cum homo ex semine Adam in carnalibus voluptatibus sit genitus, in quo ipsa animalitas secundum propagationem vincit spiritualitatem, tunc ipsa natura in radice originis carnalibus deliciis immersa, per quas homo in esse a patre prodiit, penitus impotens remanet ad transcendendum temporalia pro amplexu spiritualium*[136].

Das natürliche Licht der Gerechtigkeit leuchtet zwar in den Menschen, aber nur als eine Spiegelung des göttlichen Lichtes. Darum genügt die Vernunft nicht, um moralisch vollkommen zu werden und Gott gab den Menschen Propheten, Christus und die Kirche, wodurch Sicherheit im Streben nach Glück und Vollkommenheit geschenkt wurde[137]. Glauben dient der Lebensorientierung durch Zuversicht. Insoweit bei religiösen Menschen eine Art von *fides* als gegeben vorauszusetzen ist, sind von diesem Ausgangspunkt her die Implikationen des Glaubens intellektuell auszuformulieren, sodaß er sich zu einer tragfähigen Basis von Zuversicht ohne Engführungen des Selbstverständnisses entwickelt. „Es bedarf zusätzlicher geistiger Anstrengungen, damit die Menschen ihre eigene gemeinsame Basis erfassen, das Vertrauen in die mögliche Eintracht zurückgewinnen und den Weg zu einem immerwährenden Religionsfrieden finden."[138]

Die Verbindung von rational begründeter Ethik und Religion im Hinblick auf das Streben durch die Interpretation gerechten Handelns als Liebe und Frucht eines Glaubens und durch die Funktionalität konkreter religiöser Traditionen für eine Stärkung des Ethos wird zuletzt christlich integriert. In dieser Perspektive fallen die Tugenden in Christus, deswegen auch die ethische Selbstvervollkommnung mit der Christusnachfolge und der Angleichung an Gott (*deiformitas*) zusammen[139]. Das lädt zu Mißverständnissen ein. Aus dem *Comp*. 2 und 6 ersieht Benz mit Recht den Entwurfscharakter der immer konjekturalen Ethik (MFCG 26; 251). Das bezieht er jedoch auf eine philosophische Ethik als Kunstfertigkeit zu einem ausgeglichenen und friedvollen Leben, im Unterschied zur christozentrischen, theologischen Ethik der Wahrheit und der Liebe, die erst im Dienste des ewigen Lebens stehe. „Die Sinnhaftigkeit einer auf Weltwissen und -verhalten reduzierten, rein philosophischen Ethik ist damit für Cusanus fragwürdig. Für ihn mündet jede Art von Sollenswissenschaft faktisch in eine theo-teleologische

---

[136] DDI III,6 n. 216 Z. 1–6.

[137] Vgl. s. CCLXXXIII (280): Cod.Vat. lat. 1245 fol. 270^{vb} Z. 40f.

[138] HEROLD: Willensfreiheit 157, vgl. 164 und FLASCH: NvK 537.

[139] DAHM legt in MFCG 26; 187–202 die christologische Aufgipfelung der Tugendlehre dar.

Ethikkonzeption.“ (252) Dem diene die Moralphilosophie bloß. Andere hingegen sehen durchaus mehr als eine theologische Ethik[140] bei Nikolaus, was verständlicher macht, daß DPF 16 (wie oben angeführt) die Universalität der Moralprinzipien betont. Im Zusammenhang der epistemologischen Grundlegung von DC in ihrer Relevanz auch für die Problematik von DPF läßt sich feststellen, es gehe ihm „keineswegs nur um eine geistige Selbst- und Weltübersteigung, sondern um die praktische Weltgestaltung, als deren wesensgemäßer Ausdruck seine Konjekturen zu verstehen sind … Entsprechend ist auch die Frage nach Kultus und Ritus … sowohl im Sinn von DC wie von DPF als Problem der theoretischen Vermittlung im Dienste der Weltgestaltung und als Teil derselben aufzufassen.“[141]

In der ontologischen Interpretation der Wirklichkeit als Ausfaltung des Einen, das von allem Seienden gespiegelt wird, aber in ausgezeichneter Weise vom Menschen als autokorrektivem, lebendigem Spiegel, scheint jedenfalls eine eigenständige Begründungsebene gegeben zu sein, selbst wenn der Zusammenhang von allem mit allem (vgl. DDI II,5: *Quodlibet in quolibet*) dann noch einmal trinitarisch als *conexio* interpretiert werden wird. Zunächst ist die Universalität der Liebe als fundamentale Kraft der Anziehung und Verbindung festzuhalten. Nikolaus bezeichnet die Liebe als *caritas sive essentia attractiva sive bonitas ... reperitur vis attractiva in omni re in similitudine sicut in Deo. Omnis enim res conatur in sui similitudinem aliam trahere, et hoc non est nisi se communicare.*[142] *Caritas* (oder auch *amor*, oft in gleicher Bedeutung) ist demnach der cusanische Begriff für einen universalen Kommunikationszusammenhang, welcher die geforderte menschliche Haltung zur Erfüllung der Mitwirkungsaufgabe in der Welt einschließt.

DC II,17 fordert eine Liebe in der Ordnung auf das Eine hin[143] und die Vernunft findet sich nach Nikolaus zur Einigung aufgefordert, dazu, Einheit in Form der *concordantia* herzustellen. Das entspricht seinem Friedensbegriff als dynamischem Übereinkommen (siehe unten Kap. 6.2.) und er-

---

[140] SENGER expliziert in MFCG 26 Gerechtigkeit und Gleichheit als die beiden konstitutiven Momente der cusanischen Tugendlehre. Daraus, daß Nikolaus die klassische Einteilung der Tugenden in kardinale und theologische übernimmt, schließt er, daß eine philosophische von einer theologischen Ethik unterscheidbar sei. Dies auch in Auseinandersetzung mit den Thesen von PETER SAKAMOTO (52f.), denen sich W. DUPRÉ anschließt (ebd. 87 Anm. 95), der nach Senger eine Kategorienverwechslung begehe: auf praktischer Ebene verbinde Cusanus theologische und philosophische Reflexion, in rationaler und spekulativer Analyse jedoch nicht.

[141] W. DUPRÉ in: MFCG 16; 247.

[142] s. CLVIII: h XVIII/2 n. 10f., siehe W. DUPRÉ: Liebe in MFCG 26.

[143] *Vides igitur non esse amorem divinam conexionem participantem, qui est extra unum et ordinem ad unum. Nihil igitur universi diligendum est nisi in unitate atque ordine universi* (n. 181 Z. 8–11).

weist das Funktions- und Seinsprinzip des *intellectus*. In diesem Licht interpretierte er die historische Herausforderung als einen Ruf zu konkordanzerwirkendem Handeln, zunächst dazu, die mögliche Einheit zu sehen und theoretisch zu begründen. Vielfalt ist demnach nicht nur einzuhegen und zu verwalten, sondern zu einer echten (in sich differenzierten) Einheit zu bringen. Somit verweist Nikolaus auf die theoretische Vernunft und ihre wesentliche Aufgabe zurück. Sie kann diese erfüllen, weil in der Seele das Eine oder der Eine (als Logos) gegenwärtig ist und wirkt[144].

Vielfalt unverbunden nebeneinander stehen zu lassen, ihre Konfliktualität durch Fragmentierung und Isolierung bloß zu entschärfen, entspricht nicht der Vernunft als Vernunft. In ihrer theoretischen Funktion erkennt sie die Struktur der Wirklichkeit als vielfältig explizierte Einheit, so wie ihr eigenes Wahrnehmen, Begriffebilden und Erkennen in Bezug auf die Wahrheit. Doch ist das nichts Statisches, vielmehr findet die *mens* in sich eine Dynamik zur Vereinigung vor, die in DC in den verschiedenen Stufen entfaltet wird. Die je niederen Aktivitäten werden durch die je höheren ermöglicht und in-formiert, was alles vom ersten Prinzip ausgeht, sodaß sich als explikative Reihenfolge Gott – Vernunft – Verstand – Sinne ergibt (Näheres unten in Kap. 5.1.). Die lebendige Verbindung der kognitiven Stufen untereinander gipfelt in der Idee Gottes als Ursprung wie auch als Ziel der Dynamik auf Eines hin als Antwort auf die vom Einen ausgehende Dynamik. Die entsprechende Gotteserfahrung sprengt Grenzen, sprengt damit die Begriffskonstruktionen der *ratio*, damit auch religiöser Systeme soweit sie eben Systeme sind.

Zweitens folgt aus der Epistemologie von DC, daß das je Höhere den Maßstab für das Niedere abgibt. Auch was von einer Religion auf der Ebene der Sinnlichkeit oder des Verstandes liegt, wird relativiert. Das ist die Grundlage für ein richtiges Verständnis der Relativierung aller, auch der religiösen Vorstellungen, Bilder, Begriffe und Systeme, die Nikolaus als angemessene und vernünftig notwendige Antwort des Menschen auf die Wirklichkeit sieht.

In der Gottesidee kommen die Strukturen der Welt und des Erkennens überein, womit auch der mögliche Einheitspunkt für die in der Welt vorfindliche Vielfalt an Weltanschauungen, Religionen und Kulturen gegeben ist. Die vielfältige Welt läßt sich als lebendige Entfaltung und Darstellung des Einen deuten, und diese Aussprache im Logos als Ansprache an den Menschen, der in seiner eigenen Sprachlichkeit und Geistigkeit das Korrelat zu jener Struktur erkennt. Deren Wirklichkeit gibt Antwort auf jenen Anspruch des Einen im Vielen, des Geistes in der materiellen Realität, Gottes

[144] Siehe L. DUPRÉ: Prolegomena.

in der Welt, wobei allerdings Freiheit waltet. Die dialogisch-responsorische Struktur enthält so die Wurzel der praktischen Vernunft.

Die Vernunfterfahrung, die Dynamik, welche der Mensch im Erkennen, Deuten und Denken als Prozeß erfährt, treibt über eine skeptisch-resignative Stufe der Verarbeitung von Pluralisierungserfahrung hinaus. Also handelt es sich nicht um ein vulgär-platonisches Postulat eines jenseits der Welt der Vielfalt thronenden Einen[145], sondern eine grundsätzliche Fortschrittlichkeit des Geistes, die noch nicht wieder eingeschränkt ist auf fortschreitende Welt- und Naturbeherrschung des instrumentellen Verstandes.

Die Relativierung rationaler Modelle wird damit nicht als Resultat festgestellt, sondern als Wirklichkeit des Geistes (im Sinn der aristotelischen *energeia*) erfahren und philosophisch fruchtbar gemacht. Das ist kohärent mit der cusanischen Metaphysik. Sein ontologisches Paradigma basiert darauf, daß alles Seiende nicht zuerst als je Einzelnes betrachtet wird, als eine Substanz mit Akzidentien, die wohl in vielfältigen faktischen Zusammenhängen mit Anderem steht, welche aber doch ihrem Sein in gewisser Weise äußerlich bleiben und erst in zweiter Linie in der Kategorie der Relation betrachtet werden. Vielmehr ist die Aufmerksamkeit dieser Metaphysik von vornherein auf die Zusammenhänge von allem mit allem gerichtet, auf die ontologische Bezüglichkeit, die grundsätzlich und vor jeder konkreten Analyse jedes Seiende als solches charakterisiert[146]. Demnach kann kein Seiendes nur aus sich selbst und in sich selbst gesehen werden, die Relationalität ist ontologisch konstitutiv[147].

Ihr wird nicht horizontal, durch eine nebeneinanderstellende disparierende Relativierung einer Gestalt an anderen auf derselben Ebene, adäquat entsprochen, sondern Relativität ist nach Nikolaus vertikal, als ontologisch und axiologisch mitbestimmte Ein-ordnung, als Relativierung des Einzelnen und

---

[145] Vgl. BLUM (Salva fide et pace 531f.) gegen FLASCH (NvK 333).

[146] So die Interpretation von ROMBACH (Substanz), die sich vor allem auf DDI II,5, aber etwa auch s. CCXX (217) stützen kann; vgl. die übersichtlich zusammenfassende und vorsichtig korrigierende Darstellung bei KAMPITS (Substanz) sowie JACOBI (Die Methode) 276–308.

[147] Diese Perspektive wurde im 20. Jahrhundert in verschiedenen holistischen Theorien wieder aufgegriffen – interessanterweise gaben die Naturwissenschaften dazu wichtige Anstöße, welche dann mit religiösen Weltanschauungen hinduistischer, buddhistischer und esoterischer Provenienz verbunden wurden. Von daher könnten genuin abendländische „holistische“ Denkmuster erneut Aufmerksamkeit und Plausibilität erlangen. Eine erste Analyse der „Philosophie der Esoterik“ bietet EDMUND RUNGGALDIER (Stuttgart: Kohlhammer 1996), als i.w. anti-materialistische und anti-szientistische Alternativontologie, deren Fremdheit gegenüber dem heute dominanten philosophischen Diskurs durch Rückgriff auf ihre historischen Vorläufer (zu denen der nicht genannte Cusanus teilweise gehören würde) abgebaut werden könnte.

Besonderen in ein geordnetes Ganzes zu verstehen, das gleichwohl als Ganzes unverfügbar bleibt und auf die bezugnehmende, relativierende Ordnungsleistung des menschlichen Denkens in seinem entwerfenden Charakter zurückverweist. Als konjekturales Denken relativiert sich damit der cusanische Versuch selbst, ohne den Anspruch auf die Wahrheit des Ganzen oder die ganze Wahrheit aufzugeben, von welcher jenes sich als von dem einen Ursprung der vielfältigen Dynamik in Anspruch genommen erkennt. Die *ars coniecturalis* ist dann die umfassende Kunst der Darstellung und Repräsentation des Ganzen aus einer Perspektive.

Eine Theorie interreligiöser und interkultureller Konkordanz ohne diese ontologischen und epistemologischen Dimensionen ist unterkomplex. Von daher ergibt sich neben dem Qualitätskriterium der Kohärenz für eine Theorie das der Integrativität.

4.2. Erkennen als Entwerfen

Zur Verborgenheit Gottes

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, über Religion, Riten, Religiosität zu sprechen: historisch, soziologisch, psychologisch, politisch-ethisch usw. Philosophisch über Religion zu sprechen impliziert, über Gott zu sprechen, insoweit die religiösen Überlieferungen das, worum es ihnen geht, mit diesem Begriff bezeichnen. In der Tradition christlicher Philosophie, in der Cusanus steht, und aus der er vornehmlich neuplatonische Motive weiterführt, ist damit zuvörderst der Schöpfer gemeint, der absolute Ursprung des Alls, der Grund des Ganzen, der in Anknüpfung an den augustinischen Wahrheitsbegriff als *veritas ipsa*[148] und kreative Weisheit bezeichnet wird und damit als das Prinzip, welches die Intelligibilität der Welt garantiert und auch das menschliche Erkennen ermöglicht und leitet. Sofort stellt sich die Frage, wie denn davon gesprochen werden kann. Welcher Logos reicht hierfür hin, erfaßt jenen Gottesbegriff?

Seit Aristoteles wird in der Sprachlogik das Zusprechen, die affirmative Aussage, *kataphasis*, vom Absprechen, der Negation, *apophasis*, unterschieden[149]. Damit ein Satz wahrheitsfähig ist, muß er entweder *ti kata tinos* oder *ti apo tinos* aussagen (*antiphasis*). In der Rede von Gott, der Theo-logie, wurde das aufgegriffen, insofern Gott einerseits bestimmte Prädikate

[148] *[Deus] est veritas omnium scibilium* (IDM 3 n. 69 Z. 15).

[149] ARISTOTELES: *De int.* 6, 17a 25–27; 34f.

zugesprochen wurden, wie z.B. Weisheit, Allmacht, Güte (in der Hochscholastik erklärte man: aufgrund der *analogia entis*), was zur affirmativen oder positiven Theologie gehört, während man andererseits aufgrund des prinzipiellen, unendlichen Abstands Gottes zur Welt und zu jedem Seienden, Gott alle am Endlichen gewonnenen Prädikate absprechen müsse[150]. Man vergleiche z.B. die 16. Proposition des Buches der 24 Philosophen: *Deus est quod solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem*[151]. Hinter dieser negativen Theologie steht nicht nur eine religiöse Erfahrung im engeren Sinne, eine Mystik, sondern auch eine Gotteserfahrung im Denken, nämlich eine Reflexionserfahrung an der Grenze des Denkbaren und zu Denkenden, des Sagbaren und (sich) Zu-sagenden[152].

Das Problem besteht darin, daß beide Perspektiven auf Gott ihre Berechtigung zu haben scheinen, während nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten, der auf das Widerspruchsverbot folgt, Gott z.B. entweder weise ist oder nicht-weise, weder beides, noch keines von beiden[153]. Genau dies behauptet aber der Christ nach Nikolaus – zuerst nicht bei einer bestimmten Prädikation, sondern schon bei der Benennung Gottes als „Gott“: Am Ende des Dialogs über den verborgenen Gott fragt der Heide:

---

[150] Für AUGUSTINUS ist Gott wahrer als er gedacht wird und wird besser im Nichtwissen gewußt: *verius est quam cogitatur* (*Trin*. VII 4,7); *scitur melius nesciendo* (*Ord.* II 16,44; vgl. 18, 47; 130. Brief).

[151] *Liber XXIV philosophorum* propositio XVI; vgl. IX–XI. Besonders interessant erscheint der anklingende Perspektivismus in der IX. Proposition: Für Gott allein ist alles gegenwärtig (*praesens*), was damit begründet wird, daß er, als das Ganze, alles gleichzeitig sehen könne in einem einzigen *intuitus*, während jede endliche In-Blick-nahme verschiedene Perspektiven nacheinander benötige: *pars vero totum non videt, nisi diversis respectibus et successivis.*

[152] Diese Problemgeschichte, welche mit dem *Parmenides* (z.B. 142 a3) eine maßgebliche Form gewinnt und vor allem durch Dionysios Pseudo-Areopagita aus dem Neuplatonismus in die christliche Spekulation eingepflanzt wird, braucht hier nicht zusammengefaßt zu werden. Es sei nur an zwei wichtige Stationen erinnert:

Für PLOTIN ist das überseiende Eine und Gestaltlose unerkennbar, unaussprechlich und namenlos (vgl. *Enneaden* V 5,6 und III 8,9, wo der Zugriff des Geistes, dessen Aktivität im „Durchgehen“ besteht, auf den einen Ursprung problematisiert wird).

Für PROKLOS gilt, daß das Einzige weder ist noch nicht ist und darum weder affirmativ noch negativ benannt werden kann, letztlich nicht nur über aller Gottesrede, sondern auch über dem Schweigen steht (vgl. etwa *In Parmenidem* VII).

[153] RICHARD VON ST. VIKTOR gab dem hohen Mittelalter die Aufgabe weiter, an der er sich im *Benjamin major* versucht hatte: auf der obersten (bei ihm sechsten) Stufe des erkennenden Aufstiegs zu Gott eine neue Logik zu entwickeln, in welcher etwa das Widerspruchsverbot nicht mehr den offenbarten Glaubenswahrheiten widerspricht. RAMON LLULL, von dem Cusanus außergewöhnlich viele Werke besaß, baute jene Versuche zu seiner *ars generalis* aus.

> „Ihr nennt doch Gott ‚Gott'? Der Christ: Ja! Heide: Sagt ihr damit etwas Wahres oder Falsches? Christ: Keines von beiden! Denn wir sagen nicht das Wahre, wenn wir sagen, daß das sein Name ist, und auch nichts Falsches, denn es ist nicht falsch, daß das sein Name ist."[154] Was auf logischer Ebene unsinnig ist, begründet Cusanus mit dem Hinweis auf die Einzigartigkeit des „Gegenstandes", das Prinzip aller Gegenständlichkeit zu sein, weil „im Bereich der Geschöpfe Gott und sein Name nicht zu finden sind. Und daß Gott nichts entspricht, daß er sich vielmehr jedem Begriff entzieht …"[155]

Das Entziehen impliziert aber eine andere Beziehung, ein Bezogenwerden. Vorgängig zu allem Sprechen von ihm und über ihn ist seine Selbstaussage in der Schöpfung[156], als Ermöglichung schlechthin, als eine Frage, von welcher auch die Antwort des gottsuchenden Geistes abhängt – Cusanus verwendet oft die Verben *praecedere, antecedere, praevalere, praesupponere* u.ä. Daß diese Erfahrung des im schöpferischen Sprechen sich ebenso offenbarenden wie verbergenden absoluten Ursprungs und Anfangs nicht allein auf der Basis spezifisch christlicher Religionsphilosophie zugänglich ist, zeigt ein unverdächtiger Zeuge, der auf Nikolaus nicht eingeht, aber in einer gemeinsamen Quelle Bestätigung dessen fand, was ihm aufging.

Jacques Derrida spricht von der „Erfahrung der negativen Theologie"[157], die durchaus dem verwandt ist, was ich oben Gotteserfahrung im Denken nannte[158]. Die negative Rede wahre die „Spur eines Ereignisses, älter als

---

[154] *Gentilis: Nonne nominatis Deum Deum? Christianus: Nominamus. G: Vel verum dicitis vel falsum? C: Neque alterum neque ambo.* (h IV n.13 Z. 1–4 p.9)

Zu beachten bleibt, was KURT FLASCH resümiert: „eine systematisch völlig einhellige Gesamtposition zu den Problemen der negativen Theologie hat Cusanus nicht vorgelegt, und sie läßt sich auch nicht entwickeln." (NvK 403). Die Grundgedanken, welche uns hier interessieren, sind aber hinreichend konstant belegbar.

[155] *plane intelligo in regione omnium creaturarum non reperiri deum nec nomen eius et quod deus potius aufugiat omnem conceptum quam affirmetur aliquid* (DDA n. 15 Z. 3: h IV p.10). Warum dies erkenntnismetaphysisch so ist, erläutert Nikolaus nicht immer ausführlich, vorausgesetzt bleibt DDI mit dem Ansatz bei der prinzipiellen Disproportionalität des Unendlichen zum Endlichen, welche erfahren wird an der Grenze des diskursiven Verstehens, und die transzendentale Reflexion über das Apriori des Unendlichen, das sich als Möglichkeitsbedingung der Intentionalität des menschlichen Geistes erweist. Wir wollen zunächst der sprachphilosophischen Fragestellung folgen.

[156] Im Kontext christlichen Denkens ist klar, daß dabei die Logos-Spekulation des Johannesprologs, somit die trinitätstheologische Deutung des Hervorgangs des Sohnes aus dem Vater und der Schöpfung aus dem Vater (durch den Logos-Sohn) mitschwingt.

[157] JACQUES DERRIDA: Wie nicht sprechen; 28. Spuren cusanischen Denkens bei Derrida sucht neuerdings HOFF: Philosophie auf.

[158] Mit JÖRG SPLETT: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg-München: Alber 1995[4], der allerdings viel breiter als bei der negativen Theologie ansetzt. Die von Cusanus gepriesene *docta ignorantia* bedeutet nach STALLMACH „eine neuartige, falsche Verfestigungen auflösende, zutiefst beunruhigende, neue Weiten eröffnende Denkerfahrung." (Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen 153).

sie“, sodaß die Negation als eine Antwort darauf erscheint. „Und das ist dies, was der Name Gottes stets nennt, vor den anderen Namen oder jenseits von ihnen: die Spur dieses einzigartigen Ereignisses, welches das Sprechen möglich gemacht haben wird, noch bevor dieses sich, um darauf zu antworten, hin zu dieser ersten oder letzten Referenz zurückwendet. Und eben deshalb muß auch die apophatische Rede mit einem Gebet eröffnet werden“[159]. Zwischen dem Angesprochensein und der theologischen Rede über ihn steht das (antwortende) Sprechen zu ihm.

Derrida schließt damit an Dionysios Pseudoareopagita an[160], für den das Gebet als Anfang der Rede von Gott bereits Antwort ist und so in einem dialogischen Bezug, welcher den Geltungsbereich der Logik des Zu- oder Absprechens von Prädikaten überspannt. Das Brechen dieses solchermaßen überspannten Rahmens ist allerdings selbst ein Wahrheitsgeschehen, das erfahren wird. Der falsche Areopagit, der unter seinem falschen Namen ja durchaus Wahres gesagt haben kann, was man als symbolträchtig für sein sachliches Problem nehmen könnte, wie unter den eigentlich falschen Namen Gottes doch Wahres vermittelt werden könne, ist nun eine der wichtigsten Inspirationsquellen für Cusanus.

Weitere Einflüsse aus dieser christlich-platonischen Tradition sollen hier nur angedeutet werden. Präsent ist bei Nikolaus etwa auch der *Liber de causis* (physisch präsent bis heute in seiner Bibliothek in Kues im Cod.Cus. 195): Es ist unmöglich, von der ersten Ursache zu sprechen, weil es über ihr keinen weiteren, die Erkenntnis ermöglichenden Grund gibt: *deficit narratio; et non est ita nisi quia supra ipsam non est causa per quam cognoscatur* (V.). In der Sprache der Lichtmetaphorik, welche Cusanus ebenso gerne aufgreift, wird dort erklärt: Die *causa prima* erleuchtet alles, ist *lumen purum*, das selbst von keinem anderen Licht erleuchtet wird. In ähnlicher Weise vergleicht der Christ am Ende des vorhin genannten Dialogs den Bezug von Gott und menschlicher Erkenntnis mit dem von Sehen und gesehener Farbe. Im Bereich der Farben ist das selbst nicht farbige Sehen nicht aufzufinden, obwohl es alle Farben unterscheidet. Entsprechend ist Gott, der

---

[159] DERRIDA (Wie nicht sprechen) 53 und 54. Die Metapher der Spur, die auch Cusanus verwendet, der auf seine Denkbemühungen als Jagdzüge nach der Weisheit zurückblickt in DVS, gebraucht bereits PLOTIN zuerst in ontologischem, dann in sprachtheoretischem Zusammenhang (*Enn.* V 5,5).

[160] DIONYSIOS: *De div. nom.* 981 c; vgl. 680 d. Auch die *Theol. myst.* 1 beginnt mit einer Anrufung und Preisung der Dreifaltigkeit (*trias*). Derrida grenzt seine Negativität von derjenigen der negativen Theologie ab. Auch die *différance* ist nicht, aber anders als der Gott der negativen Theologie. Wenngleich Derrida letztlich auf anderes hinauswill, können seine Betrachtungen über Pseudo-Dionysios dennoch aufschlußreich sein. Siehe JOHN D. CAPUTO: Die différance und die Sprache des Gebets; in: UHL / BOELDERL (Hg.): Die Sprachen der Religion; 293–316 und HOFF: Philosophie 100–106.

alles aus seiner Einheit unterscheidend ausfaltet, im Bereich des Explizierten verborgen – so grundsätzlich, daß keiner der Weisen ihn erkannt haben kann: *deus ab oculis omnium sapientium mundi absconditus*[161].

Die Tradition der negativen Gottesrede, die hier nur in einigen Bezügen zu Nikolaus skizziert wurde, problematisiert also das Sprechen über Gott auf der Grundlage der klassischen Logik. Für diese Ebene menschlichen Erkennens und Formulierens der Wahrheit reserviert Cusanus den Begriff der *ratio*, für welche die Gesetze der aristotelischen Logik gelten. Doch liegt dem Streben nach Erkenntnis selbst eine Erfahrung zugrunde, die er als ein fundamentales Angesprochensein interpretiert, worauf eben Dionysios (unter dem Beifall Derridas) im das Denken eröffnenden Beten eine Antwort zu geben versuchte. Auch DPF enthält am Anfang (n. 3–6 nach der Skizzierung des Anlasses und der Situation des Himmelskonzils) ein langes Gebet, bevor der Diskurs seinen Lauf nimmt. Nikolaus endet dann wieder mit einer Gebetsformel des Lobpreises und „Amen". Damit wird auf die tragende urreligiöse Erfahrung des Bezogenseins vor allem Herstellen verständiger Bezüge zurückverweisen. Jene Erfahrung ist weiter zu bedenken, im Kontext der Struktur von Anruf und Antwort im Doppelsinn des Logos, um in der Frage nach der möglichen Vernünftigkeit religiöser Rede weiter zu kommen. Zudem ist zu bedenken, kraft wessen denn die Begrenztheit der *ratio* als endlich ihrerseits erkannt werden kann – cusanisch gesprochen, was die Bedingung der Möglichkeit einer *docta ignorantia* ist.

Seine interne Differenzierung der Rationalität in Verstand und die höhere Vernunft (*intellectus*) wird später (im Kap. 5.1.) ausführlich thematisiert. Rückblickend ist hier festzuhalten, daß es auch dafür in der ihm zur Verfügung stehenden Tradition Anknüpfungspunkte gab. Boethius etwa gibt die Anweisung, auf welchen Weisen auf verschiedenen Gebieten Wissen zu gewinnen sei: *in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter*[162]. Nikolaus wird diese Methoden letztlich auf allen Wissensgebieten anwenden. Zuerst soll jedoch der Frage nach der Dialogizität, die der Mensch beim Suchen nach Erkenntnis erfährt, nachgegangen werden anhand einer Auslegung der beiden Hauptwerke aus den Jahren um 1440.

---

[161] DDA: h IV n.15 Z. 10f.

[162] *De trin.* (I. Theol. Traktat) II.

Komparativ-diskursive Erkenntniserfahrung

Ausgangs- und Angelpunkt der cusanischen Epistemologie ist die Bestimmung des menschlichen Erkennens als grundsätzlich komparativ zu Beginn von DDI und die Frage nach der Proportionabilität von Erkennendem und Erkanntem. Diese wird zunächst, quasi axiomatisch, für das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem ausgeschlossen[163], dann aber für alles endliche Erkennen problematisiert, womit der Weg zu einer konjekturalen und perspektivischen Epistemologie gebahnt ist. Doch auf diese Weise scheint die Argumentation von DDI auf einer theologischen Basis zu stehen und die Frage stellt sich, wie gut es begründet ist, daß Nikolaus die Behauptung der grundsätzlichen Improportionalität von theologischem Wissen auf Objektwissen überhaupt ausdehnt, wie es dann in DC entfaltet wird. Es empfiehlt sich, zunächst den sehr dichten Anfang des grundlegenden Werks über die belehrte Unwissenheit genau zu interpretieren.

Im Widmungsbrief an Kardinal Giuliano, mit dem DDI beginnt, bekennt Cusanus sein theologisches Interesse, das er mit der Schrift über das Nichtwissen verfolgt: Er wolle eine Denkmethode für theologische Fragen vorstellen (*in rebus divinis talem qualem ratiocinandi modum*: h I n.1 Z. 27). Doch abgesehen davon, daß überhaupt kein biblischer Gottesbegriff eingeführt wird, sondern vom *infinitum, maximum absolutum* u.ä. gesprochen wird, ist sein Ausgangspunkt der Argumentation ein klassischer Topos der Philosophie: Das Staunen und das Streben nach Wissen. Schon im Widmungsbrief wird die *admiratio*, welche zum *sciendi desiderium* führe und damit zum Einsehen, welches das Sein des Intellekts ausmache, mit dem *appetitus* (im heute geläufigen Sinn des Nahrungsverlangens) verglichen[164]. Der Eröffnungssatz von DDI I,1 fundiert das Streben nach Wissen im entelechialen Streben aller Dinge[165] nach bestmöglichem oder je besserem Sein, also naturphilosophisch, und verbindet damit eine sehr zurückhaltende theologische Deutung ohne spezifischen Gottesbegriff[166]:

---

[163] Vgl. DDI I,3 n. 9: *ex se manifestum est infinitum ad finitum proportionem non esse*. THOMAS VON AQUIN formuliert ähnlich (z.B. *De ver.* q2 a3,4; S.Th. I q2 a2), vgl. bereits ARISTOTELES: *De caelo* A6 274a 7und 7 275a 13.

[164] Im Hintergrund dürfte der Eingangssatz der aristotelischen Metaphysik stehen, der in einer oft übersehenen oder übergangenen Deutlichkeit das Erkenntnisstreben natürlich fundiert, zumal da in den Nummern 3,4 und 9 von DDI I mehrere Anspielungen auf Aristoteles zu finden sind (vgl. die Anmerkungen von PAUL WILPERT zu n. 9 in der Meiner-Ausgabe von DDI I: ptw I; 115). Vgl. s. CCLXXXVIII: *Sic experimur, ut bene dixit Aristoteles, nos naturaliter scire desiderare* (n. 2 Z. 10f.).

[165] Allerdings zeigt der zweite Teil des Satzes, daß Nikolaus an Wesen dachte, die sich verhalten (*operari*), Unbelebtes kann also außer Betracht bleiben.

[166] Wilperts Übersetzung „Gott hat … eingegeben" (ptw I; 7) verengt diesen Ansatz, der wiederum mit dem weitest möglichen Begriff *divinum* arbeitet.

Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur conditio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium connatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus (n. 2 Z. 3–8).

Es fällt auf, daß – entgegen der gängigen Interpretation des Grundcharakters von DDI als Ausdruck einer primär negativen Theologie – mit der angemessenen, angeborenen Erkenntnisausstattung und der klassischen Überzeugung, daß das Naturstreben nicht umsonst sein könne[167], eine optimistische Einschätzung auch der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten zum Ausdruck gebracht wird. *Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus* (n. 2 Z. 11–14). Bedingungen der Erkenntnis sind demnach ein gesunder und freier Geist, das Begehren, welches überdies eine affektive Dimension eröffnet, insofern die Wahrheit liebend umfaßt wird, und – hierauf möchte ich an dieser Stelle besonders hinweisen – das Durchforschen von vielem in einem „hineingelegten Diskurs". Wenn die weitere Entwicklung der cusanischen Epistemologie die Perspektivität und Diskursivität immer stärker hervorkehren wird, so ist doch festzustellen, daß sie in dieser extrem gerafften und eigenwilligen Formulierung bereits angelegt sind. Der Intellekt findet in sich die Methode des Durchlaufens vorausgesetzt.

Der nächste Satz skizziert den Kern der Epistemologie und bietet andeutungsweise eine Erklärung des diskursiven Charakters des Erkennens als eines Fortlaufens von einem Bekannten zum Unbekannten, indem ein Verhältnis hergestellt wird: *Omnes autem investigantes in comparatione praesupposito certi proportionabiliter incertum iudicant; comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens* (h I n. 2 Z. 16–18). Die Proportion wird dann als gleichzeitige Übereinstimmung und Verschiedenheit definiert, was zur Voraussetzung die Zahl hat: *Numerus ergo omnia proportionabilia includit* (h I n. 3 Z. 5f.). Daraus wird deutlich, daß mit *numerus* das Prinzip der Unterscheidung gemeint ist und erst in zweiter Linie das quantifizierende Unterscheiden[168]. In DC wird diese Fähigkeit der *ratio* zugerechnet und der Begriff taucht auch sogleich auf[169], doch im ersten

---

[167] Vgl. THOMAS VON AQUIN im Rückgriff auf Aristoteles: *Naturale desiderium ... non potest frustrari* (*In EN* I,2,21); vgl. weitere Stationen dieser Tradition bei P. ENGELHARDT: „Desiderium naturale"; in: Hist. Wörterb. Phil. Bd. 2; 122f.

[168] Ausdrücklich: *Non est igitur numerus in quantitate tantum, qui proportionem efficit* (n. 3 Z. 6f.).

[169] DDI I,1 n. 4 Z. 2; vgl. I,4 n. 12 Z. 19f.: *via rationis* und im Gegensatz dazu Z. 23: *supra omnem igitur rationis discursum.*

Buch von DDI ist das Interesse weniger allgemein epistemologisch, betrifft weniger die innere Differenzierung der *vis discretiva*[170], sondern ist mehr darauf ausgerichtet, die Möglichkeiten und Reichweite eines Wissens des Unendlichen zu erforschen. Dieses wird aus den *proportionabilia* ausgeschlossen[171], also die Endlichkeit menschlicher Erkenntnis angesichts des Unendlichen herausgearbeitet. Doch hebt Nikolaus sofort hervor, daß auch beim Erkennen körperlicher Dinge keine Präzision erreicht werden kann – unter Hinweis auf Sokrates, auf biblische Stellen und den *profundissimus Aristoteles*: *Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur* (h I n. 4 Z. 1–3).

Diese Begrenztheit des eigenen Wissens zu wissen, ist die (paradoxe) Erfüllung des Erkenntnishungers, von dem ausgegangen worden war – damit hat der erste, auf wenigen Seiten zusammengedrängte Gedankengang von DDI zum Grundkonzept der *docta ignorantia* hingeführt. Für unser Interesse ist vor allem festzuhalten, daß die Disproportionalität zwar im Kontext der Frage nach dem Unendlichen entwickelt, aber sofort für alle menschliche Erkenntnis behauptet wird, weil sie komparativen und diskursiven Charakter hat, was auf der Ebene der *ratio* angesiedelt wird.

Weiters ist die Prozessualität der *docta ignorantia* zu beachten, was G. v. Bredow deshalb nicht mit „gelehrter Unwissenheit“ oder „Wissen des Nichtwissens“ übersetzt, sondern mit „Lernen des Nichtwissens“[172]. „Solches Lernen eröffnet einen Weg, der näher an die Wahrheit heranführt, nämlich zum Innewerden ihrer Anwesenheit, wie diese unfaßbar, unberührbar, unbegreiflich bleibt … das Erlernen der Notwendigkeit des Unbegreiflichen“ – „als Anwesenheit des Unbegreiflichen“[173].

Die Erfahrung der Vernunft, erst und immer auf dem Weg zu sein, also in einem wesentlichen *discursus*, verbindet mit allen anderen Wahrheitssuchern, pathetisch formuliert in einer universalen geistigen Weggefährtenschaft. Die Wege, welche andere Traditionen und Religionen weisen, können so nicht mehr von vornherein als Irrwege denunziert werden.

---

[170] Man kann jedoch im oben zitierten Satz (*Quam ob rem …*) eine Andeutung des Unterschieds zwischen *intellectus* und *ratio* sehen: Die Vernunft versucht, durch den in ihr angelegten Diskurs (als Methode des Verstandes) das Wahre zu erreichen, das dann allerdings nicht im analytischen Nacheinander, sondern im liebenden Beieinander, also überrational, erfaßt wird.

[171] *propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est* (n. 3 Z. 2f.).

[172] Im gleichnamigen Aufsatz in: Im Gespräch; 233–243.

[173] Ebd. 233 und 243.

Das dritte Kapitel, das insofern direkt an das erste anschließt, als das zweite lediglich eine Inhaltsübersicht des ganzen Werkes[174] ist, verstärkt das Gesagte. Cusanus unterscheidet hier fundamental zwischen dem Bereich des Maximum, das unendlich sein muß, und dem Bereich abgestufter Gleichheit (*aequalitas gradualis*, n.9). Reine Identität gibt es nur im Unendlichen, der Bereich des Endlichen ist immer durch ein Zugleich von Gleich- und Ungleichheit gekennzeichnet. So besteht auch der menschliche Geist aus Einheit und Andersheit, wie etwa ein Jahrzehnt später betont wird: *mentem esse ex eodem et diverso est eam esse ex unitate et alteritate* (IDM 7 n. 97 Z. 18).

Das ist die Struktur der gesamten Wirklichkeit, wobei Nikolaus von der Erfahrung der Gradualität selbst ausgeht: *Et quoniam aequalitatem reperimus gradualem …*[175]. Wir finden uns im Bereich des Komparativen vor und wissen um die immer noch möglichen Zuwächse an Genauigkeit und entsprechende Erkenntnisfortschritte. Superlativische Begriffe wie den des *maximum* bilden wir offenbar zunächst als Gegenbegriffe (das Nichtsteigerbare, Nichtteilbare, Nichtrelative oder Nichtunähnliche), doch nimmt Cusanus die Existenz eines nicht mehr nur ähnlichen, sondern identischen Begriffs jeder Sache als notwendig an. Das ist ihre Wahrheit selbst, die durch Vergleichen und mittels Ähnlichkeitsbeziehungen nicht genau erfaßbar ist – also letztlich nur durch sich selbst präzise gemessen werden kann: *Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest*[176].

Der absolute Wahrheitsbegriff, den er im nächsten Absatz noch modal interpretiert als absoluteste Möglichkeit im Gegensatz zur Möglichkeit des Intellekts, könnte als idealistische Konstruktion neuplatonischer Provenienz erscheinen oder als augustinische Hypostasierung, doch markiert Nikolaus als Ausgangspunkt seiner epistemologischen Reflexion die Erfahrung der Gradualität von Seiendem und des entsprechenden Fortschreitens des Wissens. Der unerreichbare, von unserer durch Entwürfe von Relationen sich vollziehenden Erkenntnis im wörtlichen Sinne „absolute“ Zielpunkt ist die reine Washeit der Dinge, die von allen Philosophen gesucht worden sei, aber von keinem gefunden – da sie natürlich prinzipiell von keinem gefunden werden konnte: *Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puri-*

---

[174] *Elucidatio praeambularis subsequentium* (n. 5 Z. 2).

[175] DDI I,3 n.9 Z. 10f. Zur Gradualität vgl. aus der Vielzahl von Belegstellen DDI II n. 93 Z. 7 (*gradus veritatis proportionis*); II,5 n.120 Z. 11; II,6 n.124 Z. 1–16; und ausführlich DDI III,1 n.183–187; im Unterschied zu Gott III,4 n. 204 und im Rest des Buches in Anwendung auf Glauben und Kirche.

[176] DDI I,3: h I n. 10 Z. 1–5.

tate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta (n.10 Z. 18–20). Auch dieser grundsätzliche Angriff gegen jede Prätention auf Wesenserkenntnis zeigt, daß das Interesse des Autors von DDI weit über Fragen der philosophischen Theologie hinausgeht.

Horizonterfahrung nach DDI

Um der Erfahrungsbasis der Erkenntnistheorie des Cusanus noch weiter nachzugehen, ist dem Hinweis zu folgen, welchen er selbst am Ende von DDI III gibt: Im abschließenden Brief an den Kardinal Giuliano Cesarini deutet er in einem vielzitierten, aber wenig explizierten Satz an, daß er den wesentlichen Impuls dafür, das Unbegreifliche in nicht begreifender Weise zu umfassen, also die Inspiration für sein Konzept belehrter Unwissenheit, auf der Rückreise von Konstantinopel mit dem Schiff erhalten habe:

> „Empfange nun, ehrwürdiger Vater, was ich schon längst auf den verschiedenen Wegen der Lehrmeinungen intensiv zu finden versucht habe, jedoch nicht eher finden konnte, als bis ich bei meiner Rückkehr aus Griechenland auf dem Meerwege dahin gelangte – meiner Meinung nach durch ein Geschenk des Himmels vom Vater der Lichter, von dem alle gute Gabe kommt –, das Unbegreifliche in nicht begreifender Weise in belehrter Unwissenheit zu erfassen im Übersteigen der unvergänglichen Wahrheiten, die nach menschlicher Erkenntnisweise nur erkennbar sind.“[177]

Wenngleich mit Recht darauf hingewiesen wird, daß die Philosophie von DDI auch das Ergebnis einer über zehnjährigen Arbeit ist und daß Nikolaus sowohl durch die aus Konstantinopel mitgebrachten Schriften wie durch die Gespräche mit den byzantinischen Gelehrten auf der ungebührlich langen Reise inspiriert worden sein dürfte[178], so sollte doch das Zeugnis des Autors selbst nicht vorschnell als Selbststilisierung oder fromm motivierte Schlußphrase[179], sondern so ernst wie möglich genommen werden. Dafür soll phä-

---

[177] *in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia* (n. 263 Z. 5–8).

[178] Vgl. die Anmerkungen von H.G. SENGER in DDI III: ptw I; 157f. Daß die von Cusanus beanspruchte Eingebung von oben nicht bedeuten kann, vorher hätte er ganz anders gedacht, daß also auch eine Kontinuität seiner philosophischen Entwicklung anzunehmen ist, zeigt LÜCKING-MICHEL in MFCG 22; 53f. (mit weiteren Verweisen in Anm. 208).

[179] Er formuliert vorsichtig, daß er „glaube“, die Hinführung zur entscheidenden Einsicht sei ihm von oben geschenkt worden, während er sich des Durchbruchs der Erkenntnis auf dem Meer selbst sicher ist.

nomenologisch nachvollzogen werden, was sich einem aufmerksamen Beobachter auf dem Meer zeigt. Der sachliche Zusammenhang mit dem *transcensus* vom visuellen Phänomen zur Reflexion, den auch DVD vollziehen wird und der unten in den Kapiteln 4.3. und 5.2. expliziert wird, legt dieses Vorgehen nahe, den kurzen Hinweis auf die Meererfahrung zu entfalten[180].

Inmitten des Meers sind beinahe alle Objekte aus dem Gesichtskreis entfernt, auf die der Blick fokussiert werden könnte und die normalerweise den Horizont verdecken. Was bleibt, ist im wesentlichen der Horizont, der so als solcher thematisch werden kann, bevor diese neue Reflexion wieder in Bezug zum Objekterkennen gesetzt wird.

Der auf dem Schiff Fahrende erfährt, daß der Horizont unerreichbar ist: Es ist ihm nicht näherzukommen, denn er bleibt immer gleich weit entfernt oder jenseits von aller meßbaren und durchmeßbaren Weite. Er geht offensichtlich mit den Bewegungen mit und erscheint so als eine Grenze, die keine ist – nur jeweils für den Betrachter. Daraus lassen sich mehrere Folgerungen ziehen:

1. Himmel und Meer (die klassischen Grundelemente Luft und Wasser) können im Horizont ineinander übergehen. Die Unterschiede, die das menschliche Sehen macht, treffen den Horizont nicht, er bleibt sich gleich, erscheint als eine Einheit hinter aller Verschiedenheit. In ihrer Kreisform kommt auch die Verschiedenheit der Formen des Landes zu einer Einheit, ja Kreis und Linie koinzidieren[181].

Das mag zum Gedanken der Koinzidenz im Unendlichen hinführen. Die Lehre vom Zusammenfallen der Gegensätze im Unendlichen, das vom Horizont symbolisiert wird, begründet in DDI insofern das Konzept der *docta ignorantia*, als sie das Ungenügen des rationalen Erkenntnismodus erklärt, und wird mit geometrischen Beispielen eingeführt. Diese Tatsache beweist, daß Nikolaus die visuell-rationale Orientierung im Raum für einen entscheidenden Weg zur intellektuellen Einsicht ansah – wie auch in DVD.

2. Die Begrenztheit des Horizontes ist ganz anders als die Begrenztheit der

---

[180] Man vergleiche auch die Metapher vom Geist als „lebendiger Kompaß“ in IDM 9 n. 124f.: *circinus vivus* und damit den Vergleich Gottes mit einem Kompaß in IDM 9 n. 124f.: *circinus vivus*. Die Verbreitung des Kompasses hatte ermöglicht, sich von der bloßen Küstenschiffahrt zu lösen – ein Zuwachs an Orientierungsmöglichkeiten und Freiheit, der wohl im Hintergrund der Metapher steht.

[181] KOCH weist darauf hin, daß auf dem Meer „der Horizont wie ein riesiger Kreis erscheint, in dem das Schiff ständig den Mittelpunkt bildet. Nun weiß man natürlich, daß das feste Land nicht kreisförmig ist. Erscheint es aber am Horizont, so bildet es zuerst einen Teil jenes Kreisbogens. D.h. in der Anschauung fallen hier gekrümmt und nicht gekrümmt zusammen.“ (Die Ars coniecturalis des NvK 13/Anm. 17)

endlichen Dinge, er erscheint nur immer als begrenzt von jedem erfahrenen Standpunkt aus. Seine Andersheit ist demnach anders als alle endlichen Andersheiten.

Das legt die Interpretation nahe, daß der Horizont vom menschlichen Sehvermögen begrenzt wird: Dessen Standpunkt und Sehkraft sind jeweils begrenzt – nicht der Horizont selbst, und der Mensch teilt ihm seine Begrenztheit mit: das ist der auf dem Horizont liegende Fluchtpunkt, als Stelle, wo die von ihm aus in die Entfernung gehenden Blickbahnen zusammenfallen. Tatsächlich wird der Horizont durch die Summe aller jeweils möglichen Fluchtpunkte gebildet.

3. Der Demonstrationsweise der geometrischen Beispiele von DDI und der Durchführung des Experiments von DVD entspricht es vollkommen, daß die räumliche Anordnung dynamisiert wird: Dem Schiffsreisenden ist evident, daß sein Standpunkt veränderbar, daß er selbst beweglich ist. Mitsamt seiner Begrenztheit schreitet bezw. fährt er fort in einem wörtlichen Sinn von *discursus* und kann so neue Perspektiven gewinnen. Das zeigt sich erst dann voll, wenn wieder Objekte wie Schiffe oder Land in Sicht kommen. Wer ihnen näher kommt, dem erscheinen sie sukzessive größer – und die ungewohnte, erhellende Langsamkeit dieser Annäherung beim Fahren auf einem Schiff lenkt die Aufmerksamkeit auf das Phänomen selbst. Zudem wird die Erkenntnis dabei schärfer und es zeigt sich ein Kontinuum der Wahrnehmungsfähigkeit, das die Basis bildet für die komparative Erkenntnis. Das Wachstum in Größe und Schärfe ermöglicht je besseres Sehen – zusammen mit der Möglichkeit, die Näherungsrichtung zu verändern. So entsteht Fortschritt im Erkennen.

4. Nur der Horizont bleibt äquidistant. Es zeigt sich eine Dialektik: In jeder konkreten Inblicknahme erstellt sich der Horizont für uns, aber er ist nicht verfügbar, ist jenseits unserer Reichweite. Er eröffnet den Raum, den wir begrenzen, unseren Bewegungs- und Fortschrittsraum.

5. Die Vielfalt unserer Begrenztheiten provoziert die Frage nach dem ermöglichenden Grund. Diese muß man nicht stellen, man kann sich darauf beschränken, Verbesserungen im Bereich des Komparativen vorzunehmen, den Horizont ignorierend und diese Ignoranz vergessend. Man kann endlos im Bereich des Komparativen herumfahren, ohne diese Endlosigkeit nach ihrem Grund zu befragen. Das allerdings wird nicht als *philo-sophia*, als Liebe zur Weisheit gelten; es impliziert einen Verzicht darauf, uns selbst zu verstehen[182]. Wer menschliches Verstehen verstehen will, muß auch das nicht Meßbare und sein eigenes Nichtverstehen bedenken.

---

[182] Vgl. DC II *prol*.: h III n.70 Z. 11f.: *omne nostrum studium in hoc ferventissimum sit, ut veri notitiam in nobis ipsis experiamur*.

Von daher wird deutlich, wie die reflektierte Meererfahrung des Nikolaus seine – für ihn ebenso wie an sich, wie er meint – umstürzend neue Theorie der *docta ignorantia* inspiriert haben mag. Dabei sind die Phänomene des natürlichen Sehens auf das Einsehen des Geistes übertragen worden, einer Denkfigur, deren Cusanus sich immer wieder bedient, was dadurch gerechtfertigt erscheint, daß er die Methode symbolischer und änigmatischer Wahrheitssuche ausdrücklich legitimiert[183] und daß er in der Metapher der Spur die strikte Trennung von bildlicher und begrifflicher Darstellung aufhebt, worauf Krieger mit Recht hinweist[184].

Schließlich begreift er Sinnlichkeit, Rationalität und Intellekt zusammen als Formen der Unterscheidungskraft, die am göttlichen (absoluten) Sehen gradweise partizipieren: *Uti visio sensibilis est modus quidam necessitatis visionis illius, quae est absoluta necessitas, ita et visio rationalis est modus quidam, et visio intellectualis est modus quidam. Sed divina ipsa visio est modus varie participatus, qui est ipsa absoluta necessitas.* (DC II,1 n. 72 Z. 5–9)

Wenn die gegebene Entfaltung der Erfahrung des Schiffsreisenden plausibel ist, dann haben wir hiermit eine Theorie der Perspektivität vor uns, noch bevor diese Terminologie im Werk des Nikolaus auftaucht und bevor die Diskursivität in analoger Weise von ihrer sinnlichen über die rationale zur sozialen Bedeutung fortgeführt wird. In DVD wird das geleistet (siehe unten Kap. 4.3. und 5.2.), aber zuvor soll untersucht werden, wie DC die Konjekturalität der Erkenntnis entwickelt im Rahmen einer Selbstinterpretation der Dynamik des Intellekts.

Erweiterung der perspektivischen Deutung in der konjekturalen Erkenntnistheorie seit DC

Bereits im einleitenden Widmungsbrief an Kardinal Giuliano Cesarini beansprucht Cusanus eine universale Reichweite seiner neuen, konjekturalen Erkenntnistheorie, die für die Erforschung verschiedener „Künste“ einen kurzen, aber äußerst gehaltvollen Weg biete, um höchste Erkenntnisse zu

[183] Vgl. zum *symbolice investigare* z.B. DDI I,12 n. 33 Z. 6.

[184] „Gemessen an der mangelnden Realisierbarkeit definitiver Erfassung der Wahrheit verliert die Heterogenität beider Repräsentationsweisen des Erkannten ihre prinzipielle Bedeutung. Insoweit fungieren Bild und Begriff gleichermaßen wie die Spur als Mittel zur Anweisung des Erkennens in Richtung auf die nie vollständig zu erreichende und zu erfassende Wahrheit.“ So KRIEGER (Zur historischen Bedeutung 267) im Anschluß an BLUMENBERG (Die Legitimität 574–579).

ergreifen[185]. Angesichts dessen, daß *artes* von Nikolaus in sehr weitem Sinne verwendet wird[186], zeigt sich hier eine entschiedene Ausweitung des Anwendungsbereichs seiner in DDI noch auf „göttliche Sachverhalte" konzentrierten Epistemologie. Deren Resultat wird im Prolog zu DC in allgemeinerer Form rekapituliert, indem dem Adressaten die Einsicht zugesprochen wird, daß die Genauigkeit der Wahrheit unerreichbar sei, weswegen jede positive Wahrheitsbehauptung eine Konjektur sei: *praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam. Non enim exhauribilis est adauctio apprehensionis veri*[187].

Damit ist das die cusanische Epistemologie charakterisierende Stichwort der Konjektur gefallen. Der grundsätzliche Entwurfscharakter jeglicher menschlicher Behauptung wird (ähnlich wie vorhin bei DDI nachgewiesen) mit der erfahrenen Vorläufigkeit und Steigerbarkeit der Wahrheitserkenntnis begründet, was erweist, daß es sich nicht um ein Problem der Sprache handelt, nicht (allein) um unzureichende Ausdrucksfähigkeit des Gedankens, sondern daß der menschliche Bezug zum Wahren an sich im Bereich komparativer Näherung steht. Weil das Universum nach DDI II als *maximum contractum* der „Raum" unendlich möglicher Beziehungen ist, worin kein absoluter Bezugspunkt festzumachen ist, „muß das Denken subjektive Maßpunkte setzen, die hypothetisch gewählt sind; Erkenntnis muß standpunktgebunden, nicht dinggebunden sein."[188]

Diese anscheinende Schwäche endlichen Erkennens wertet Cusanus nicht negativ, sondern folgert daraus die positive Möglichkeit eines Erkenntnisfortschritts. Diese Umwertung zeigt, daß er die Spannung zwischen dem uneinholbaren Anspruch der Wahrheit und der Eingeschränktheit jedes partikularen Entwurfs in neuer Weise wahrnimmt und reflektiert.

Diese Deutung findet eine Bestätigung im II. Buch, wo ausdrücklich festgehalten wird, daß der konjekturale Charakter nicht nur für sinnliches Wahrnehmen, sondern ebenso für Verstand wie für Vernunft gilt – un-

---

[185] *de coniecturis conceptum ... hanc novam indagandarum artium formulam ... brevem plenissimamque viam altissima quaeque petendi* (h III n. 1 Z. 7f. und 18f.).

[186] Siehe LOHR (Ars) zum Paradigmenwechsel von mittelalterlicher *scientia* zu rinascimentaler *ars*.

[187] DC I *prol*. (h III n. 2 Z. 3–6).

[188] GERL: Einführung 47, die damit die Perspektivität andeutet, ohne sie auszuführen. An anderer Stelle schreibt sie Nikolaus bereits – vorsichtig – die Freisetzung oder Vorbereitung einer perspektivischen Metaphysik zu (Einführung 127). Sie zeigt, wie sich aus der Unendlichkeit göttlichen Sehens die nicht abschließbare zeitliche Sukzession menschlicher Hinsichten ergibt, ein „Standpunktsehen: die individuelle Ausfaltung eines Anteiles am Unendlichen." (ebd.)

abhängig von der natürlich je unterschiedlichen Klarheit und Nähe zur Wahrheit selbst: *aliae sunt confusae sensibiles coniecturae, aliae verisimiles rationales, aliae verae intellectuales*[189].

Der zitierte Satz fährt fort mit der Differenz zwischen den Menschen[190], worin ich mehr als eine Trivialität erblicke, weil er eine perspektivtheoretische Begründung der Konjekturalität andeutet. Es wird nicht das banale Faktum, daß das Sehen mit den Augen (als Paradigma sinnlicher Wahrnehmung) den optischen Gesetzen im physischen Raum entsprechend perspektiviert ist, zu einer Begründung von Perspektivität ausgeweitet, diese ist vielmehr ein grundsätzliches Strukturmerkmal endlich individuierten und darum prinzipiell konjekturalen Erkennens. (Letztlich wird das, wie zu Beginn von Kap. 4.1. gezeigt, metaphysisch begründet, weil jedes Seiende nicht seine vollkommene Wesenswahrheit verwirklicht, sondern in einem dynamischen Verhältnis der Annäherung zu ihr begriffen werden muß.) Die endliche, weil geschaffene Intelligenz von begrenzter Aktualität ist gemäß der cusanischen Ontologie grundsätzlich von Andersheit gezeichnet, weswegen Unterschiede zwischen den konjektural erkennenden Menschen immer bestehen werden:

> *Quoniam autem creata intelligentia finitae actualitatis in alio non nisi aliter existit, ita ut omnium coniecturantium differentia remaneat, non poterit nisi certissimum manere diversorum diversas eiusdem inapprehensibilis veri graduales, improportionabiles tamen ad invicem esse coniecturas*[191].

Die Erkenntnis freilich, daß die differierenden Entwürfe der verschiedenen Menschen, als Schritte auf dasselbe unerreichbare Wahre hin, untereinander in keine Proportion zu bringen seien, wird als ganz gesichert bezeichnet. Die bleibende Differenz einer Mutmaßung zur Wahrheit selbst, und darum die bleibende grundsätzliche Andersheit im Vergleich mit den Mutmaßungen anderer Menschen, ist selbst *certissimum*, die Selbstrelativierung der kritischen Vernunft hat einen festen Anhalt in einem Wissen des relativen, nämlich vom Absoluten auf dieses selbst bezogenen Charakters des eigenen Vollzugs. Die Folge ist, daß das von einem Menschen Gemeinte niemals eins zu eins, also verlustfrei, von einem anderen erfaßt werden kann, daß aber doch im Relativen komparative Verhältnisse herstellbar sind, wie der

---

[189] DC II,9 n. 117 Z. 5–6.

[190] *ita quidem sunt coniecturantes differentes* (ebd. Z. 6–7).

[191] h III n. 3 Z. 1–5. Auch in IDM werden die Konjekturen, welche verschiedene Menschen sich (hier vom Göttlichen) bilden, graduell unterschieden in einer Weise, die ein Kontinuum des Komparativen zwischen Dunkelheit und Klarheit voraussetzt: *Divini modi sunt praecisione inattingibiles; coniecturas tamen de ipsis facimus, alius obscuriores, alius clariores.* (IDM 5 n. 82 Z. 3f.)

Satz fortfährt: *ita quidem, ut unius sensum, quamvis unus forte alio propinquius, nullus umquam indefectibiliter concipiat*[192].

Das impliziert jedoch die Möglichkeit, sich im Bewußtsein der eigenen und geteilten Relativität diskursiv um je größere Annäherung aneinander und gemeinsam an die Wahrheit zu bemühen. Es verhindert einen naiven Rückschluß von der eigenen Überzeugung, wahre Einsicht zu besitzen, auf eine notwendige Falschheit anderer Positionen und erfordert stattdessen, auf einer Metaebene die jeweiligen Gründe für divergierende Ansichten kritisch zu prüfen. So mahnt Cusanus zu einer Vorsicht, die jedoch nicht auf einen epistemologischen Relativismus hinausläuft, denn alle Konjekturen sind ja auf dasselbe Wahre bezogen und als graduell verschiedene Annäherungen unterscheidbar.

Damit ist eine Theorie der Perspektivität gegeben, ohne daß diese Begrifflichkeit auftaucht. Sie basiert nun auf der Struktur eines Universums, das von grundsätzlicher Andersheit charakterisiert ist, die aber vom Einen in Bezügen gehalten wird und darum nicht in totaler Inkommensurabilität endet, weil das Eine in der Andersheit, das Absolute im Relativen als einem Kontinuum von Vielheit allererst Bezüglichkeit ermöglicht. *Et nunc vide quomodo rerum unitas sive universum est in pluralitate et e converso pluralitas in unitate*[193]. Daraus wird schon in DDI gefolgert, daß alles in verschiedenen Graden existiere[194] und daß der seinsmäßige Zusammenhang des Vielen notwendig bestehe: *non potest unus gradus esse sine alio*[195].

Die Metaphysik, wie sie besonders im berühmten 5. Kap. von DDI II entwickelt wird, stützt somit die konjekturale Erkenntnistheorie; beides ist strukturell perspektivisch.

Im Anschluß an eine Hypothese von Charles Lohr, der zufolge der Wissensbegriff des Nikolaus nicht mehr der aristotelischen *scientia* als einem von Prinzipien abgeleiteten, darum sicheren theoretischen Wissen von Unveränderlichem folgt, sondern vermittels der Tradition der Heilkunst als einer *ars coniecturalis*[196] dem Begriff der *techne* als Kunst des je und je Möglichen nachgebildet ist, läßt sich sagen: Was konjekturales Wissen als Erkenntnis des Wirklichen erreichen kann, ist immer nur das Wirkliche als eine Konjektur des Möglichen, d.h. als eine prinzipiell überbietbare Annähe-

---

[192] Z. 5–7. Die hier im *propinquius* behauptete Proportionalität zwischen verschiedenen Mutmaßungen läßt die vorige Formulierung *improportionabiles ad invicem* als zu stark erscheinen und stellt dies richtig.

[193] DDI II,5: h I n. 119 Z. 19f.

[194] *omnia in diversis gradibus esse* (ebd. n. 120 Z. 11).

[195] Ebd. n. 121 Z. 1f.

[196] So CELSUS I pr. 48 (Hg. MARX, Leipzig 1915). Siehe LOHR: Ars.

rung an dessen kreative Idee im absoluten Geist. Denn es „kann kein individuelles, endliches Ding die volle Perfektion seiner *species* erreichen.“[197] Seine Natur ist kein statisches Wesen, sondern wird von Cusanus (so wie von Lullus) als ein Streben nach dem unendlichen Urbild verstanden, das dieses schon materiebedingt nie ganz erreichen kann. Keine Verwirklichung ist perfekt, sondern nur ein Versuch – oder sagen wir: eine kontrahierte Perspektive. Um dieser dynamischen Wirklichkeit, die sich immer auch anders verhalten kann[198], gerechter zu werden, ist schon für Lullus „ein ‚transcensus‘ von ‚rationaler‘ zu einer höheren Form der Erkenntnis – einer ‚intellektualen‘ Erkenntnis – notwendig“[199]. Damit ist mutmaßendes Erkennen die der Konjekturalität alles Seienden selbst angemessene Form des Wissens, ist nicht defizient, sondern kongruent. Das Paradigma der *artes* ist dafür angemessen, insofern beide, *entia realia* wie auch *entia rationis*, kreative Hervorbringungen von dynamischer Wirklichkeit sind.

Die Kongruenz, das Bedingungs- und Entsprechungsverhältnis von perspektivischer Metaphysik und konjekturaler Epistemologie wird auf einer theologischen Deutungsebene dadurch zum Ausdruck gebracht, daß der Eingangssatz des Haupttextes von DC sowohl die Hervorbringung der Seienden aus dem göttlichen Geist wie auch die Produktion der Mutmaßungen durch den menschlichen Geist als Schöpfungstätigkeit bezeichnet, was letzteren als partizipierende Ähnlichkeit zu ersterem erweist:

> *Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit.*[200]

Beide Prozesse sind Ausfaltungen von Einem in Vielheit, wobei immer die ursprüngliche kreative Einheit in ihren mannigfaltigen Hervorbringungen als deren Seinsheit da ist: *Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas.*[201].

---

[197] LOHR: Ars 64.

[198] Damit gehört alles außer Gott zum Bereich der *endechomena allos* (ARISTOTELES: *Ethica Nic.* VI,6 1141a 1).

[199] LOHR: Ars 68.

[200] DC I,1: h III n. 5 Z. 3–7. Mit dieser Parallelisierung wird auch die von DDI vorausgesetzte Objektivität des zu Erkennenden verändert, insofern das von Gott Geschaffene selbst Entwurfscharakter erhält.

[201] DC I,1 n. 5 Z. 9–11.

In späteren Werken entfaltet Nikolaus das Thema. An einer ähnlichen Stelle in DB wird etwas ausführlicher – dennoch in sehr dichter Weise – die Ähnlichkeit der Kreativität von Gott und Mensch zum Ausdruck gebracht und zudem das davon ermöglichte Wissen mit einem eigenen Begriff bezeichnet: *aenigmatica scientia*. Ihr spricht Cusanus zu, das Rätselbild als Rätselbild der Wahrheit und deren Undarstellbarkeit sehen zu können:

> *Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus, sicut sunt extrinsecae artificiales figurae similitudines intrinsecae naturalis formae. Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia. Habet autem visum subtilissimum, per quem videt aenigma esse veritatis aenigma, ut sciat hanc esse veritatem, quae non est figurabilis in aliquo aenigmate.*[202]

IDM erläutert genauer, wie der Geist in sich und aus seiner Kraft heraus (die natürlich eine partizipierte ist, insoweit der endliche Geist sich nicht selbst geschaffen haben kann) die Urbilder von allem so einfaltet, daß er in der Lage ist, aus sich die Gesamtheit aller Dinge begrifflich zu entfalten: *mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter … ex se rerum universitatem notionaliter explicare* (IDM 5 n. 81 Z. 6–10).

Die rinascimentale Anthropologie des schöpferischen Menschen steht also mit der cusanischen Epistemologie und Ontologie in engem Zusammenhang, wodurch deren Grundbegriffe der Ähnlichkeit, des Abbilds, der Spiegelung usw. mehr als nur religiöse Metaphern sind, vielmehr die Struktur der Realität zum Ausdruck bringen. Die Ausweitung des Mutmaßungscharakters von der Gotteserkenntnis auf jegliche endliche Erkenntnis ist legitim, insoweit alles, was ist, eine *explicatio* des Absoluten in endlicher Verschränktheit ist und damit eine ontologische Perspektive des Ganzen. *Cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia, ut sint ipsum*[203]. Die Nichterreichbarkeit absoluten Wissens gilt participative auch für die Erkenntnis des Seienden als eines endlichen Modus des Unendlichen. Die Begriffe der Einfaltung und Ausfaltung beschreiben die perspekti-

---

[202] DB 6 n. 7 Z. 3–16. Auch in den Predigten verkündet Nikolaus die unendliche, näherungsweise Teilhabe an der Kreativität, vgl. z.B. s. CCLXXXVIII: *Omnes homines participant de arte creativa assimilative* (n. 3 Z. 14f.).

[203] DDI II,5: h I n. 117 Z. 13–15.

vische Struktur des Universums, ohne die Pluralität der Dinge von ihrem *principium essendi* wie auch *cognoscendi* abzuschneiden.

Die Vermittlung aber geschieht im erkennenden menschlichen Geist selbst, dessen höchstes Ziel nicht das Wissen des Vielen, sondern des Einen ist, das erkannt werden will[204], zu welchem der privilegierte Zugang die reflexive Erkenntnis des Erkenntnisprozesses selbst (*intra se ipsam*) ist, *cum finis ipsius ratio sit infinita, in qua tantum se, uti est, intuebitur, quae sola est omnibus rationis mensura. Ad cuius assimilationem tanto propinquius erigimur, quanto magis mentem nostram profundaverimus, cuius ipsa unicum vitale centrum exsistit*[205].

Die Vitalität der Mitte ist es, welche ein nicht substantielles, aber analoges Wissen des Absoluten ermöglicht, aufgrund des produktiven Charakters des Geistes. In der Welt wie im Menschen ist der Ursprung kontrahiert, Raum und Zeit unterworfen, welche Prozessualität die selbstkritische Vernunft immer in Rechnung stellen muß, um nicht in eine für Cusanus naive substanzialistische Ontologie zu verfallen. Wenn der Verstand gemäß seinen Funktionsgesetzen die „Objekte“ als separat existierende Substanzen, getrennt von der Subjektivität, annimmt, so wird das von der Vernunft durch die Einsicht des perspektivischen Charakters der Wirklichkeit relativiert. Jeder eingeschränkte Gesichtspunkt ist gültig, aber nur vorläufig. Damit werden die Standpunkte nicht gleichgültig, sondern als Teil eines möglichen, aber auch notwendigen Fortschritts gedeutet, dessen *pro-cessus* eine Spiegelung und Antwort auf den *pro-cessus* der göttlichen Ausfaltung darstellt. Mit jeder Konjektur antwortet der Geist auf die Manifestation des Einen im Vielen an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit, welche sich ja auch weiterentwickelt im Prozeß der Schöpfung selbst. Die perspektivische Metaphysik des Nikolaus begründet die relative Gültigkeit und die Vorläufigkeit jedes Standpunktes und jeder momentanen Ansicht zugleich. Wer aber diese Struktur der Wirklichkeit einsieht, ist an die jeweilige Beschränkung nicht mehr ohne weiteres gebunden, berührt vielmehr in sich selbst das Uneingeschränkte als Komplikationsprinzip[206]. Er kann daher bewußt und begründet mehrere divergierende und sich ergänzende Perspektiven sukzessive integrieren, ohne freilich jemals den Horizont zu überschreiten.

---

[204] *Deus autem omnia propter se ipsum operatur* (DC I,1 n. 5 Z. 11f.).

[205] DC I,1 n. 5 Z. 17–21.

[206] Vgl. IDM 4 mit der ausdrücklichen Klarstellung, daß der menschliche Geist keine Ausfaltung ist, sondern ein (lebendiges, sich selbst bewegendes) Bild der ewigen Einfaltung: *mens nostra non est explicatio, sed imago complicationis aeternae* (n. 74 Z. 2f.).

Erkennen ist immer ein Vergleichen, eine lebendige Vermittlung von Ähnlichem und Unähnlichem, Eigenem und Fremdem – eine Relativierung im ursprünglichen Wortsinn. Damit charakterisiert Cusanus das menschliche Erkennen selbst als in sich dialogisch in einem schwachen Sinn (d.h. natürlich nicht im Sinn eines intersubjektiven Dialogs). Denn solche Bezüglichkeit kann – im Gegensatz zum Maßnehmen am Wesensmaß des zu Erkennenden gemäß der klassischen Erkenntnistheorie im Sinne einer *adaequatio intellectus ad rem* – als subjektzentriertes Unterwerfen des Begegenenden unter die eigene Maßstäblichkeit gedeutet werden. Das erscheint jedoch als einseitig und nicht zwingend. Denn dazu müßte noch die Motivation kommen, durch methodische Objektivierung das zu Erkennende sicher zu stellen und, statt es sich zeigen zu lassen, es als Gegenstand selbst zu konstitutieren. Jedoch geht Nikolaus mit dem vom Nominalismus hinterlassenen Problem, der Frage nach der Gewißheit des Erkennens[207], offensiv um: Eine solche kann es nicht geben, die Vernunft kann sich nur belehren lassen über ihre Disproportionalität zum zu Erkennenden. Unter der Leitidee der *docta ignorantia* ist die Relativierung nicht zuerst und allein eine vollbrachte, sondern immer eine erlittene; nicht monologisch sondern dialogisch in einem fundamentalen Sinn, auf dem die Diskursivität als Charakeristikum der *ratio* und dann auch der Dialog mit anderen Erkennenden und deren Perspektiven aufbaut.

Erkennen ist demnach ein doppelseitiges Relativieren: Aufspannen eines Bezugssystems, das durch Integration von Neuem auch jederzeit verändert wird. Das Andere, das begegnet, und dem entsprochen werden soll, ist nötig. Verhältnisse herzustellen, braucht die Begegnung mit dem Neuen.

Sprache und Religion

Nach H.-B. Gerl wurde das Sprachverständnis des Mittelalters mit der kausalen Folge *ens – cogitatio – verbum* als ungeschichtliche Beziehung von Sache und Sprache vom Nominalismus nicht grundsätzlich verändert, insofern die Koordinaten eines ahistorischen metaphysischen Denkens gleich blieben. Gegenüber der zeitunabhängigen Identität des *verbum* als *conceptum* war allein die Verlautbarung (*vox*) zeitlich veränderbar. „Wo Geschichtlichkeit ins Spiel kommt, nämlich bei dem Erklärungsversuch der vorfindlichen Sprachenvielfalt, wird sie nicht geknüpft an eine perspektivische Mehrdeutigkeit des Seienden, sondern an den negativ gewerteten Ver-

[207] Siehe ROMBACH (Substanz) 137f.

lust der Eindeutigkeit des Wortes: an den ‚babylonischen' Zerfall von Bedeutung und Zeichen, von verbum und vox/signum."[208]

Der Nominalismus – eine der geistigen Quellen des Umbruchs seit dem 14. Jahrhundert und nach Blumenberg ein entscheidender Impuls zur Ausbildung neuzeitlicher Rationalität – hatte zwar die sprachliche Beziehung zur Wirklichkeit als kontingent relativiert, aber erst im Renaissancehumanismus wurde ein geschichtliches Verständnis der Sprache positiv artikuliert. Dadurch, daß Sprache als ein Entwurf von Deutungen begriffen wurde[209], der – besonders in der Theorie der entstehenden Nationalsprachen – in einem jeweils geschichtlich-kulturell gegebenen Kontext stattfindet, eröffnete sich ein Ausweg aus einem dem Nominalismus naheliegenden Subjektivismus und Relativismus. Lorenzo Valla, ein systematischer Kritiker der klassischen Logik, begriff Wahrheit entsprechend als „graduelle Steigerung oder Präzisierung von konsentisch gewonnener Wahrähnlichkeit."[210] Ungefähr gleichzeitig entstanden, spricht auch DC von Graden der Wahrheit und dem *verisimile*. Von daher wird verständlich, wieso Rhetorik und Dialektik im Humanismus sowie Dialog und Konsens bei Cusanus eine ganz neue Bedeutung erlangten. Die Alternative besteht nicht allein zwischen einem Objektivismus mit einer Abbildtheorie einerseits, einem Subjektivismus ohne Möglichkeit zur intersubjektiv begründeten Bewahrheitung andererseits, sondern es zeichnet sich die dritte Möglichkeit fortschreitender und kritischer dialogischer Annäherung an die Wahrheit ab.

Ernst Cassirer hatte in seiner Interpretation des Nikolaus in der Renaissancephilosophie die nun in den Vordergrund gerückte Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott, ohne einen vermittelnden Stufenkosmos und entsprechend notwendige kirchliche Vermittlung betont[211]. Auch in der cusanischen Sprachtheorie zeigt sich eine Unmittelbarkeit des einzelnen Sprechers zu Gott in seiner Kreativität und zugleich eine Vermitteltheit durch die Sprachgemeinschaft, welche dem Einzelnen Vorentwürfe des Sagbaren bietet. Dieser geschichtlich-partikulare und zugleich gemeinschaftliche Aspekt der Sprache wird von Nikolaus nicht betont, ist aber eindeutig vorhanden, wie aus IDM hervorgeht: Dort wird eine gewisse Willkür bei der Imposition von Namen festgehalten und eine Variationsbreite in den verschiedenen Völkern, dennoch ein Zusammenhang mit dem natürlichen Namen jeder Sache behauptet: *Sic etsi ad beneplacitum, tamen non aliud et penitus diversum a*

---

[208] GERL: Einführung 92–98; zitiert 95.

[209] Etymologisch hängen *fari* und *facere* zusammen.

[210] GERL: Einführung 98, siehe 98–105.

[211] CASSIRER: Individuum 13 und (zur Fortentwicklung bei Ficino) 70.

naturali nomine formae unito; sed vocabulum naturale post formae adventum in omnibus variis nominibus per quascumque nationes varie impositis relucet.[212] Der „natürliche Name" als nie ganz erreichbarer Ziel- oder Ausgangspunkt aller Benennung, der allein Gott bekannt ist, stellt die Einheit in der Pluralität her und bewahrt diese vor einem bezuglosen, kommunikationsstörenden Relativismus. Der reflexive Intellekt kann diese Struktur erkennen. Das dreifache Gefüge von dem jeweils einen natürlichen Namen, dem Vorentwurf der Sprachgemeinschaft und der erfahrenen sowie aufgrund der Gottebenbildlichkeit gedeuteten Kreativität sichert die Kritisierbarkeit jeder besonderen Benennung, was für die Leitfrage nach interreligiöser Verständigung von fundamentaler Bedeutung ist. Denn Sprache und Denken hängen untrennbar zusammen in der cusanischen Konzeption sowohl des Menschen wie auch Gottes[213]. Nikolaus legt den Akzent auf den Bezug des Sprechers zu Gott, weil damit auf transzendentaler Ebene auch Begrenztheiten der zweiten, geschichtlich-sozialen Dimension in Bezug auf Gotteserkenntnis und theologische Rede erkennbar werden und deren Kontrarietät – so die Hoffnung, die aus DPF spricht – überwindbar wird.

Die Würde des Menschen liegt für Cusanus nicht allein in der – auch sprachlichen – Kreativität, sondern er überschreitet diese rinascimentale Neuakzentuierung zugleich, indem er diese Entwürfe als Entwürfe des Wahren versteht (in theoretischer, praktischer und poietischer Hinsicht), als bezogen auf das Wahre und als Antwort auf seinen Anspruch. Der Mensch ist das Wesen, dessen Geist sich vom Wahren in aller Beschränktheit, Perspektivität und Vorläufigkeit ansprechen und herausfordern lassen kann und antwortend damit Gemeinschaft hat. Die (explizite) Gotteserkenntnis bildet dann den Gipfel menschlicher Vervollkommnung[214].

Die cusanische Sprachtheorie und Vokabeltheorie[215] ist bereits Gegenstand von Untersuchungen geworden[216]. Hervorgehoben sei der Doppel-

---

[212] IDM 2 n. 64 Z. 4–7: h V p. 98f. Vgl. die erläuternde Bemerkung von SENGER, daß „das Sprachmaterial, die logisch-grammatische Struktur von Sprachen und der in eine Sprache bereits eingegangene Erkenntnishorizont Voraussetzungen schaffen, die präformierend, strukturierend und determinierend auf Erkennen einwirken." (Sprache der Metaphysik; 78)

[213] WATTS: Nicolaus Cusanus 137; 138 zur Ähnlichkeit mit humanistischer Sprachphilosophie, besonders Vallas, die Nikolaus in der Abfassungszeit der Idiota-Dialoge in Rom näher kennengelernt haben dürfte.

[214] Die *notita Dei* ist *ultimitas perfectionis*: DFD 1 n. 52 Z. 4.

[215] So sieht FLASCH IDM 2 (NvK 308–312).

[216] Siehe außer APEL (Die Idee der Sprache, hierzu gleich mehr) vor allem SENGER, der die Ebenen der rationalen, der suprarationalen oder intellektualen und der supraintellektualen oder divinalen Sprache gut herausarbeitet (Sprache der Metaphysik; bes. 85–100); PEUKERT (Entsprachlichung) zur Transzendenz des Unendlichen über die nach Substanz und Akzidens organisierte Sprache; HEINEMANN zusammenfassend zu Sprach- und Theologiekritik in Bezug auf die *docta ignorantia* als die in DPF gesuchte *una religio* (Einheit 165–176); VAN

charakter von Sprache als natürlich und künstlich zugleich, ähnlich anderen *artes* wie Weben und Kochen gemäß DC II,12 n. 131. Das stellt menschliches Sprechen von vornherein in den Bereich neu gewürdigter Kreativität (auf der Basis des von Gott Geschaffenen). Außerdem wird die Wichtigkeit der Sprachen für die Auslegung des Wortes Gottes aus DPF selbst deutlich: Die Engel der Völker und Religionsgemeinschaften haben demnach besonders die Aufgabe, über deren Sprache zu wachen[217].

Alles Gesagte ist nach Nikolaus angemessen, aber nicht genau[218], ist weder adäquate Aussage des Wesens noch ein bloßes Zeichen, das im Prinzip willkürlich beigelegt würde. Es ist vielmehr ein Symbol, das den Anspruch, ein jeweils ganz angemessener Ausdruck zu sein, aufgeben muß, aber im Akt des Symbolisierens aufgrund der sinnlich vorgegebenen und erfahrenen Wirklichkeit eine dynamische Verbindung mit dem göttlichen Ursprung der Welt hat. Es ist ein Vorgang des Offenbarens und durch die diesem eigene Variabilität gekennzeichnet[219]. Von der cusanischen Anthropologie und Geisttheorie her läßt sich das menschliche Sagen als „inspiriert" deuten in einem Sinn, der nicht aus der üblichen religiösen Sprache einfach zu entnehmen ist, sondern philosophisch zu entfalten ist aus den Bedingungen der Möglichkeit des Sagens heraus.

Die christliche Deutung besagt, daß der ontologisch erste und konstitutive Ausspruch in Gott selbst erfolgt: im göttlichen *logos* oder *verbum*. In DDI II,9 diskutiert Nikolaus die platonische Idee der Weltseele und die Ideenlehre in ihrem Kontrast mit der kritischen peripatetischen Ansicht über die Urbilder der Dinge. In seiner eigenen Lösung mithilfe der *docta ignorantia* (n. 148–150) identifiziert er die Einheit des Urbildes von allem, platonisch die *anima mundi* und in scholastischer Terminologie die *forma universalis*, durch die alles ist, was es ist, mit dem göttlichen Wort: *est verbum et filius aequalis patri in divinis, et dicitur logos seu ratio*[220].

Bei dessen direkter Thematisierung gilt die Unangemessenheit menschlicher Sprachen a fortiori. *Oportet autem ... vocabula humana secundum impositionem hominis de deo negare* (DVS 33 n. 98 Z. 9–11). Auf rationaler

---

VELTHOVEN analysiert menschliche Sprache in Analogie zur schöpferischen Offenbarung Gottes aus cusanischen Texten, bezieht aber kaum die Kontexte der Tradition und des Humanismus ein.

[217] DPF 3 n. 9: h VII p. 10 Z. 7f.; vgl. ebd. die *adnotationes* 3 und 4 zu den patristischen und arabischen Quellen.

[218] *non arbitror aliud quam congruum nomen imponi, licet illud non sit praecisum* (IDM 2 n. 59 Z. 8f.). Vokabeln leisten keine *praecisa rerum figuratio* (DVS 33: h XIII n. 97 Z. 4f.).

[219] *verbum non est nisi mentis ostensio. Nec varietas verborum aliud est quam unius mentis varia ostensio.* (*Comp.* 7 n. 20 Z. 9–11; ähnlich öfters im folgenden).

[220] DDI II,9 n. 149 Z. 19; vgl. n. 148 Z. 11 und schlußfolgernd n. 150 Z. 20.

Ebene, auf welche jeder Diskurs angewiesen ist, gilt nach Cusanus die Impositionstheorie. Die so gesetzten Namen teilen die Unfähigkeit des Verstandes, zu einer einfachen, nicht durch ihr Gegenteil definierten Einheit und also zu Gott vorzudringen:

> *Nomina quidem per motum rationis, quae intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur. Quoniam autem ratio contradictioria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis. Quare unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Hinc unitas Deo non convenit sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo*[221].

Diese frühe Formulierung wendet den metaphysischen Grundansatz der Improportionalität auf die Namentheorie an. Der erste Lösungsversuch in DDI besteht in der Zentralität der Christologie, insoweit allein der Gottmensch den unendlichen Abstand zwischen Gott und Mensch in der hypostatischen Union überbrückt und damit auch die Intelligibilität der Welt garantiert[222]. In DC hat Nikolaus dann einen neuen Weg gefunden: die Ebenbildlichkeit des menschlichen Geistes als transzendierendes Prinzip, in dessen kreativer Aktivität Gottes Aktivität zugänglich wird. Konsequenterweise wird der spätere Cusanus auf die sprachschöpferische Kraft des Menschen immer aufmerksamer, wendet selbst immer mehr und neue Metaphern an und gibt seinen Werken die Form von Dialogen.

K.-O. Apel hat diese Idee der Sprache aus der Logosmystik, der augustinischen Theorie vom *verbum internum*[223] und der platonischen Sprachphilosophie heraus rekonstruiert[224]. Erstere sah die *productio verbi*, also theologisch gesprochen den ewigen Hervorgang des Sohnes aus dem Vater, in engem Zusammenhang mit der *creatio mundi*. „Einer der Ursprünge des Cusanischen Symbolbegriffs liegt nun direkt in der Logosmystik. Es ist eben die vorausgesetzte Deutung des Unaussprechlichen als Logos, welche die negative Theologie in eine Symbollehre umschlagen läßt.“ (204) Das läßt sich als

---

[221] DDI I,24 n. 76 Z. 4–11.

[222] Siehe CHRISTOPH SCHÖNBORN: De docta ignorantia als christozentrischer Entwurf; in: JACOBI (Hg.)138–156 und OFFERMANN (Christus). Nach WATTS bedeute dies „a sapiential and fideistic soteriology“ (Nicolaus Cusanus 229).

[223] Vgl. *De magistro* 14.

[224] APEL: Die Idee der Sprache, worin dann diese Theorie noch in Zusammenhang gebracht wird mit der modernen Sprachauffassung und der Vision einer exakten Sprache insbesondere bei Leibniz. In Anmerkung 38 (ebd. 216) wird auf einen möglichen Zusammenhang mit der „Toleranzidee des Cusaners“ aus DPF hingewiesen, dieser allerdings nicht ausgeführt.

Grundbedingung für einen möglichen und sinnvollen Dialog verschiedener religiöser Interpretationen erweisen.

Die paradoxale Spannung, die im Sprechen selbst waltet und von der Vernunft wahrgenommen werden kann, entspricht selbst der ontologischen Struktur der Wirklichkeit als inadäquater Explikation des Einen, als dessen vielfältig widerspiegelnde Manifestation. Auf der Ebene des Gesagten (im Plural!) ist nämlich die Unaussprechlichkeit des Einen festzuhalten, während das Sagen (verbal verstanden) immer vom Nichtsagbaren kündet: *Sic conicere te convenit unum illud, quod est omnium principium, ineffabile esse, cum sit omnium effabilium principium. Omnia igitur quae effari possunt ineffabile non exprimunt, sed omnis elocutio ineffabile fatur.* (DFD 4 n. 73)

Wenn man den Unterschied zwischen dem präziseren *exprimere* und dem offeneren *fari* ernst nehmen darf, kann man darin bereits einen Hinweis auf die Verbindung von göttlicher kreativer Selbstaussage in der durch das *verbum* grundsätzlich sprachlich strukturierten Welt[225] und dem kreativen Akt menschlichen Sagens sehen. Für Nikolaus ist die oft betonte Einsicht wichtig, der Unnennbare werde in jedem Namen genannt[226] – worin eine grundsätzliche Relativierung aller Versuche, Göttliches auszusprechen, liegt. Inwieweit damit aber nicht notwendigerweise eine Vergleichgültigung religiöser Wahrheitsansprüche verbunden ist, wird gleich zu sehen sein.

Umgekehrt versteht sich die Ubiquität des Gottfindens, seines Sichzeigens und der menschlichen Antwort darauf, vom Akt der Benennung her – und zwar jeglicher Benennung. Cusanus erreicht „nach der Theorie der Sprache als ‚ergon' eine Transzendentalphilosophie der Sprache als ‚energeia', die strukturell mit seiner Lehre von der unendlichen Ursprünglichkeit und Aufgabe des Geistes selbst zusammenfällt."[227]

Biblisch wird das als ausdrücklicher Auftrag Gottes an den Menschen

---

[225] Vgl. IDS I, wo der Laie behauptet, die Weisheit des Nichtwissens aus den von Gott geschriebenen Büchern, nämlich überall aus der Welt zu gewinnen: *ex dei libris. ORATOR: Qui sunt illi? IDIOTA: Quos suo digito scripsit. ORATOR: Ubi reperiuntur? IDIOTA: Ubique.* (n. 4 Z. 8–12)

[226] DDI I,24 n. 75 Z. 1–4: *Unde recte ait Hermes Trismegistus: „Quoniam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius, quoniam aut necesse esset omni nomine Deum aut omnia eius nomine nuncupari".*

Vgl.: *Et quamvis sic deus sit omnia in omnibus, non est tamen humanitas deus, licet posset sano intellectu Hermetis Trismegisti dictum admitti deum omnium rerum nominibus et res omnes dei nomine nominari, sic quod homo nominari possit deus humanatus, et hic mundus deus sensibilis* (DDPL 2 n. 102 Z. 9–13).

Vgl. auch IDM 3 n. 69 Z. 6ff. sowie DNA 6 n. 21: *Ex quo constat unicuique Deum innominabilem omnia nominare, infinitum omnia finire, interminum omnia terminare et de omnibus eodem modo.* (h XIII p. 14 Z. 19–21)

[227] APEL: Die Idee der Sprache 216.

gedeutet. Man vergleiche den in der zweiten Schöpfungserzählung implizierten Auftrag zur autonomen Namengebung, welcher für das jüdische und christliche Verständnis des Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch eine wichtige Grundlage bietet: „Gott, der Herr, formte aus dem Ackerboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und führte sie dem Menschen zu, um zu sehen, wie er sie benennen würde. Und wie der Mensch jedes lebendige Wesen benannte, so sollte es heißen." (Einheitsübersetzung von Gen 2,19)

Nikolaus stellt diese Verbindung selbst ausdrücklich her:

> *Unde tale quid conicio mundum, ubi vis divina configurata latet. Cuius etsi diligenti investigatione per proportiones, differentias et concordantias et studiosum discursum ad ‚quia est' elementorum et combinationum deveniri possit, nullum tamen nomen nec elementi nec vocalis nec combinationis proprium ex se inquisitor inveniet, sed inventis ratio discernens nomen appropriat. Quod Moyses pulchre exprimit, ubi Adam seu hominem nomina rebus imposuisse describit et in processu historiae causam nominum certam semper rationem insinuat. Hinc etiam varia reperiuntur nomina rerum secundum variam rationem et varia nomina unius ex varia rationis coniectura*[228].

Zur Analogie der Kreativität, zur Gotteserfahrung in der Selbsterfahrung des Menschen als logosbegabtem Wesen hinzu kommt die teleologische Überzeugung, daß die sinnliche Welt zu dem Zwecke geschaffen sei, daß der Mensch Gott erkenne und sich ihm angleiche (worum es in der ganzen Schrift „über die Gotteskindschaft" geht):

> *Tali quadam similitudine principium nostrum unitrinum bonitate sua creavit sensibilem istum mundum ad finem intellectualium spirituum, materiam eius quasi vocem, in qua mentale verbum varie fecit resplendere, ut omnia sensibilia sint elocutionum variarum orationes a deo patre per filium verbum in spiritu universorum explicatae in finem, ut per sensibilia signa doctrina summi magisterii in humanas mentes se transfundat et ad simile magisterium perficienter transformet, ut sit totus iste sensibilis mundus sic ob intellectualem et homo finis sensibilium creaturarum et deus gloriosus principium, medium et finis omnis operationis suae*[229].

Reden bedeutet offenbaren[230]. Die Welt ist also Aussprache Gottes als Ansprache des Menschen. Dessen Sagen ist Antwort – und zwar zunächst un-

---

[228] DG 4 n. 172 Z. 1–10. Vgl. *Comp.* 3 n. 6, dort wird der Hinweis auf die Genesis-Stelle verbunden mit der Theorie einer menschheitlichen Ursprache und dann auch Urwissenschaft.

[229] DFD 4 n. 76 Z. 1–10; vgl. *Poss.* n. 72 Z. 9–11: *Mundus igitur revelat suum creatorem, ut cognoscatur, immo incognoscibilis deus se mundo in speculo et aenigmate cognoscibiliter ostendit*.

[230] *Princ.* n. 16 Z. 6: *Loqui est revelare seu manifestare.*

abhängig vom Inhalt des Gesagten. Religiöses Reden ist eine besondere Form davon, die allerdings unter ihren Möglichkeiten bleibt, wenn sie diese allgemeine responsorische Struktur nicht selbst interpretiert. Daraus ergibt sich ein Kriterium für die Beurteilung verschiedener Deutungen des Göttlichen und seiner Beziehung zur Welt.

Durch die christlich ausgedeutete sprachliche und responsorische Weltstruktur wird also folgendes gewonnen:

1. Zunächst tritt zur negativen Theologie der (von Cassirer betonte) Symbolismus hinzu. Auch die Welt ist eine Manifestation des göttlichen Sich-aussprechens im *Logos*. Das bietet eine Grundlage für eine mögliche symboltheoretische Deutung dessen, was andere Religionen aus der Welterfahrung heraus formulieren und tun.
2. Hervorbringen, Ausdrücken, *explicatio* ist kein Abfall von der Reinheit der Idee, von der Einheit des Absoluten, sondern ist durch das für die Welt konstitutive Sich-aussprechen des Vaters im Sohn gewürdigt, worin auch das menschliche Explizieren eine neue Legitimität findet. Es ermöglicht Gemeinschaft mit Gott, eine philosophische *religio* im antiken Wortsinn, was die Absurdität der Konflikte zwischen verschiedenen, Gott suchenden Gemeinschaften (*religiones* im modernen Sinn) offenbart. Zusammen mit der Würde des einzelnen Menschen in seiner Freiheit, der die Wahrheit sucht und sich um ihre Explikation unabschließbar müht, ist so eine Basis gegeben, allgemeine Bedingungen zu formulieren und einzufordern, welche den dafür nötigen geschützten Raum bieten.
3. Zusätzlich zur prinzipiell nicht auf den christlichen Glauben beschränkten Logosspekulation und -mystik behauptet das Christentum, daß die Selbstoffenbarung Gottes bis in die materielle, sinnliche Konkretion hinein reicht. Die Inkarnation des *verbum* in Jesus aus Nazareth legitimiert noch einmal das sinnliche Sprechen auf der Ebene der *vox.* Hierin könnte eine theologische Fundierung des humanistischen Akzents auf die materielle Gestalt der Sprache, ihre Schönheit, Vielfalt und Veränderungen, gesehen werden.
4. Religiöse Rede ist dadurch nicht nur in ihrem Vollzug, in der Analogie von göttlich-schöpferischem Sprechen und menschlich-schöpferischem Sprechen, gewürdigt, sondern erhält die Möglichkeit, diese analoge Struktur selbst zu formulieren und eine Antwort auf den Anspruch, der im ursprünglichen göttlichen Ausspruch ergeht, zu sein. Diese Antwort kann aber an anderen Versuchen menschlicher *explicatio* nicht vorübergehen, deren Vielfalt wird selbst zur Herausforderung einer Integration, weshalb der Dialog zur Religion gehört.

Es geht darum, die Welt und das vom Menschen Gesagte als legitime (wenngleich begrenzte) Symbolisierungen anzuerkennen und die fundamentaldialogische Struktur, welche Gott und Mensch prinzipiell verbindet, auszuformulieren. Von daher versteht sich die Zentralität des *verbum* im Religionsdialog von DPF: Es repräsentiert das Merkmal der Wirklichkeit, Aussprache zu sein, Wahrheit, die personal anspricht und den Menschen zu immer neuen, womöglich besseren Antworten herausfordert, zu intellektualem Transzendieren rationaler Entwürfe. So wird die perspektivisch eingeschränkte rationale Suche und Begriffsbildung ermöglicht, legitimiert und geleitet. Das *verbum* hier als autoritär regulierende, dem eigentlichen Dialog fremde Instanz zu deuten, geht demnach vor dem Hintergrund der cusanischen Sprachtheorie gesehen in die Irre.

Der – aus philosophischen Gründen – als einzig vernünftiger Gottesbegriff vorausgesetzte Monotheismus erfordert also, wenn menschliches Sprechen über das Universum wie auch über dessen Ursprung nicht in einer hilflosen Pluralität und dem daraus folgenden sinnlosen, unter Umständen gewalttätigen Streit um Worte steckenbleiben soll, eine dialogische Deutung des Verhältnisses von Gott und Mensch vermittels der Welt, eine interne Differenzierung des Gottesbegriffs selbst, welcher der Selbsterfahrung diskursiv-dialogischer Rationalität korrespondiert, und in letzter Konsequenz einen Dialog der sich selbst als konjektural, relativ und kreativ begreifenden religiösen Ausdeutungen.

4.3. Künstlerische und erkenntnis-metaphysische Perspektivität

Ein meines Erachtens zentraler Schlüssel für Erkenntnistheorie, Ontologie und Religionsphilosophie des Nikolaus ist in den bisherigen Überlegungen zum Menschen als kreativem Kultur- und Bildwesen zwar angesprochen, aber noch nicht hinreichend entfaltet worden. Dies muß nun gründlich geschehen, zumal da in der bisherigen Cusanusforschung auf seine Perspektivtheorie viel zu wenig eingegangen wurde[231], obwohl damit nicht weniger als das Weltverhältnis des Menschen in Frage steht. Ein Grund dafür mag die geforderte interdisziplinäre Kompetenz sein, denn erst aus einer integrativen Untersuchung der Entwicklungen in Philosophie, bildender Kunst, Musik, Mathematik und Kosmologie entsteht ein Bild, das der humanistischen Breite des cusanischen Denkens angemessen ist.

Weil aber die kunstwissenschaftliche Diskussion über Perspektivität als

[231] Als Ausnahme ist N. HEROLD zu nennen, dessen Beitrag unten gewürdigt wird.

Merkmal der Renaissance selbst kaum überschaubar ist, wird im folgenden zuerst ein Überblick gegeben, der allerdings auf die Fragestellung nach der philosophischen Relevanz der rinascimentalen Aufbrüche hin konzentriert ist. Sodann sind in einem geschichtlich orientierten Unterkapitel nachweisbare und wahrscheinliche Verbindungen des Nikolaus mit Künstlern und Kunsttheoretikern seiner Zeit sowie der Forschungsstand zu inhaltlichen Beziehungen seiner Philosophie zur Kunst zu thematisieren, bevor die Perspektivität als erkenntnismetaphysisches Grundprinzip im cusanischen Denken untersucht wird. Dabei müssen Mißverständnisse seiner Epistemologie, die vom Ansatzpunkt der Kunsttheorie her gut aufgezeigt werden können, ausgeräumt werden: Verkürzungen, welche – in positiver oder negativer Wertung – die konjektural-perspektivische Erkenntnistheorie zum Vorläufer einer rationalistischen Metaphysik machen. Unerläßlich ist, für diesen Themenbereich (sow ie nochmals in Kap. 5.2.) DVD heranzuziehen, das in engem zeitlichem Zusammenhang mit DPF verfaßt wurde.

Im Ergebnis zeigt sich ein spezifisches cusanisches Menschenbild, das tatsächlich weder einer typisierten „mittelalterlichen" Anthropologie noch einer ebenso schematisierten und oft einseitigen „modernen" Anthropologie zugerechnet werden kann, vielmehr eine eigene, fein ausbalancierte Synthese darstellt. Der Mensch, zwischen dem Anspruch des Unendlichen und seinen endlichen Lebensbedingungen, zwischen Horizont und Zentralität gespannt, bewegt sich erkennend und bildend, frei im Spielraum der Welt. Seine *ars*, umfassend als Daseinskunst verstanden, ist auf der höchsten Interpretationsstufe ein freier Dialog mit Gott. In der Theorie des Schönen bei Nikolaus zeigen sich Strukturen einer höheren Kommunikation von Mensch, Welt und Gott, als auf der rationalen Ebene, allerdings in Verbindung mit ihr – diese erhält damit eine spezifische vernunfttheoretische Relevanz. Ohne diese Deutung der menschlichen Existenz, ganz auf der Höhe ihrer Zeit mit ihren revolutionären Entwicklungen der freien wie auch der technischen Künste, dürfte auch die cusanische Vision menschheitlicher Koexistenz nicht in ihrer Weite und Tiefe verständlich werden.

Die Frage nach dem Neuen in der Renaissance

Es herrscht Streit um das „Neuzeitliche" oder „Moderne" in der Renaissance – nicht nur in der Philosophie[232], sondern mittlerweile sogar in der Kunstgeschichte. Immerhin war die bildende Kunst der Bereich, wo der Begriff der Wiedergeburt, *rinascità* zuerst verwendet wurde und der epochale Unter-

[232] Wie oben in Kap. 2.3. referiert.

schied zum „Mittelalterlichen“ am wenigsten umstritten war. Nicht zufällig hängt beides mit dem Neukantianismus zusammen: Ernst Cassirer beeinflußte mit „Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance“ die Interpretation humanistischer Denker, besonders des Nikolaus von Kues, und prägte Erwin Panofskys berühmten und bis heute immer wieder diskutierten Aufsatz über die „Perspektive als symbolische Form“, in welchem auch kurz auf Parallelen mit der Epistemologie und Kosmologie des Nikolaus hingewiesen wird (740). Gegen den Neukantianismus wandte sich fundamental Martin Heidegger, allerdings die Wurzeln des „modernen“ Weltbilds viel weiter zurückverfolgend, integriert in eine spezielle und im Detail angegriffene Geschichte des metaphysischen Denkens, welche gleichwohl bestimmte Cusanus-Interpreten inspirierte. Nach H.-G. Gadamer führt die cusanische Ausfaltung der menschlichen Gottebenbildlichkeit, die zuerst in der Perspektivität festgemacht wird – viel mehr als seine mathematisch-naturwissenschaftlichen Interessen – in die Moderne: „Hier stehen wir wirklich an einem Beginn des neuzeitlichen Wesens. Men denke nur an die Zentralperspektive, die große Entdeckung des Zeitalters … Sie ist mehr als eine Entdeckung der bildenden Kunst. Sie bezeugt eine Weise des Denkens.“ (G.W. IV; 302)

Die komplexe Situation von divergenten Perspektiven auf die Kunst der Renaissance und ihre philosophischen Prinzipien erleichtert nicht den Versuch, die künstlerische und metaphorische Bedeutung von Perspektivität im 15. Jahrhundert zu erhellen. Er ist aber notwendig, jedenfalls insoweit „in der Perspektive das entscheidende Paradigma des neuzeitlichen Denkens zu sehen ist.“[233] Ähnlich meint Hans Blumenberg: „Die Entdeckung der Perspektive und ihre theoretische Durchdringung gehört zu den wesentlichen geschichtlichen Voraussetzungen der Neuzeit“[234].

Die Entwicklung der malerischen Perspektive im Quattrocento wirft eine Reihe von philosophisch relevanten Fragen auf, die von Kunstwissenschaftlern und Philosophen sehr verschiedenartig und mit sehr disparaten Resultaten behandelt wurden. Die unübersichtliche Diskussionslage muß zunächst einmal geordnet werden. Viele beziehen sich auf Panofskys These, daß die planperspektivische Konstruktion aufgrund eines spezifisch neuzeit-

---

[233] HEROLD: Erfindung 2.

[234] Einleitung zu: Nikolaus von Cues, Die Kunst der Vermutung; 26f.; vgl. BOEHM 150f. Für eine Zusammenfassung der Bedeutungsentwicklung von *perspectiva – prospettiva* sei auf KÖNIG / KAMBARTEL (362–365, 375–377) verwiesen, wo auch der philosophische Gebrauch bei Leibniz, Chladenius, Nietzsche u.a. (366–368) sowie die weitgreifende metaphorische Verwendung in Phänomenologie, Geschichte, Soziologie, Physik, Biologie, Wissenschaftstheorie, Theologie, Literaturwissenschaft, Psychologie und Mathematik (368–375) dargestellt werden.

lichen Raum- oder Weltgefühls entstand (Symbolische Form 676) und daß die Linearperspektive eine Entwicklung des Weltbildes dokumentiert zum abstrakten leeren Raum vor den Dingen (a priori), als funktionale Punktmannigfaltigkeit, homogen, stetig und gleichwertig.

1. Dagegen wird gefragt: Gibt es überhaupt ein einheitliches Phänomen künstlerischer Perspektive? Hat nicht ein neukantianischer Ordnungswille eigene Interessen ins 15. und 16. Jahrhundert rückprojiziert, die historische Komplexität und Pluriformität negierend[235]? Ist „Perspektive" nicht überhaupt reine Konvention?[236] Oder doch eine Technik ohne metaphorische Bedeutung (so Gombrich)?

2. Überwuchert der metaphorische Gebrauch von Ausdrücken wie „Perspektivität, Standpunkt, Blickwinkel, Horizont" usw. die kunstgeschichtlich präzise Verwendung?[237] Oder ist genau diese Entwicklung bis heute Ausdruck eines spezifisch neuzeitlichen Selbstverständnisses endlichen Erkennens, wie Herold meint?

3. In sachlicher Hinsicht wird gefragt: Zeigt die rektilineare Perspektive die Welt, wie sie ist? Ist sie eine Abstraktion gegenüber dem kurvilinearen Sehen (mit seinen Randverzerrungen)?[238] Bedeutet sie einen klassischen Paradigmenwechsel durch Rationalisierung des Sehens (so Edgerton)? Oder ist Perspektivtheorie, einer alten Tradition entsprechend, wahre Erscheinungswissenschaft und somit Phänomenologie im Sinne von Lambert[239]?

4. Ist das traditionell der Linearperspektive unterstellte Modell von Sehpyramide, Durchschnitt, Projektionsfläche überhaupt historisch hinreichend belegt?[240]

5. Wie hängen die Vereinheitlichung des Bildraums und dessen stringente Verbindung mit dem realen Raum, d.h. mit Standpunkt und Sehgewohnheit des Betrachters, zusammen? Welche Rolle spielt der Distanzpunkt?[241] Die zentrale, von Panofsky aufgeworfene Frage ist die nach der Entwicklung des Raumes[242]. Wie ist das Verhältnis von phänomenologisch zu erhellendem

---

[235] So z.B. ELKINS Kap. 2, 5, 6; VELTMAN 108ff.; WOOD.

[236] So GOODMAN, vor allem 10–13.

[237] ELKINS 15–22, 29ff.

[238] Siehe PANOFSKY: Symbolische Form 666ff.; ELKINS Kap. 5; PATZELT 24–61.

[239] Vgl. die erste Bestimmung des Begriffs Phänomenologie durch JOHANN HEINRICH LAMBERT als Logik der Erscheinungen, transzendentale Optik und Perspektivtheorie im weiten Sinne; in: Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein, 2 Bd., Leipzig: Wendler 1764, 2:220.

[240] ELKINS Kap. 2; vgl. FIELD Kap. 2.

[241] Vgl. ELKINS Kap. 3.

[242] Sie wird behandelt von STRÖKER, BELLOSI, WHITE und anderen kunstwissenschaftlichen Autoren, genannt bei ELKINS 22–28.

Lebensraum, Anschauungsraum, Sehraum, Aggregat- und Systemraum, abstraktem und mathematischem Raum (um nur einige der verwendeten Begriffe zu nennen)?

Weitere Fragen sind von vornherein stark von den philosophischen Problemen der Perspektivität inspiriert:

6. Ist eine Weltsicht, die auf dem Phänomen des Sehens und dem Ideal der *perspicuitas* aufbaut, anstatt auf dem Hören und Antworten, undialogisch und einsinnig? Führt Durchschauen zum Kontrollieren, letztlich zu einem imperialistischen Umgang mit der Natur und Welt? Bewirkte die im Quattrocento stärker bewußt werdende Freiheit des Individuums sofort eine Unterwerfung der Welt mithilfe der *ratio* und ihrer neuen wissenschaftlichen und konstruktiven Methoden (Volkmann-Schluck)?

7. Folgt aus der Linearperspektive eine Einschränkung, Festlegung oder Fixierung des Dargestellten?[243] Besteht nicht ein Gegensatz zwischen der mittelalterlichen Relation des Bildes zum Urbild und dem neuzeitlichen Entwurf des Bildes auf das Sehen des Menschen hin?[244] Wandelt sich die „Nachahmung der Natur" zu ihrer Rekonstruktion?

Ist die Zentralperspektive gar Ausdruck eines subjektzentrierten Willens, die Welt mittels der Mathematik zu erobern? So stellt etwa Boehm eine „Absicht auf Beherrschung des Gegenstandsraumes" fest (19, vgl. 31). Wie hinge das aber mit der Unendlichkeit des kontinuierlichen und isotropen Raumes zusammen?

8. Oder bedingt die Zentralperspektive vielmehr eine Einschränkung und Festlegung des Betrachters, weil er auf einen im vorhinein definierten optimalen Standpunkt (inclusive Augenhöhe) gezwungen wird[245]? Massey geht davon aus, sieht allerdings in der dadurch dem räumlichen Subjekt vermittelten Sicherheit eine Täuschung, die in den später sehr beliebten Darstellungen der Anamorphose offenbart wurde. Gegen die gängige und diesem Einwand zugrunde liegende empirische Annahme, daß jeweils nur eine Po-

---

[243] PANOFSKY: Symbolische Form 742.

[244] BOEHM § 4.

[245] PANOFSKY: Symbolische Form 746. Im Gegensatz zu einseitigen Deutungen der Zentralperspektive weiß STRÖKER wie schon Panofsky: Es müssen „die Zusammenhänge von Subjekt und Raum lediglich eine Frage des Akzents sein. Begab sich das Bild mit seiner Perspektive in einseitige Abhängigkeit vom Standpunkt des Beschauers und fiel es damit seiner individuellen ‚An-sicht' anheim – oder geschah hier nicht eher das Umgekehrte, daß er in seinem Einzeldasein hier und jetzt im Bildwerk mitaufgenommen war in die künstlerische Objektivierung?" (Die Perspektive 229) Wie PANOFSKY sieht sie in Italien mehr die objektive, im Norden mehr die subjektive Tendenz am Werk (siehe dazu Symbolische Form 746ff., zur Ambivalenz 742).

sition richtiges Sehen eines zentralperspektivischen Bildes ermögliche, spricht allerdings Veltman[246].

9. Ist allgemein die Zentralperspektive der Ausdruck einer epochalen metaphysischen Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt, im Zusammenhang mit einer Dominanz des Raumes über die Zeit? Ist das die tiefere, gemeinsame Voraussetzung sowohl von Frage 7 als auch von 8?

Die seit Panofsky gängige These, daß die Zentralperspektive mit ihrer Räumlichkeit Ausdruck des cartesischen Rationalismus und der Subjekt-Objekt-Dichotomie sei, wird andererseits auch bestritten[247]: Descartes würde mit dem *cogito* tatsächlich einen nicht mehr leiblichen und nicht mehr räumlichen „Punkt" suchen, um der Perspektivität räumlicher Subjektivität zu entkommen, ein transzendentales (engelhaftes) Ich[248].

10. Welche Rolle spielen Theologoumena, insbesondere der Unendlichkeitsgedanke? Führte die Betonung des freien Willens des Schöpfers im Spätmittelalter zu einer Verunsicherung, welche die Antwort des Menschen durch Selbstvergewisserung, moderne Wissenschaft und Technik hervorrief (so die leitende These von Blumenberg)?

11. Insofern der Unendlichkeitsgedanke, die Vorliebe für Mathematik, der Vorschlag einer durchgehend quantifizierenden Wissenschaft, seine Philosophie der Kreativität des menschlichen Geistes u.Ä. zentral für die cusanische Philosophie sind, richtet sich an ihn die Frage: Steht Nikolaus am Anfang einer unheilvollen „Verfallsgeschichte" neuzeitlicher Metaphysik (Boehm)? Oder, wie Massey festhält, doch eher Descartes? Balanciert demnach das Quattrocento auf einer „mittleren" Position, einer metaphysischen Schwelle?

Die ausufernde Diskussion des 20. Jahrhunderts mit ihren konträren Thesen und Wertungen nimmt nicht Wunder – weil dahinter die eingangs angesprochenen großen Fragen nach der Moderne und ihrer Legitimität stehen. Falls sie überhaupt geklärt werden können und nicht bleibend von der Perspektive des Fragenden und den Bedürfnissen seiner geschichtlichen Standortbestimmung abhängen, werden sie hier nicht beantwortet.

---

[246] In: Marburger Jahrbuch 94ff.; vgl. andere dort genannte Autoren. Das Argument, daß der Betrachter richtig stehen müsse, damit die perspektivische Skenographia Wirkung zeigen könne, bringt schon PLATON: *Theait.* 208e.

[247] PANOFSKY: Symbolische Form 741, dagegen MASSEY (Anamorphosis) 1148, 1151.

[248] Vgl. MASSEY: Anamorphosis 1160. „Thus the problem for Descartes is how to escape entirely from embodied subjects with contrasting perspectives and to reside only in the realm of the ‚angelic I'" – das gegen das philosophische *cliché* mit seiner „conflation of Cartesian ontology and perspective" (1150).

Worauf es ankommt, ist, durch das Infragestellen obiger Fragen mitsamt vereinfachenden philosophigeschichtlichen Paradigmen der originären Perspektivtheorie des Nikolaus näher zu kommen, denn diese ist meines Erachtens für sein Welt- und Menschenbild konstitutiv. Wenn und insoweit der „Umweg" über die Kunst für eine philosophische Untersuchung abwegig erscheinen mag, könnte dem bereits, cusanisch gesprochen, ein verengtes Selbstverständnis der Vernunft und Lebenskunst zugrunde liegen. Vielleicht erhellen sich sogar die künstlerische Expression und die philosophische Explikation der Wirklichkeit gegenseitig. Diese sachliche Verbindung ist unabhängig von der historischen Frage, inwieweit Nikolaus Renaissance-Bilder mit Planperspektive kannte oder umgekehrt jene beeinflußte. Die persönliche Anteilnahme des Cusanus an den künstlerischen Entwicklungen seiner Zeit ist jedoch äußerst wahrscheinlich.

Die Frage nach Nikolaus von Kues in der Renaissance-Kultur[249]

„Cusanus, der 1424, 1427 und 1429 nach Rom gereist ist, konnte bei Aufenthalten in Florenz die neuen Meisterwerke kaum übersehen"[250]: Ghibertis erste Bronzetür am Baptisterium, Donatellos Figuren des Markus und Georg, Brunelleschis Entwürfe für die Domkuppel, seine Alte Sakristei und San Lorenzo; dann in den dreißiger Jahren die Pazzi-Kapelle, Santo Spirito und die Domkuppel. Albertis „Elemente der Malerei" (die Kurzfassung von *De pictura*) stehen bis heute in Kues in der Bibliothek des Nikolaus (Cod.Cus. 112). „Es ist so gut wie sicher, daß er Leon Battista Alberti kannte; er konnte Fra Angelico, Donatello, Piero della Francesca und Paolo Ucello am Werk sehen."[251]

Eine sachliche Nähe, ja viele Parallelen zwischen Cusanus und Alberti konstatiert Karsten Harries, der auch persönliche Begegnungen beider annimmt. Immerhin waren sie gleichzeitig in Padua, Ferrara, Florenz und vor allem in Rom[252]. Eine freundschaftliche Verbindung über Paolo dal Pozzo Toscanelli ist anzunehmen: Der Mathematiker, Arzt, Astronom, Geograph (u.a.) war ein Freund Brunelleschis, soll ein frühes Werk *Della prospettiva*

---

[249] Hier wird nicht, wie oben unter 2.3., die allgemeine Debatte um die epochale Zuordnung des Cusanus wiederholt, sondern es geht nur um seine Verbindungen mit der Kunst seiner Zeit.

[250] FLASCH: NvK 233.

[251] FLASCH: NvK 232; 234 weitere Literaturhinweise.

[252] Infinity 68; vgl. auch BOEHM 169f. Laut Information von K. YAMAKI (Litterae Cusanae Bd. 1/H. 2; 58) arbeitet Il KIM an einer Dissertation über Cusanus und Alberti.

verfaßt haben[253]. Mit Nikolaus und Alberti teilte er das Interesse an Geographie und Kartographie (auf Cusanus soll die erste brauchbare Karte Mitteleuropas zurückgehen[254]), die natürlich auf perspektivische Projektionen angewiesen ist. Nikolaus studierte in Padua zu jener Zeit, als dort der berühmte Mathematiker, Astronom und Musiktheoretiker Prosdocimus de'Beldomandis lehrte, seinerseits Schüler von Biagio Pelacani da Parma, der sich mit Optik und Perspektivtheorie befaßte. Es ist unwahrscheinlich, daß der hoch begabte Student nicht mit dieser paduanischen Schule in geistigem Austausch stand – schließlich gibt es auf mathematischen und astronomischen Gebieten, bei der Frage der Erdbewegung u. ä. eine Reihe von Indizien dafür[255].

Zur Kunsterfahrung des Nikolaus ergänzt Santinello: „Conobbe da vicino varie espressioni delle arti figurative. In giovinezza, passata in Renania e nelle Fiandre …, fu a contatto con la pittura della scuola di Colonia (Stephan Lochner) e della scuola fiamminga (Jan van Eyck), fiorita ai primi del '400."[256] Wichtig erscheint der Hinweis auf die Kölner und Niederländische Malerei[257], weil er den Blick über die italienische Renaissance hinaus weitet.

Wie steht es um die Erforschung inhaltlicher Verbindungen zwischen der cusanischen Philosophie und der Kunst der Renaissance? „Eine Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Nikolaus' Werken und der Kunstübung und -Theorie seiner Zeit bildet ein dringendes Desiderat unseres Faches."[258] Eberhard Hempels kleine Schrift von 1953 will diese Lücke füllen – läßt aber die italienische Renaissancekunst aus. Doch die Wirkung des Cusanus auf die Fachkreise war nach neueren Forschungen größer als bisher

---

[253] Siehe CAMEROTA 86, vgl. LOBBENMEIER 24f., WATTS 20: „Cusanus und Toscanelli evidently were both part of a Florentine-Roman network of intellectuals of various backgrounds who interested themselves in the recovery, translation and study of ancient Greek mathematical treatises. This circle also appears to have included, at one time or another, Filelfo, Alberti, Brunelleschi, Bessarion, George of Trebizond, and Johannes Regiomontanus, as well as Cusanus and Toscanelli."

[254] Siehe MEIER-OESER: Cusanus-Rezeption 619f.

[255] Siehe FEDERICI-VESCOVINI (Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua); bes. 98–103.

[256] SANTINELLO: Prospettiva 152.

[257] MARC DE MEY weist auf erstaunliche Parallelen zwischen dem Genter Altar der Brüder VAN EYCK und Cusanus, insbesondere DVD, hin; in ähnlicher Weise analysiert OLDS Konvergenzen mit Jan van Eyck. Das könnte noch vertieft werden, ausgehend von der Struktur von DDI und der darin verwendeten Lichtmetaphorik, im Hinblick auf mögliche Reflexionen im Genter Altrarbild.

[258] Diskussionsbeitrag von E. HEMPEL am 3. Deutschen Kunsthistorikertag in Berlin, Sept. 1951.

nachweisbar schien. Luca Pacioli (ca. 1445–1517), ein bekannter Mathematiker und Perspektivtheoretiker, von dem noch die Rede sein wird, erzählt, bei einem Gelehrtentreffen in Rom 1489 habe ihm Pierleone da Spoleto ein Buch gezeigt, worin sich mathematische Werke des Nikolaus befanden[259]. Nachdem Pierleone auch DCC, DVD und DPF (sogar dreifach) besaß, und nach den Forschungen Maike Rotzolls mit ebensoviel Interesse wie Sachverstand durcharbeitete, ist eine Inspiration Paciolis durch Cusanus vermittels Pierleone wahrscheinlich.

Den praktischen Einfluß des Nikolaus illustriert am deutlichsten Jan Pieper, nach dessen genauer kunsthistorischer Untersuchung der Kirchenbau Pius' II. in Pienza nur aus dem Geist der cusanischen Philosophie zu verstehen ist, insbesondere seiner humanistischen Integration verschiedener religiöser Traditionen[260]. Damit hätten die Grundgedanken von DPF in der Kirche der päpstlichen Idealstadt eine ganz konkrete Ausgestaltung gefunden.

Neuerdings arbeitet Harries theoretische Parallelen im Denken von Cusanus und Alberti heraus: vor allem bezüglich des komparativen Charakters aller Größenbestimmungen, der Rehabilitation des Satzes von Protagoras und des humanistischen Anthropozentrismus[261]. Diese Themen sind ohne Zweifel zentral für die cusanische Erkenntnistheorie und Anthropologie und erhärten die Hypothese, daß die Perspektivität in ihrer kunstgeschichtlichen wie auch philosophischen Bedeutung einen Fokus für jene Gebiete darstellt, welche die Basis für seine Theorie diskursiver Rationalität bilden. Santinellos Untersuchung (Prospettiva) zeigt, wie seine ganze Metaphysik auch aus einer ästhetischen (allerdings nicht in der späteren, verengten Wortbedeutung!) Perspektive gesehen werden kann.

Miller geht nur marginal auf die Perspektivität ein[262], deutlicher erst im Schlußkapitel: „Just because human thinking and speaking about God and human beings is always tied to a standpoint, Nicholas' practice is to move us

---

[259] Siehe ROTZOLL; in MARTIN THURNER (Hg.): Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien; 265f.

[260] JAN PIEPER: Pienza, der Entwurf einer humanistischen Weltsicht, Stuttgart 1997; bes. 246–340. Gemeinsame Ideen mit L. B. Alberti sieht ANKE NAUJOKAT: Pax et Concordia. Das Heilige Grab von L.B. Alberti als Memorialbau des Florentiner Unionskonzils 1439–1443, Freiburg 2006. Allgemein zu möglichen Einflüssen des Nikolaus DOROTHY KOENIGSBERGER: Renaissance Man and Creative Thinking: A History of Concepts of Harmony, 1400–1700, Atlantic Highlands/New Jersey (Humanities Pr.) 1979.

[261] HARRIES: Infinity 66ff. und 184ff., auch HEROLD (Erfindung) 3ff. Außerdem werden Parallelen zwischen DPF und Albertis Religionsschrift gesehen: A. TENENTI: La religion chez Léon Baptiste Alberti d'après les livres du traité De la famille; in: Homo religiosus, autour de Jean Delumeau, Paris 1997; 535–539.

[262] MILLER (Reading Cusanus), zu Perspektivität wörtlich etwa 149f., metaphorisch 163, 167.

beyond any one viewpoint and to have us entertain multiple perspectives on the same matter."[263]

Eine allgemeine „gegenseitige Erhellung von perspektivischer Metaphysik und konstruierter Perspektive" versucht Gerls Einführung (128). Ströker denkt die Ansätze von Panofsky auf philosophischer Ebene weiter und entwirft eine Geschichte der Transformation von Handlungsraum, Anschauungsraum und Sehraum als Abstraktion[264]. Die Renaissance wird dabei nur am Ende eines Ganges durch die ganze vorige Kunstgeschichte behandelt und Nikolaus lediglich erwähnt.

Volkmann-Schluck sieht insbesondere in der Geistphilosophie des Cusanus einen Kristallisationspunkt des rinascimentalen Denkens und einen Anfang neuzeitlicher Metaphysik – beachtet allerdings erstaunlicherweise nicht die Perspektive. Anders Herold, der in „Menschliche Perspektive und Wahrheit" den perspektivischen Charakter cusanischen Denkens in dessen Hauptschriften aufzeigt und in anderen Beiträgen auch die Verbindungen mit der Kunst des Quattrocento beleuchtet. Er stellt die Charakterisierung der Perspektive als „Erfindung einer beherrschten Welt" (Merleau-Ponty[265]) insbesondere für Alberti und Cusanus in Frage. Für das 15. Jahrhundert trifft sie nicht zu, und in der ganzen Neuzeit begleitet sie ein philosophisch kritisches Bewußtsein vom Entwurfscharakter der perspektivischen Welt, die nie als Ganze in den Griff kommt.

Herold (Bild) betont den Unterschied zwischen einer typisch neuzeitlichen Erkenntnis durch ernste wissenschaftliche Arbeit und einer perspektivisch-dynamischen, symbolischen und spielerischen Erkenntnis im Bild, wie sie Cusanus vorstellt. Dessen eigentliches Thema sei die Metaphysik der Einheit, wenngleich er eine Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt bereits voraussetze. Am Beispiel des Blicks aus dem Bild von DVD erläutert Herold, daß es Nikolaus um die Aufhebung des Gegensatzes von Bild und Betrachter geht – nicht nur in der Kontinuität des Raums, sondern auch in der Gleichzeitigkeit des Geschehens – durch Bewegung. Dieser prozessuale,

---

[263] Ebd. 254, vgl. 247 (zu DC). Zu kritisieren ist, daß Miller (offenbar besonders im Rückblick auf DVD) meint, Cusanus füge letztlich eine als göttlich imaginierte Perspektive hinzu (254). Das kann nicht stimmen, da der göttliche Blick ausdrücklich als *verus incontractus visus* bezeichnet wird.

[264] Vergleichbar damit ist GRAUMANN, der andere Begriffe einführt (Erlebnisraum, Richtungsraum). Interessant ist sein Nachweis, daß L. BINSWANGER eine Theorie existenzialer Perspektivität entwickelt ohne sie so zu benennen (Grundlagen 60–65). Demnach erscheint Perspektivität als Grundstruktur menschlichen In-der-Welt-seins, in der spezifischen Beschreibung durch BINSWANGER nicht auf einen abkünftigen Modus objektivierenden Umgangs beschränkt und nicht nur eine metaphorische Übertragung vom Sehen auf andere Umgangsweisen.

[265] MAURICE MERLEAU-PONTY: Das Auge und der Geist. Philosophische Essays (Hg. W. ARNDT), Hamburg 1984; 79f.

dynamische Charakter des visuell-mystischen Experiments wird uns noch beschäftigen. Dahinter steht eine Raumkonstruktion, deren Parallelen „zu Albertis System der Zentralperspektive deutlich“ sind[266].

Boehm wiederum sieht die Theorie der Zentralperspektive „als die früheste durchsichtige Gestalt der werdenden Neuzeit“ (11) und zieht weitreichende Folgerungen für mathematische, technische, naturwissenschaftliche, künstlerische und philosophische Entwicklungen. Er kritisiert, von Martin Heideggers Deutung der Philosophiegeschichte inspiriert, die Interpretationslinie von Cassirer und Panofsky, läßt sich aber von der Herrschaft seines Paradigmas zu Einseitigkeiten und Überinterpretationen hinreißen, die hier nicht diskutiert werden können. Seine erklärte Absicht ist, „den Verfall des Weltbegriffs in der Perspektive zu zeigen.“ (76; vgl. 113)

Annette Lobbenmeier möchte von kunstwissenschaftlicher Seite aus an der Brücke zur Philosophie bauen. Sie weist auf die vielfältigen Bedeutungsdimensionen der Perspektiventwicklung hin, von philosophischen und theologischen Themen bis hin zur Rolle der Auftraggeber. Von der cusanischen Philosophie bleibt aber fast nur der Unendlichkeitsgedanke übrig. Wie Harries (Infinity) knüpft sie damit an die These Panofskys an, „die Entdekkung des Fluchtpunkts, als des ‚Bildes der unendlich fernen Punkte sämtlicher Tiefenlinien‘, ist gleichsam das konkrete Symbol für die Entdeckung des Unendlichen selbst“ (Symbolische Form 718).

Elkins hingegen will die gängige Annahme einer stringenten Entwicklung der Perspektivkonstruktion und -theorie als moderne Voreingenommenheit grundsätzlich destruieren. Insbesondere einen („mathematischen“) Raum im Sinne von Panofsky sieht er als eine spätere Erfindung an[267]. Er weist viele Unstimmigkeiten, Verkomplizierungen und Eintrübungen des vermeintlichen zentralperspektivischen Einheitsraumes nach[268]. Perspektive im übertragenen Sinn hält er für ein Phänomen der Aufklärung (The Poetics 18). Sein Schluß, daß ein einheitliches Phänomen Perspektive nicht gewesen sein kann, weil er keine kongruente Perspektivtheorie sieht, setzt voraus, daß schriftliche Zeugnisse einer Reflexion gleichzeitig mit der künstlerischen Entwicklung gegeben sein müßten. Das kann mit guten Gründen bezweifelt werden – vor allem aber scheint Elkins Cusanus nicht zu kennen. Abgesehen

---

[266] SIMON STRICK: Spiegel und Mauer 216.

[267] Siehe ELKINS Kap. 5; ähnlich FIELD aus Sicht der Mathematikgeschichte.

[268] So kenntnisreich und bereichernd seine Detailanalysen zur Pluralität der Perspektiven sein mögen, bleibt das Unbehagen, daß sich tatsächlich phänomenal Entscheidendes änderte im Quattrocento, was Elkins nicht positiv einholt.

vom Raumbegriff seiner Kosmologie[269] ist seine Erkenntnistheorie und Metaphysik entschieden perspektivisch im metaphorischen Sinn. Elkins merkt zwar an, daß Philosophien des 15. Jahrhunderts einen weiter entwickelten Begriff von Raum hatten, hält diese aber für wenig relevant (vgl. 27). Die weiteren Ausführungen werden zeigen, daß diese Mißachtung eines wesentlichen Autors des Quattrocento als ein großer Fehler zu werten ist. Umgekehrt kann die hier skizzierte, überaus komplexe Fachdiskussion, wenn sie vonseiten der Philosophie ernstgenommen und kritisch gewürdigt wird, helfen, Nikolaus wirklich aus seinem kulturellen Umfeld heraus breiter und tiefer zu verstehen. Eine Untersuchung der Perspektivität bei Cusanus kann zudem in philosophiegeschichtlicher Hinsicht eine Reflexionsstufe sichtbar machen, die eine eigenständige Balance hält zwischen konträren Entwicklungstendenzen, die nicht im 15. Jahrhundert, sondern später auseinanderliefen. Ohne, daß die Widerlegung philosophiehistorischer Rekonstruktionen ein direktes Ziel dieser Arbeit wäre, werden diese doch relativiert. Sollte sich die Hypothese bewähren, daß im Anfang der Neuzeit Denk- und Deutungsmöglichkeiten der Wirklichkeit eröffnet wurden, die dann teilweise wieder verschlossen wurden, sind mindestens die obigen Thesen 6–11 einseitig oder falsch.

Perspektivität bei Cusanus

Nun auf die Texte des Nikolaus selbst eingehend, fällt als erstes auf, wie oft er die menschlichen Künste behandelt, wobei er (durchaus im klassischen Sinn der *technai*) meist Technik, freie Künste, Ethik – und manchmal auch die Religion zusammenfaßt. Kunst unterscheide den Menschen von den Tieren – meist wird übersehen, daß er auch die Perspektive ausdrücklich erwähnt: *Nam solus homo repperit qualiter defectum lucis ardenti candela suppleat ut videat. Et deficientem visum beryllis iuvet et arte perspectiva errorem circa visum corrigat*[270]. Hier dient die Perspektive der Korrektur von Sehfehlern, als gezieltes Ausgleichen optischer Verzerrungen und kunstvolle Anpassung des zu Sehenden an die Weise des Sehenden – und

[269] ALBERT ZIMMERMANN stellt einen modernen Raumbegriff in der Kosmologie von DDI II,12 fest („Belehrte Unwissenheit" als Ziel der Naturforschung; in: KLAUS JACOBI (Hg.); 121–137). Alle Gegenden des Universums sind für Nikolaus gleichartig. „Aus dieser Auffassung ergibt sich natürlich, daß der Raum homogen und isotrop ist" (132). Für CASSIRER leisteten die kosmologischen Prinzipien von DDI einen wesentlichen Schritt für die Auflösung der aristotelischen Physik: „Hier zuerst wird in wirklicher Schärfe der Grundgedanke der Relativität des Ortes und der Bewegung formuliert." (Individuum 186)

[270] Dann nennt Nikolaus Künste wie Kochen, die Herstellung von Bekleidung, Fahrzeugen, Baukunst, Schrift u.ä.: *Comp.* 6 n. 18 Z. 1–10.

zwar, wie zu beachten ist, sogleich in einem doppelten Bezug: einerseits auf die beschränkte, u.U. verzerrte menschliche Wahrnehmung, andererseits auf einen Maßstab des Wahren, der die Defizienz erkennbar und so erst korrigierbar macht.

Im Zusammenhang des Unterschieds einer weltlichen Erkenntnis „im Spiegel und Gleichnis" und einer transzendierenden Erkenntnis, die das Abbild als Abbild erkennt und so das Urbild auf andere Weise (in sich selbst) berührt, macht Cusanus eine grundsätzliche Bemerkung, die mit großer Selbstverständlichkeit die vielfältige Perspektivität verschiedener Hinsichten bezw. Rücksichten feststellt: *Ecce, quomodo varietas sensuum oritur, quando respectus variatur.*[271] Impliziert ist, daß die Vielfalt der Anblicke aus der Freiheit, seinen je bestimmten Blickwinkel zu wählen, stammt.

Schon aus seiner frühen Schaffensperiode finden sich einige Indizien dafür, daß Cusanus eine grundlegende Bedeutung der Perspektivität anerkennt: DDI II,12 befaßt sich mit *De condicionibus terrae*, von Paul Wilpert übersetzt mit „Die Beschaffenheit der Erde" – was der kosmologischen Intention des Kapitels entspricht, aber unterschlägt, daß Nikolaus hierin zunächst die irdische Relationalität und Perspektivität als Grundbedingung beschreibt: Es sei offensichtlich, daß sich die Erde bewege, auch wenn es nicht so scheine: *licet nobis hoc non appareat. Non enim apprehendimus motum nisi per quandam comparationem ad fixum* (n. 162 Z. 4–7). Im folgenden Kapitel stellt er fest, daß unsere Erfahrung an eine natürliche Zentralität gebunden ist: *non experiamur nos aliter quam in centro esse*[272]. Ihretwegen, weil jeder Sehende zwangsläufig von seinem Zentrum aus in die Welt blickt, ist Zentralperspektive auch eine demütige Anerkenntnis der Perspektivität unserer *conditio humana*, nicht automatisch eine Beherrschung der Welt durch konstruktive Fest-Stellung bis hin zur Re-produzierbarkeit.

Weil wirkliche Wesenserkenntnis allein Gott möglich ist[273], ist menschliches Erkennen immer auf einen bestimmten Anblick eingeschränkt, kontrahiert. Am Beispiel des einfachen Sehens eines Gesichts erläutert Cusanus dem Adressaten von DC, daß das Erblickte nicht so, wie es ist, gesehen werden kann, sondern in Andersheit gemäß einem Sehwinkel, der von allen anderen

---

[271] ADI: h II p. 11 Z. 11f.

[272] DDI II,12: h I n. 168 Z. 4. Vgl. zu diesen berühmten kosmologischen Überlegungen neuerdings HARRIES (Infinity) 31–38.

[273] *Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est reperta.* (DDI I,3: h I n. 10 Z. 18–20) Vgl. die Gegenüberstellung von menschlichem und göttlichem Intellekt in DC I,11: h III n. 55 Z. 6–10.

unterschieden ist: *faciem ipsam non, uti est, sed in alteritate secundum angulum tui oculi, ab omnibus viventium oculis differentem, contemplaras*[274]. Darauf folgt die berühmte Definition der *coniectura*[275], was die fundierende Bedeutung der Perspektivität für die cusanische Erkenntnistheorie bestätigt.

Ein Jahrzehnt später spricht der Laie der Idiota-Dialoge vom absoluten Urbild, das als absolute Wahrheit und Genauigkeit alles Abbildbare in sich einfaltet, und vergleicht dieses Verhältnis mit dem Antlitz seines Gesprächspartners, wie es in allen möglichen Abbildern teilhabend nachgeahmt wird: *Omnes depingibiles figurae faciei tuae in tantum sunt praecisae, rectae et verae, inquantum sunt figuram vivae faciei tuae participantes et imitantes*[276]. Diese Teilhabe ist jedoch bleibend eingeschränkt: *Ars etiam naturam imitatur quantum potest, sed numquam ad ipsius praecisionem poterit pervenire*[277]. Dennoch sind es im Prinzip dieselben gestalterischen Mittel, deren sich Gott und Mensch bedienen. *Est autem deus arithmetica, geometria atque musica simul et astronomia usus in mundi creatione, quibus artibus etiam et nos utimur*[278]. Damit werden die klassischen freien Künste, unter deren zweite auch die Perspektivkunst einzuordnen ist, Mittel sowohl göttlichen wie auch menschlichen freien Schaffens. Diese Überbrückung des fundamentalen Unterschieds von Schöpfung und Machen (*creare – facere, fabricare* u.ä.) ist aus der Sicht der klassischen Theologie an der Grenze zur Häresie[279]. Wir wollen die Rezeption dieses rinascimentalen Pathos durch Cusanus einmal festhalten, bevor wir auf Differenzierungen eingehen.

Ohne die Partizipationsmetaphysik wird allerdings mißverstanden, was Nikolaus zur Kreativität des Menschen in Proportionsanalogie zum Schöpfertum Gottes schreibt:

---

[274] DC I,11: h III n. 57 Z. 10–13. Siehe auch CTh n. 11 Z. 34–38: *unusquisque enim per proprium et singularem angulum oculi attingit visibile et mensurat ipsum et non iudicat visibile maius nec minus esse quam ut oculo suo attingit, non tamen attingitur per aliquem oculum praecise visibile, uti est visibile; sic de mente et eius obiecto, scilicet veritate seu deo.*

[275] *Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans* (ebd. Z. 12f.), vgl. das Vorkapitel 4.2.

[276] IDS II: h V n. 39 Z. 13–17.

[277] DDI II,1: h I n. 94 Z. 11–13 – vgl. DC II,12 zum Verhältnis von Natur und Kunst.

[278] DDI II,13: h I n. 175 Z. 10–12. DB stellt fest: *Sic intellectus divinus ars est omnipotentis, per quam fecit seacula et omnem vitam et intelligentiam*. (DB 38: h XI n. 70 Z. 4f.)

[279] Grenzüberschreitungen der hergebrachten terminologischen Distinktion in der cusanischen Schöpfungstheologie finden sich (wie oben Kap. 4.1. angesprochen) auch in DDPL, wo von *generatio* nicht nur christologisch und pneumatologisch, sondern auch in bezug auf die (zu vergöttlichende) Kreatur gesprochen wird. *Genuit autem nos in verbo illo aeternae artis et apparitionis, ut, dum lumen ostensionis eius, quod est verbum infinitum, in descensu recipimus, modo quo huiusmodi in descensu a nobis recipi potest, ‚simus initium aliquod creaturae eius'*. (DDPL 4: h IV n. 111 Z. 1–4; vgl. n. 113)

Nam sicut Deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines, sicut creaturae Dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando: Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus, sicut sunt extrinsecae artificiales figurae similitudines intrinsecae naturalis formae[280].

Es ist die Intellektbegabung des Menschen, welche in ihrer Kreativität Abbild Gottes ist. Das gilt bei Cusanus sogar in bezug auf die Mathematika, welche in der platonischen Tradition eine eigene Seinsweise zwischen den Sinnendingen und den Ideen hatten[281] und bei Augustinus erkenntnistheoretisch privilegiert sind, über mögliche Täuschungen erhoben und so auf einen unveränderlichen, göttlichen Grund hinweisen[282]. Ohne sich explizit von dieser platonischen Tradition abzugrenzen, nimmt Nikolaus auch hier Transformationen vor, welche im Zusammenhang mit einem bewußt gehandhabten Perspektivwechsel stehen. Ein mathematikhistorischer Überblick, der sich auf eine hervorragende Vorarbeit stützen kann, erhellt das:

Die perspektivische Erkenntnistheorie taucht in der Mathematik auf im Zusammenhang der cusanischen Versuche, die Quadratur des Kreises zu lösen, wozu man seiner Meinung nach gelangen könne durch einen Wechsel von der klassischen archimedischen Perspektive zu seiner Koinzidenzmethode („che alla sua soluzione massimamente approssimata si possa pervenire ‚rovesciando' la prospettiva classica greca … e sostituendo ad essa il ‚metodo delle coincidenze'"[283]). Luciana de Bernart weist anhand des durchaus als erkenntnistheoretisch paradigmatisch zu interpretierenden Problems der Kreisquadratur nach, daß Nikolaus von Lullus die Instrumentalität und geistige Veränderbarkeit der Konzepte übernahm, um einer höheren theologischen Wahrheit zu entsprechen. Bei dem Katalanen allerdings dominierte der apologetische Zweck, während der Cusaner ein neues theoretisches Konzept entwickelte, dessen Kern die Partizipation des menschlichen Intellekts am schöpferischen göttlichen Intellekt ist[284] und die Idee des absolut Unendlichen[285].

---

[280] DB 6: h XI n. 7 Z. 3–10. Der Mensch als *creator artium: Comp.* 3, n. 7, Z. 9, vgl. BERLINGER (Homo Creator).

[281] So ARISTOTELES: Met. I,6 987b 14ff.

[282] *Contra Acad.* III, XI, 25.

[283] So DE BERNART (Cusano e l'archimedismo) 360.

[284] „La suggestione del principio lulliano della essenziale ‚instrumentalitas' del sapere doveva infatti, una volta depurata dai suoi intenti meramente apologetici, intervenire non poco nella formazione della nuova dimensione teorica entro cui Cusano avrebbe riproposto il rapporto fra le sfere dell'essere e del conoscere a partire dal principio ontologico della ‚partecipazione' della mente umana alla natura creativa della mente divina." (ebd. 364)

[285] Siehe ebd. 366.

Diese Entgrenzung sogar der mathematischen Rationalität im Sinne eines dialektisch fortschreitenden Prozesses von Entwurf und Erfahrung ermöglichte ihm, auf die konkreten geistigen Operationen bei der Lösung des mathematischen Problems zu achten, die sich in einer Bewegungsserie dem Gesuchten soweit als möglich annähern. Daß dies ganz der konjekturalen Erkenntnistheorie entspricht, zeigt ein Blick auf das Globusspiel als Erkenntnismetapher sowie ein anderer Seitenblick auf die Entwicklung der musikalischen Praxis und Theorie in der Renaissance (hierzu unten). Die sukzessiven, wiederholten Meßversuche und Erkenntnisentwürfe des Menschen werden dabei nobilitiert, weil sie an göttlicher Kreativität teilhaben. Ihre jeweilige Beschränktheit im Einzelfall ist gemildert durch den in erneuten Versuchen möglichen Fortschritt.

Rückblickend sind zwei Effekte dieses methodischen Perspektivwechsels erhellend: De Bernart stellt die weitere Entwicklung der Mathematik dar, während derer sich besonders seit Regiomontanus eine spekulationsfeindliche Gegenbewegung durchsetzte, welche sich auf absolute Vorherrschaft der Zahl stützte, auf den rationalen Charakter der Linien, auf die Algebra statt die spekulative Geometrie – und genau den kreativen Teil der menschlichen Operationen unterschlug[286]. Die Wissenschaftsgeschichte der Mathematik ist hier paradigmatisch dafür, wie die neuen Dimensionen, die Nikolaus eröffnete, wieder verschlossen wurden und sich frühneuzeitliches Denken auf die Ebene der *ratio* versteifte, auf ein Herrschaftswissen über das Endliche, welches seine Macht durch Ausschluß des Unendlichen sicherte.

Interessant erscheint mir zweitens, daß ein späterer Vertreter dieser Art der Mathematik wie Jean Borrel in jene von Nikolaus begründete Denk- und Sehweise auch Albrecht Dürer einschloß, als er sich gegen die „philosophische Methode“ in der cusanischen Mathematik wandte und die Methode von „dilettanti“ wie Dürer u.a. damit parallelisierte[287]. Mithin sah man damals jedenfalls den bedeutendsten deutschen Renaissancemaler und Perspektivtheoretiker als von Nikolaus beeinflußt. Das bestätigt indirekt die Grundthese dieses Kapitels, daß künstlerische Zentralperspektive und cusanischer Perspektivismus auf einander bezogen zu interpretieren sind.

Die Gegenbewegung, so de Bernarts Schlußfolgerung[288], ist jedoch insoweit verständlich, als die cusanischen Ansätze selbst bei ihnen Nahestehenden degeneriert waren. Der Befund trifft sich mit dem von Stephan Meier-Oeser, daß im 16. Jahrhundert kaum einer (Giordano Bruno ausgenommen)

---

[286] Diese rationalistische Mathematik war „basato sul numero non come *risultato* ma come *presupposto* della misura“ (ebd. 369).

[287] Vgl. ebd. 373.

[288] Siehe ebd. 380.

in der Lage war, sich auf der intellektuellen Höhe des Nikolaus zu bewegen[289].

Die enge Verbindung von innovativer Kunst und perspektivischer Erkenntnistheorie bei Cusanus sowie die wichtige Funktion der spekulativen Vernunft, die Spannung zwischen Entwurf und Erfahrung der Wirklichkeit offen und fruchtbar zu halten, wird auf das Schönste bestätigt auf einem anderen, der bildenden Kunst parallelen Gebiet: der Musiktheorie, wofür Nikolaus ebenfalls neue Impulse gab[290]: Denn die „Musik der Straße", d.h. das natürliche Singen wurde von den Musiktheoretikern zugunsten abstrakter mathematischer Proportionen abgewertet[291], wohingegen die Erneuerungsbewegung (gefördert durch die innovative Kulturpolitik des ersten Humanistenpapstes Nikolaus V.) die volle Breite der Möglichkeiten der menschlichen Stimme und des Ohres, mitsamt den „irrationalen" Halbtönen und der vollständigen Tonleiter legitimieren wollte. Das kann die differenzierte Theorie, welche Cusanus von der geistigen Aktivität des Menschen entwickelt, wonach die *ratio* sowohl gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung wie auch gegenüber dem *intellectus* abgegrenzt wird, begründen. *Tanta est igitur vis simplicis intellectualis naturae, ut ambiat ea, quae ratio ut opposita disiungit. Ratio enim, quae numerum absque proportione non attingit …*[292]

Die natürliche Tonleiter entspricht nun eben dem, was die Perspektive in der Malerei ist[293]. Die rinascimentale Erneuerung der bildenden Künste Malerei, Architektur und Skulptur durch die Perspektivtheorie ging schneller voran und ist im gebildeten Bewußtsein wesentlich präsenter als die langsamere, aber nach parallelen Prinzipien vonstatten gehende Erneuerung der Musik. Francesco Santi deutet die Analogien im Transformationsprozeß so, daß die Schönheit des natürlichen Sehens und Hörens, nicht durch Abstraktionen beschränkt und eingeengt, in der Lage sei, die höhere, intellektuale Ordnung erfahrbar zu machen[294]. Demnach kann die perspektivische

---

[289] MEIER-OESER: Die Cusanus-Rezeption 632.

[290] Fr. SANTI: Congetture.

[291] „La musica da strada, temperata e suadente, era stata esclusa dagli interessi dei teorici, come *titillatio auris*; negata ne era stata la dignità." (ebd. 478)

[292] DC I,10: h III n. 52 Z. 1f.

[293] So SANTI: „la scala naturale è la legge della prospettiva in musica" (Congetture 479).

[294] „Il secolo XV ha evidentemente inventato un nuovo modo di rappresentazione pittorica e sappiamo del rapporto tra l'invenzione della prospettiva e il pensiero del Cusano … Lo stesso secolo ha anche inventato un nuovo sistema musicale. L'applicazione delle conseguenze di questo nuovo metodo è stata più lenta, ma sul piano concettuale dobbiamo riconoscere alcune analogie nella trasformazione, notando che vi sono somiglianze nei modi della sua elaborazione e nei contenuti. Anche a proposito della musica il Cusano ha preso partito

Epistemologie des Nikolaus auch hier rationalistische Verengungen der Theorie, welche erfahrenen Möglichkeiten der menschlichen Kreativität nicht entspricht, aufbrechen und für ein intellektuales Verständnis der wahrgenommenen Wirklichkeit jenseits der beschränkten Konstruktionen öffnen.

In der Rehabilitierung der „Musik der Straße" im Rahmen einer besseren Erkenntnistheorie klingt das berühmte und programmatische cusanische Diktum bezw. Zitat an, daß die Wahrheit auf den Gassen schreie. Die Theoretiker in ihrer Fixierung auf rationale Modelle waren inzwischen nicht mehr in der Lage, so wie der *Idiota* diese natürliche Sprache zu verstehen. Dabei kommt die sinnliche Erfahrung bei der Musik vielleicht noch stärker ins Spiel als etwa bei der Malerei, weil das Ohr als weniger mit den Konstrukten des Verstandes imprägniert erscheinen kann als das Auge[295]. Damit verbündet sich der Intellekt in gewisser Weise mit der sinnlichen Wahrnehmung, das Übernatürliche im Menschen mit seinem Natürlichen, um ihr Terrain gegen die Usurpationen einer sich selbst verabsolutierenden *ratio* zu verteidigen. Die den Verstand in seine Grenzen weisende Vernunft führt hier zu einer Rehabilitation der sinnlichen Welt, damit die volle Breite der menschlichen Wirklichkeitserfahrung offenbleibt.

Perspektivität als Grundstruktur der Welt

Aus Sicht der platonischen Tradition muß es erstaunen, wie leicht Nikolaus die Bedingtheiten sinnlichen, rationalen und sogar intellektiven Erkennens parallelisiert. Perspektivität in ihrer metaphorischen Bedeutung ist ihm geläufig[296]. In DVD 6 spricht Cusanus (zu Gott) ausdrücklich vom grundsätzlichen Eingeschränkt- und Beeinflußtsein des Geistes, was das menschliche Urteilen perspektiviert:

> *Homo non potest iudicare nisi humaniter. Quando enim homo tibi faciem attribuit, extra humanam speciem illam non quaerit, quia iudicium suum est infra naturam humanam contractum et huius contractionis passionem in iudicando non exit*[297].

„L'efficace espressione umanistica del Cusano: *homo non potest iudicare nisi humaniter*, ha il suo equivalente artistico nella necessità della prospet-

---

per l'innovazione, inserendola nel suo sistema." … „riconoscendovi una legge umana … capace nella sua bellezza di evocare un ordine intellettuale ancora più alto." (Ebd. 478)

[295] „Das Sehen ist das Rationalste, was es in der sinnlichen Erfahrung gibt." (FLASCH: NvK 431)

[296] Was Elkins gründlich übersieht, siehe oben Frage 2 und zu Platon weiter unten.

[297] h VI n.19 Z. 15–19.

tiva, che solo rende possibile il vedere e la rappresentazione artistica del veduto.“[298] Basierend auf Santinello (Il pensiero estetico) kommt auch Umberto Eco zum Schluß, Nikolaus zeige trotz des Gebrauchs mittelalterlicher ästhetischer Begrifflichkeit einen „Sinn für die Polydimensionalität des Realen, für dessen unendliche Perspektive“ (Kunst und Schönheit 198).

Die Parallele zwischen seinem Perspektivismus und der Linearperspektive fällt ins Auge: Der schöpferisch erkennende Mensch bildet sich einen Durchblick, der zwar von seinem konkreten Standpunkt aus eingeschränkt ist, aber dennoch gültig und wahr vom Ziel her, dem Erblickten oder Dargestellten in seiner ontologischen Wahrheit[299]. Durch Beschränkung auf eine je bestimmte Perspektive wird sogar größere Präzision möglich – mit Hilfe neuer Verfahren: der Fluchtpunkt-Konstruktion in der Kunst, dem radikalen Quantifizieren nach *Idiota des stat. exp.*, während die *docta ignorantia* und *coincidentia oppositorum* das kritische Bewußtsein der damit einhergehenden Verengungen wachhalten. Die cusanische Methode ist, die Welt aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten[300], um metaphysische Aporien zu lösen. So ist etwa seine Rede von *quidditas absoluta et contracta* zu verstehen (DDI II,4): Absolutheit und Kontraktion sind verschiedene Perspektiven, unter denen etwas und alles betrachtet wird. „Der Begriff der contractio darf daher interpretiert werden als perspektivische Einheitsbeziehung, die sich gleichzeitig als punktuelle Vereinzelung und horizonthafte Welthabe erweist.“[301] Die Spätschrift DAT erklärt für das Allerverborgenste, daß jede spekulative Präzision nur im Können-selbst und dessen Erscheinung zu begründen sei: *omnem praecisionem speculativam solum in posse ipso et eius apparitione ponendam* (DAT 14 Z. 7–9). Ich halte diese Doppelung für entscheidend, denn es sind zwei verschiedene Perspektiven, deren eine nicht ohne die andere eingenommen werden kann, aber doch nie beide gleichzeitig. Die Kapitel 14–15 erläutern denn auch, wie gegensätzliche philosophische Deutungen des Einen und Vielen, des Neuen und Nicht-neuen, der Zahlen, Formen, Ideen usw. jeweils von der Perspektive abhängen, obwohl

---

[298] SANTINELLO: Cusano e Alberti 171.

[299] Ähnlich CUOZZO zum menschlichen *modus videndi:* „Questo ‚modo‘, sebbene da un lato esprima il limite costitutivo del *visus* umano, ovvero il suo angolo di prospettazione determinato di apprensione della realtà, per altro verso è quindi la sola e vera apertura ontologica ed essenzialmente rivelativa alla luce della verità“ (Mystice videre 184).

[300] Das ist schon in DDI ausgeprägt, z.B. DDI II,1 n. 97 Z. 13f.: *in respectu infinitae Dei potentiae*. DDI I,25 trägt den Titel: *Gentiles Deum varie nominabant creaturarum respectu.*

[301] HEROLD: Perspektive und Wahrheit 21f. „Es wird schon im Zusammenhang von ‚De docta ignorantia‘ eine perspektivische Grundstruktur des cusanischen Denkens sichtbar, wenn Cusanus die Unterschiedlichkeit der Positionen, die einen jeweils eigenen Aspekt bedingen, in seine Überlegungen einbezieht und es damit ermöglicht, sich im Wissen um die Bedingtheit der einzelnen Standpunkte zugleich über sie zu erheben.“ (Ebd. 40)

dieses Wort hier nicht gebraucht wird. Von DVD her (welche Schrift Nikolaus in DAT 16 Z. 7 ausdrücklich empfiehlt) kann man die Struktur und Voraussetzung dieser Formulierung seiner leichten Konkordanz[302] klarer erkennen, nämlich im cusanischen Perspektivismus.

Das für Cusanus typische Verfahren, Gegensätze und Widersprüche im Unendlichen zusammenfallen zu lassen, das in DDI aus der Absolutheit Gottes und der Formel der Improportionalität folgt, kann selbst als eine Hinsichtnahme (also selbst noch auf der überbegrifflichen Ebene des Intellekts) gedeutet werden. „Die Koinzidenz der Gegensätze ist allein die Perspektive, unter der wir das Absolute sehen können."[303] Die Grundidee von DB ist, daß die Koinzidenz als Brille dient, die schärfer sehen läßt, womit das oben zuerst genannte Indiz für Perspektivität bei Nikolaus aus *Comp*. 6 (siehe Anm. 40) aufgegriffen und zur Grundlage einer Gesamtdarstellung der cusanischen Philosophie gemacht wird. Demnach kann man die Koinzidenzlehre selbst als Korrektur der perspektivisch eingeschränkten menschlichen Erkenntnis bezeichnen. DC charakterisiert *sensus, ratio* und *intellectus* als verschiedene, aufeinander verwiesene, aber irreduzible Betrachtungsweisen der Wahrheit, also als einander ergänzende Perspektiven[304].

Sich widersprechende Ansichten und Aussagen werden damit nicht in der Sache zusammengehalten, sondern in der Tätigkeit des Betrachters, der verschiedene Perspektiven einnimmt, durchläuft und darüber re-flektiert: also in der Beweglichkeit der endlichen Vernunft, ihrer wesentlichen Diskursivität. Freilich ist zu ergänzen: einer Vernunft, die vom Gedanken des Einen und Absoluten angetrieben wird, aufgrund der geistigen Erfahrung der Improportionalität. Der Mensch wird herausgerufen aus jeder kognitiven Selbstberuhigung. Beachtlich ist, daß Nikolaus, je älter er wurde, desto spielerischer in seinen konjekturalen Entwürfen, was er selbst im schönen Bild des Globusspiels versinnbildlichte.

In DVD wird Perspektivität schließlich ontologisch fundiert: Gott, das absolute Sein von allem, sieht sorgend und liebend jedes einzelne Seiende so an, daß es nichts anderes als sein bestimmtes Sein wünscht und sich nicht einmal vorstellen kann, daß Gott anderes mehr lieben könnte. Denn es ist

---

[302] *Talibus igitur resolutionibus vides cuncta facilia et omnem differentia transire in concordantiam* (DAT 15 Z. 24–26).

[303] HEROLD: Perspektive und Wahrheit 15.

[304] DC I,10: h III n. 52; vgl. analog die verschiedenen Rücksichten der Mutmaßungen (*respective*) in DC I,13 n. 69 Z. 3. GRAUMANN analysiert im psychologischen Teil seiner Untersuchung die perspektivische Struktur jeglichen menschlichen Wahrnehmens und Erkennens. „Es zeigte sich, daß vom vorgegenständlich-grundhaften Gewahren bis zum wissenschaftlichen Vorgehen das Kriterium der Hinsicht auf in Horizont-Struktur Gegebenes aufweisbar ist." (Grundlagen 179)

eine einzigartige, vollgültige *contractio* des Ganzen[305]. Damit verhindert die schöpferische Immanenz des absoluten Seins im vereinzelten Seienden eine Vergleichbarkeit, welche einen nicht streng individualisierten (göttlichen) Standpunkt erfordern würde. Aus dem konstitutiven Bezogensein auf Gott, als das je individuelles Sein ist, folgt eine ontologische Zentralität, eine notwendige Perspektivität. Der Blick Gottes, also Gott selbst geht jeweils mit mir immer mit: *Moveris igitur mecum*[306]. Nicht erst die Gesetze der Physik und der Optik bedingen visuelle Perspektivität, vielmehr erscheint diese eher als eine Folge der (ganzheitlichen) Erfahrung der eigenen Relation zum absoluten Ursprung[307].

Im Begriff der *contractio*, welche den gesamten Kosmos charakterisiert, verbinden sich die Epistemologie und die Metaphysik. Perspektivität wird darin als Grundstruktur der Welt als einem Spielraum von Endlichem und Unendlichem enthüllt. Endliche verstehende Wesen, die aufgespannt sind zwischen dem Anspruch des Unendlichen und der *humana condicio,* zwischen dem Ganzen und dem Singulären, nehmen immer unter bestimmten Hinsichten wahr und begreifen so. Die Diskursivität der Wahrnehmung und des Verstandes ist notwendig perspektivisch, im Durchlaufen verschiedener sich darbietender Standpunkte und sich eröffnender Blickwinkel, die erst Ver-stehen ermöglichen. Aus der „Sicht" des Absoluten sieht das anders aus. Für jeden eingeschränkten Geist aber ist das Ganze selbst nur grenzbegrifflich im nicht berührenden Berühren, in belehrter Unwissenheit erfaßbar, während es im diskursiv verfahrenden, hinsichtlich gewahrenden Verstehen nur implizit wirksam ist: zugleich alle Konjekturen ermöglichend und sich ihnen entziehend.

So spannt sich dem Menschen die Welt auf, gleichsam nicht von außen, sondern von innen vom Unendlichen bestimmt und definiert, als *maximum contractum*, wie DDI II ausführt.

Die Perspektivität ist somit kein Problem, vielmehr die bestmögliche Weise (*meliori quidem modo*) für endliche Geistwesen, zu erkennen. Platons Kritik an den Anfängen perspektivischer Darstellung, daß sie die wahren Maße der Dinge verzerre und statt des wahren *nomos* Willkür und subjektiven Schein

---

[305] „Der Perspektivismus der Kontraktion ist eine Seinsbestimmung jedes endlichen Seienden" (BOEHM 139).

[306] DVD 5: h VI n.15 Z. 11.

[307] DVD 6 n. 19 macht klar, daß auch der Anblick, welchen Gott dem Menschen jeweils bietet, von dessen seelischer Verfassung abhängt. Unten im Kap. 5.2. werden diese Fragen vertieft behandelt.

setze[308], kann Cusanus nicht akzeptieren, weil er in rationaler Erkenntnis keine Rettung vor der perspektivischen Sinneserkenntnis sieht – vielmehr auch jene als grundsätzlich perspektivisch akzeptiert. Eine entsprechende Kunst stellt die Welt so dar, wie sie ist. Der Mutmaßungscharakter jeglicher Einsicht ist für ihn im Gegenteil ein Grund zur Freude: *sic et intelligentia ipsa ... gaudet coniectari*[309].

De visione

Nach dieser Entfaltung der Perspektivität in Erkenntnistheorie und Metaphysik des Nikolaus soll näher untersucht werden, wie er das Sehen sieht, vor allem anhand seiner ausführlichen Betrachtung über das Sehen Gottes[310] und vor dem Hintergrund der oben angedeuteten Fragen 6 und 2. Es wird sich zeigen, daß DVD von zentraler Bedeutung für das Thema dieses Kapitels ist[311] und daß die metaphorische Perspektivität keine illegitime Reduktion menschlicher Geistigkeit bedeutet.

Das Sehen[312] gilt manchen als verdächtig, das Begegnende zu unterwerfen, zu kontrollieren, zu kolonisieren, in Kontrast einerseits zum Hören, das (vor allem im biblischen Sinn) zum Gehorsam führe, und andererseits zum Tastsinn, der eine Erfahrung gibt, in welcher Berühren und Berührtwerden in einem geschieht. Der Sehende hingegen muß sich nicht ändern, wird ja nicht

---

[308] Siehe *Rep.* X 596–598; 602f.; vgl. HARRIES: Infinity 190ff. und R. G. STEVEN: Plato and the Art of his Time; in: Class. Quart. 27 (1933); 149–155.

[309] DC I,11: h III n. 57 Z. 18–20.

[310] *De visione Dei*, auch im Lateinischen doppeldeutig als *genitivus subiectivus* und *obiectivus*. Die Grundstruktur dieses Experiments, von Cusanus in der *Praefatio* erläutert, wird unten in Kap. 5.2. ausführlicher erörtert.

[311] Was bislang zu wenig gewürdigt wurde. Neuerdings geht auch MILLER nur wenig auf die Perspektivität ein, integriert jedoch den notwendigen Perspektivenwechsel in seine Interpretation des cusanischen Denkens als unabschließbarer Dialektik: Deren Unterschied zum (hier nicht genannten) Hegel sieht er so: „it is a dialectic that holds parts together simultaneously within a whole, a dialectic that has to be constantly sustained to do justice to difference-in-likeness. This kind of thinking moves back and forth in the attempt to join alternative perspectives and to keep *relata* connected." (Reading Cusanus 254) BOCKEN erkennt: „In DVD wird die menschliche Perspektivität anerkannt und als Bedingung der Möglichkeit jeglichen Begreifens verstanden." (Konjekturalität 52)

[312] Auch FLASCH geht von der Rationalität des Seh-Phänomens aus: „Die Relation Sehendes–Gesehenes ist von exemplarischer Übersichtlichkeit; sie ist mathematisierbar." (NvK 430) Zur Geschichte des Sehens im philosophischen Sinn siehe BEIERWALTES (Visio facialis) und KREUZER (Gestalten) 169ff.; zum Sehen des Geistes in den Spätschriften des Nikolaus (vgl. DAT 11), siehe neuerdings DANIEL O'CONNELL: Satiare mentis desiderium: Visus mentis in the Late Writings of Nikolaus Cusanus; in: SCHWAETZER (Hg.): Nicolaus Cusanus; 116–130.

einmal berührt. Durch das Wegschauen oder Schließen der Augen entzieht er sich mit Leichtigkeit. Einem zugesprochenen Anspruch kann sich der Mensch nicht so leicht entwinden: Die Augen kann der Mensch verschließen, seine Ohren nicht. Deswegen wird Sehen mit einer einsinnigen Intentionalität, Vergegenständlichung und Möglichkeit zur Herrschaft verbunden. Etwas zu durchschauen (*per-spicere* kann auch diese Bedeutung haben), heißt ja, genau genommen, es selbst nicht mehr zu sehen – läuft das auf eine Vernichtung des Selbstseins des Gesehenen hinaus? Dann wäre die These von Merleau-Ponty plausibel, daß planperspektivische Perfektionierung des Durchblicks eine Beherrschung des Raumes und der Gegenstände bewirke. Und Cusanus, der dem Sehen einen Vorrang unter den Sinnen bescheinigt[313], würde in die Geschichte der Objektivierung der Welt im pejorativen Sinn gehören.

Aber wiederum entzieht sich Nikolaus einer einseitigen Zuordnung[314]: Beierwaltes stellt die *visio facialis* bei Cusanus in die (neuplatonische) Tradition eines über-gegenständlichen, nicht intentionalen Sehens. Dieses kann eine Relation herstellen, die vor der Imposition der Namen mit ihrer begrenzenden Begrenztheit liegt – im Bereich des Schweigens, das darum nicht auch blind sein muß: *Sed haec nostra inquisitio ineffabilis sapientiae, quae praecedit impositorem vocabulorum et omne nominabile, potius in silentio et visu quam in loquacitate et auditu reperitur.* (DVS 33 n. 100 Z. 6–8)

Was menschlich perspektivisches Sehen ist, zeigt sich vom unendlichen Anblick her. Schließlich wird auch der Begriff Gottes vom Sehen hergeleitet (*Deus dicitur a theoro, id est video*[315]), dieses damit theologisch nobilitiert. Damit rückt das Phänomen des Sehens von vornherein in ein anderes Licht. Nach DVD ist es überdies zugleich ein Gesehen-werden und konstituiert also eine wechselseitige Beziehung. Das behauptet Nikolaus nicht allein für das Sehen Gottes, sondern für alles Wahrnehmen[316].

Wenn und soweit der *intellectus* als dynamische Offenheit und Transzendenzfähigkeit wesentlich ein Hör- und Antwortvermögen ist, kann DVD als dessen Transposition in den Bereich des Sehens gedeutet werden – kontextsensibel im rinascimentalen Umfeld.

---

[313] *illa, quae per visum generatur, certior et clarior est illa, quae de eadem re per auditum efficitur* (DFD 6 n. 89 Z. 7–9).

[314] Auch GERL ordnet Nikolaus implizit noch vor die Dominanz von *observatio* und *evidentia* ein (Einführung 130). BOND betont die Einheit von Hören und Sehen im Geschenk göttlicher Offenbarung: „Here seeing and hearing are one." (The Icon 187).

[315] DDA n. 14 Z. 1.

[316] *Nam ibi es ... ubi videre coincidit cum videri et audire cum audiri et gustare cum gustari et tangere cum tangi et loqui cum audire et creare cum loqui.* (DVD 10 n. 40 Z. 3–6) Auch GERL stellt fest: „Sehen und Sich-ansehen-lassen sind ein und derselbe Vollzug" (Einführung 51).

Zunächst ist klarzustellen: Sein Sinnbild, die *figura cuncta videntis* (oder *imago omnia videntis*) ist nicht ein zentralperspektivisch konstruiertes Bild, sondern ein Antlitz Christi. Dieser blickt jedoch so aus dem Bild „heraus", daß auf jeden Fall ein wesentlicher Effekt der Zentralperspektive, nämlich die Kontinuität von realem und Bildraum, erfahren wird[317]. Ein zentralperspektivisch konstruierter Raum ist aufgespannt zwischen Betrachter und Fluchtpunkt – beim Allsehenden erscheint die Perspektive nur umgekehrt: das Bild als Sehender, während die sich im Halbkreis herum bewegenden Betrachter quasi einen Horizont beschreiben[318].

Das Wechseln ihrer Perspektiven und dadurch die Erweiterung des Blickwinkels geschieht erstens durch Bewegung im Raum und zweitens durch Gespräch: um den nur sukzessiven Charakter der Bewegung zu überwinden[319]. Wegen der Bewegungsfreiheit[320] und Dialogfähigkeit des zeitlich seienden Menschen ist also seine Perspektivität kein Gefängnis. Dahinter steht das Staunen[321] und Fragen, eine grundsätzliche Offenheit der Vernunft,

---

[317] Nikolaus schreibt meines Wissens nichts zur Zentralperspektive – aber sachlich steht sie im Hintergrund der Idee von DVD: BEENKEN bemerkt zum Zusammenhang mit dem zentralperspektivischen Raum als Bedingung der Möglichkeit der *figura cuncta videntis*: „In der spätantiken und in der vorgiottesken mittelalterlichen Malerei hat es zwar das Motiv des Blickes aus dem Bild heraus bereits geben können; aber noch nicht das von Nikolaus v. Cues beschriebene Blicken zu jedem individuellen Standpunkte hin. Erst das sich auch in der Zentralperspektive und naturwissenschaftlichen Experimenten bekundende objektive Gegenüberverhältnis von Individuum und Welt ermöglichte auch die neuartige *figura cuncta videntis*." (268)

[318] KOSCHORKE sieht aus rein kunsthistorischer Sicht im Aufbau des visuellen Experiments von DVD eine mittelalterliche Auffassung am Werk. Dort sei nicht der menschliche Blickträger, „sondern das Bild selbst als das Zugrundeliegende, als Nähe zum Ursprung, Subjekt. Die Meditationen des Nikolaus von Kues ‚De visione Dei' geben davon exemplarischen und abschließenden Ausdruck. Das menschliche Sehen ist danach nur gewährleistet, insofern es an der absoluten und simultanen Erkenntnis Gottes partizipiert. Im Sehakt aktualisiert sich das Angesehenwerden des Menschen durch Gott, das metaphysischer Grund aller menschlichen Wahrnehmung ist." (Geschichte 74)

Damit ist die Bedeutung der Zentrierung einer „Sehpyramide" auf das Bild hin gut ausgedrückt, aber nicht die in der vorigen Anmerkung von BEENKEN erkannte neue Bedeutung des All-Sehens und auch nicht der Doppelseitigkeit oder Inwendigkeit beider Blickrichtungen.

[319] „Das Bild ‚erfordert' somit den Diskurs" (DE CERTEAU: NvK 337; vgl. 348–353).

Zwar tritt der gemeinschaftliche und dialogische Aspekt zurück im Laufe der Schrift, die über weite Strecken als betende Antwort des einzelnen Betrachters direkt an Gott, den Herrn formuliert ist, am Ende jedoch stellt Nikolaus ausdrücklich fest, wie notwendig der Austausch der perspektivischen Ansichten Gottes ist zur gegenseitigen Bereicherung, zur Vervollkommnung der Erkenntnis und zur Steigerung der Freude: *Quisque enim intellectualis spiritus videt in te Deo meo aliquid, quod nisi aliis relevaretur, non attingerent te deum suum meliori quo fieri posset modo. Relevant sibi mutuo secreta sua amoris pleni spiritus.* (DVD 25 n. 117 Z. 5–8)

[320] Vgl. DVD 11, wo sogar das Sehen hinter die Mauer der Koinzidenz von der Bewegungsrichtung Eintreten oder Austreten abhängt (n. 45f.).

[321] Das Wortfeld *mirabilia, admirari* etc. kommt auf den ersten beiden Seiten von DVD vier Mal vor, was unter Kap. 5.2. weiter zu reflektieren ist.

die, von der unauslotbaren Wirklichkeit angesprochen, immer weiter ist als der jeweils eingeengte Blickwinkel. Im Sehen zeigt sich das Gesehenwerden, das verwunderte Fragen ist bereits ein Antworten auf einen im Sehphänomen wahrgenommenen Ruf (siehe DVD 10: Gottes Sehen ist Sprechen)[322]. Das Sehen ist bereits Angeblicktwerden und Herausgerufenwerden zum Spiegeln und Reflektieren des Menschen – es hat dialogischen Charakter, führt ins Gebet: *in te excitabitur speculatio provocaberisque et dices:* … [323]. Von daher ist es möglich, auch Religionen als antwortend-entwerfende Deutungen zu interpretieren. Das Sehen vermittelt einen Erkenntnisanspruch, oder religiös formuliert: eine Berufung des Menschen (als Geistwesen, nicht als Anhänger einer bestimmten Religion!) zur *speculatio*, zur Spiegelung Gottes, zur kontinuierlichen Einswerdung mit dem Einen, der alle Differenzen in sich versammelt hält.

„Die Beschränktheit des körperlich-sinnlichen Sehens dient als Bild für die standpunkthafte Gebundenheit im geistigen Bereich. Die gleiche Bedingtheit, die den Menschen das Sichtbare immer nur in einem Teilaspekt … sehen läßt, kennzeichnet auch das Verhältnis des menschlichen Geistes gegenüber der unendlichen Wahrheit.“[324] Allerdings ist das geistige Einsehen vom physischen Sehen dadurch unterschieden, daß es viel mobiler ist, um Perspektiven zu wechseln und sich mit anderen auszutauschen. Es wird sogar zum Richter: fähig zum Vergleichen und Beurteilen der einzelnen beschränkten Hinsichten. Von einer zur nächsten kann es eine Vervollständigung und einen Fortschritt der Erkenntnis geben.

In dieser Einsicht wird eine höhere Ebene erreicht, oder wie Nikolaus meist sagt: berührt, welche die einzelnen partikularen Blickwinkel und vom Menschen gebildeten Anschauungen relativiert. Durch die Einsicht, daß die unendliche Wahrheit über sie alle hinausgeht, wird das Bild als ein Bild und

---

[322] SIMON STRICK weist auf eine den Zusammenhang von *visio, speculatio* und *dialogus* bestätigende Stelle bei LOUIS ALTHUSSER hin (Spiegel und Mauer 217): „Wir stellen also fest, daß die Struktur jeder Ideologie, durch die die Individuen im Namen eines Absoluten und Einzigen SUBJEKTS als Subjekte angerufen werden, spiegelhaft ist, … daß das absolute SUBJEKT den einzigen Platz des Zentrums einnimmt und um sich herum die unendliche Zahl der Individuen als Subjekte anruft“ (nach ALTHUSSER: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin 1977; 147).

[323] DVD 4 n. 9 Z. 6f. Zum Dialog des Kunstwerks mit dem Betrachter auf der Grundlage des semiotisch nicht einholbaren Unbewußten siehe DAMISCH: Die dialogische Situation des Geistes des Menschen und seine sprachlich relational bedingte Subjektivität werde in der Perspektive realitätsgerecht reflektiert, wofür vor allem ihre Wirkung (mehr als ihre Herkunft) zu beachten sei.

[324] HEROLD: Perspektive und Wahrheit 103. Zu visueller Wahrnehmung und intellektueller Anschauung als zwei zusammenhängenden Weisen des Sehens bei Nikolaus vgl. DE CERTEAU: NvK 329. DVD 6 spricht von einer Sicht *oculis carneis* und einem Sehen *mentalibus et intellectualibus oculis* (n. 17 Z. 8f.).

als ein Gebilde erfaßt und damit auf das Urbild hin überschritten[325]. Herold erkennt als das Neue den cusanischen „Gedanken, daß dieser Zugang zur allgemeinen Wahrheit nur im dialogischen Überstieg über die Begrenztheit des unmittelbaren Standpunktes, nur im Durchblick durch die einzelnen, bedingten Erkenntnisse gewonnen werden kann“ (Perspektive und Wahrheit 105). Ohne Relativismus bejaht Nikolaus diese anthropologische Situation, denn die jeweilige Einschränkung kann nach und nach korrigiert, erweitert und aufgehoben werden im Hinblick auf das ansprechende Eine, auf das Urbild von allem, auf die Wahrheit selbst, was für Cusanus alles Bezeichnungen Gottes sind.

Seine lebenslangen Versuche, die theologischen Perspektiven anderer Denker zu verstehen und zu integrieren, sind eine konsequente Folge. Der Dialog der Religionen gewinnt von daher eine unerläßliche Bedeutung für die Gottsuche.

Die perspektivische Eingeschränktheit menschlichen Sehens wird erkennbar im Vergleich mit dem uneingeschränkten Sehen Gottes. Das unendliche Auge, als unendliche Kugel, hat keinen Sehwinkel, der Anderes ausschlösse, es blickt nicht auf etwas auf Kosten von Anderem, unter Absehung von Anderem, die Bestimmtheit seines Hinblicks ist nicht durch Negation gewonnen – es sieht alles und spiegelt alles[326]. Nach DVD 1 sind die Eigenheiten des menschlichen Sehens im Gegensatz zum ganz ungebundenen Blick Gottes *(verus incontractus visus)*, daß es eingeschränkt ist nach Zeit, Richtung, Objekt, Bedingungen – also perspektivisch: *ad tempus et plagas mundi, ad obiecta singularia et ceteras condiciones tales contractus*[327]. DVD 2 deutet eine weitere Konditionierung an: Kontraktes Sehen variiert nach körperlichen und seelischen Einflüssen[328]. Weil aber solches Sehen sich von vornherein im göttlichen Gefüge des Ganzen vollzieht, unter dem

---

[325] *Exemplar igitur est in omnibus exemplatis et in quo omnia exemplata* (DLGl: h IX n. 63 Z. 8f.).

[326] Gegenüber der Ästhetik und Perspektivtheorie der Renaissance bewahre die Übung, die Cusanus in DVD vorschlägt, „eine dem Mittelalter zugehörige Problematik des Blickes, der, universell und unwandelbar, über die Gesamtheit der Dinge und über jedes einzelne von ihnen hinausgeht.“ (DE CERTEAU: NvK 348) Dieser einfache Gegensatz zwischen moderner Perspektivität und mittelalterlicher Theologie des Allsehenden erscheint als philosophisch zu wenig durchdacht und kann nicht die „Fügung der Blicke“ (BEIERWALTES: Visio facialis 100–102), die notwendige Verschränkung von endlichem und unendlichem Sehen, welche Cusanus expliziert, einholen.

[327] DVD 1 n. 6 Z. 4f.

[328] Auch nach der von einer spezifischen *natura* vorgegebenen Spannweite möglicher Bedeutsamkeit, wie der cusanische Vergleich mit dem Sehen des Wolfes zeigt, das vom Horizont seiner Wolfsnatur bestimmt ist, der all das zum Erscheinen bringt, was für sein Wolfsleben bedeutsam ist, durch das spezifische Wolfslicht (so wörtlich; vgl. FLASCH: NvK 395f.).

Maß des absoluten Blicks, der zudem Liebe, Sorge, Gnade, Zuspruch ist, kann es von Cusanus mit großer Selbstverständlichkeit akzeptiert werden[329]. Sein Perspektivismus beinhaltet wohl eine Relativierung, jedoch ist dieser Begriff in seiner Bedeutungsfülle zu nehmen: als Bezogensein, auf das reflektiert wird als ein lebendiges, selbst einbeziehendes Einbezogenwerden.

Bedeutet die Einschränkung des endlichen Blicks auf die unendliche Wirklichkeit, nicht nur Gottes selbst, sondern auch der Welt als dessen unendlichem Ausdruck (*mundus interminatus/indefinitus*), eine Unvollkommenheit (*contractio* im pejorativen Sinn)? Vom Unendlichen her betrachtet, teilt das menschliche Sehen den Mangel alles Endlichen. Aber abgesehen davon, daß die Kontraktion allererst die positive Ermöglichung ist für Anderes, die Andersheit schlechthin konstitutiv ist für die Möglichkeit von Selbstsein, das nicht einfach Gott ist, gilt für den menschlichen Geist: Er ist als lebendiges Bild Gottes selbst Einfaltung im Sinne von *complicatio* und entfaltet seinerseits schöpferisch – gemäß der bereits behandelten neuen Bestimmung der Gottebenbildlichkeit durch Kreativität[330]. Der so erkennend tätige Geist reflektiert auf sich als perspektivisch Sehenden selbst und kann sich selbst verbessern und berichtigen. Diese einzigartige Fähigkeit zur Selbstvervollkommnung, als fundamentale Lernfähigkeit, behandelt Nikolaus eigens, vor allem in der kleinen Schrift von der Gotteskindschaft[331]. Für ihn waltet eine innige Verbindung zwischen göttlichem Sehen und menschlichem Sich-sehen-lassen, zwischen schöpferischem Anblick und geschöpflicher Rück-Sicht in der einzigartigen Immanenz des asymmetrischen Konstitutionsverhältnisses von Gott und Geschaffenem, so daß das Eingeschränktsein menschlichen Sehens nicht als negative Begrenzung, als Defizit, als metaphysische Kränkung des Endlichen erscheint, sondern positiv als Spiegelung des absoluten wirklichkeitskonstitutiven All-Sehens, davon ermöglicht und durchwirkt, zur antwortenden Teilnahme daran ermächtigt und gewürdigt.

Das göttliche Auge spiegelt den menschlichen Anblick und gleichzeitig

---

[329] *Subsequitur igitur omnem hominem misericordia tua, quamdiu vivit, quocumque pergat, sicut nec visus tuus quemquam deserit.* (DVD 5 n. 15 Z. 4–6): Daß Gott auch den Menschen immer erbarmend anblickt, der weggeht und sich dem ihn sein-lassenden Blick entzieht, scheint auf den ersten Blick eher paränetische Bedeutung zu haben, gewinnt aber unter der Hinsicht ontologischer Perspektivität und der Frage nach ihrer Legitimität eigenes philosophisches Gewicht. Aus der Perspektivität folgt kein Relativismus; die Wirklichkeit ist vom uneingeschränkten Blick konstituiert (vgl. DVD 10 und 15). Zur Konstitution von Perspektivität durch das vorgängige Sehen Gottes vgl. BEIERWALTES (Visio facialis) 96f.

[330] Zur Parallele zwischen dem menschlichen Geist, der eine konjekturale Welt und dem göttlichen Geist, der die reale Welt erschafft, vgl. außer dem Kosmographengleichnis (*Comp.* 8) den Beginn von DC I,1 und die vorgehenden beiden Kapitel 4.1. und 4.2.

[331] DFD 3 n. 65; vgl. VON BREDOW: Der Geist als lebendiges Bild Gottes; in: Im Gespräch; 99–109.

alles andere – darum ist in diesem Sich-erblicken von Gott und Mensch alles mit da; „la prospettiva per il Cusano non è mai parte di un tutto, ma è il tutto che si contrae in un angolo visuale.“[332] Die transzendentale Voraussetzung des göttlichen Blicks im menschlichen hat zur Folge, daß nicht eine einzelne Blickrichtung totalitär verabsolutiert wird, sondern das Ganze als immer Größeres immer mit da ist.

Diese in der theologischen Deutung (im weiten Sinn) von DVD begründete Dialogik zwischen dem unendlichen Ganzen und dem beweglichen endlichen Sehen läßt besser verstehen, was schon der künstlerischen Zentralperspektive immanent ist, sofern diese in ihrer vollen Phänomenalität wahrgenommen und nicht auf einen „Vorläufer“ einer spezifisch „neuzeitlichen“ Weltanschauung reduziert wird. Denn der Horizont repräsentiert, wie unten noch näher erläutert werden wird, das Unendliche. Als solcher verweist er gerade in seinem Ausschnittcharakter im Bild auf die wahre Totalität, vor welcher die gewählte Sehpyramide sofort als Partikularisation erscheint. „Die perspektivische Bildanlage ist folglich in ihren Tendenzen zugleich total und partikular. Das kommt in der möglichen Doppelbestimmung des Horizonts zum Ausdruck: er ist sowohl Limesfigur alles Sichtbaren … als auch Grenzkreis eines ausgewählten Bruchteils des Sichtbaren“[333].

Bei Cusanus bleibt der nicht perspektivische, „engelhafte“ Blick entgegenkommendes Sehen Gottes und wird nicht dem menschlichen Subjekt zugeschlagen (wie bei Descartes in der Deutung Masseys[334]). Demnach sind mehrere Stufen auf dem Weg in die Subjektivität der Neuzeit anzunehmen[335]. Das mag erklären, warum Nikolaus keinerlei Verunsicherung zeigt trotz konsequenter Anerkennung der Perspektivität menschlicher Gottes- und Welterkenntnis. In jedem Fall stellt es seine Einordnung als Vorläufer der cartesischen Metaphysik (mit allen daran geknüpften, positiven oder negativen Wertungen) in Frage. Die wechselnden Erscheinungen haben für den Denker des Quattrocento keine metaphysische Halt- oder Orientierungslosigkeit zur Folge, sondern das Erscheinen ist Reichtum der Entfaltungen aus dem einigenden absoluten Blick – so wie der Verlust der kosmologischen Zentralität der Erde den Cusaner nur zum Lob der Schöpferkunst führt (DDI II, 11–13).

---

[332] SANTINELLO: Prospettiva 264.

[333] KOSCHORKE: Geschichte 50.

[334] Weiterführende Andeutungen zu einem Vergleich von Nikolaus und Descartes bei BOCKEN (Konjekturalität), bes. 62.

[335] Dafür spricht aus kunstgeschichtlicher Sicht auch ELKINS.

Im Quattrocento dürfte eine Balance geherrscht haben, die noch mehrere geschichtliche Möglichkeiten offenließ. Wie schmal dieser Grat ist, zeigt die rasche Weiterentwicklung (welche im 20. Jahrhundert nicht mehr automatisch als Fortschritt gesehen wird) nach dem Tod des Nikolaus. 1497 forderte Luca Pacioli, Perspektivtheoretiker und Schüler von Piero della Francesca, auch die Kunst solle Sicherheiten und nicht Meinungen produzieren[336]. Doch selbst wenn die Geschichte der Philosophie, der Wissenschaften und Technik rasch und einseitig über jene Balancezeit im Quattrocento hinwegrollte, sollte der Philosophiehistoriker sich nicht dazu verführen lassen, Cusanus vorschnell zum bloßen Vorläufer des Späteren zu machen – um den Preis, die Ausgewogenheit des Gegenläufigen zu verfehlen.

Gerl erläutert, wie sich aus der „Entdeckung des Raumes und der Unendlichkeit" und dem praktischen Ansatz des Wissens die Kriterienfrage nach dessen Gewißheit als *certitudo* und eine entsprechende Methodologie bis hin zum *mos geometricus* herausbildete (Einführung 34–38). Allerdings dauert dieser Prozeß mindestens noch das ganze 16. Jahrhundert an, womit der Cusaner eher noch in seiner Frühphase, ja eigentlich als eine Gründerfigur erscheint. Sein „Ineinssetzen von Einheit und Unendlichkeit ist der aus den alten Weltbildern in die Neuzeit hinauskatapultierende Schritt." Seine Theorie der *mens* begründe den neuzeitlichen Entwurf der Subjektivität (Einführung 39).

Bei Nikolaus findet sich ein Gleichgewicht: Einerseits die Freigabe der Welt an den messenden Verstand, fortschreitender Berechnung unterworfen – andererseits zugleich ein selbstkritisches Bewußtsein aus den höchsten Möglichkeiten des Intellekts heraus. „Bei Cusanus kann … von einer ‚beherrschten Welt' keine Rede sein."[337] Ein Standpunkt kettet den Menschen nicht an, ein Horizont ist kein Gefängnis und eine perspektivisch eingeschränkte Sicht ist nicht ein Blick durch ein vergittertes Zellenfenster, wie die postmoderne Interpretation der klassischen, einfachen Konstruktionsmethode mithilfe eines Rasters insinuiert. So war das perspektivtheoretische Modell der Bildfläche als Fenster nie gemeint.

Konstitution durch das Unendliche

Der Fluchtpunkt eines zentralperspektivisch konstruierten Bildes repräsentiert die Unendlichkeit (in welcher sich parallele Geraden schneiden) – im

[336] *certezze – non opinioni*, vgl. GERL: Einführung 131.

[337] So das Fazit von HEROLD: Erfindung 13.

Medium des Endlichen[338]. Dies läßt sich leicht aus der Theorie der Zentralperspektive im Quattrocento belegen, weswegen Unendlichkeit oft in Zusammenhang mit der mathematischen Konstruktion des Fluchtpunktes auf der Horizontlinie gebracht wird[339]. Doch die Rolle des Unendlichen muß aus cusanischer Sicht besser bestimmt werden. Wer mit Nikolaus das Unendliche zu denken versucht, dem kann sich die Welt nicht zum von der *ratio* konstruierten Raum verengen. Der Verstand ist des Unendlichen gar nicht fähig – nur der Intellekt berührt es, oder besser: wird von ihm berührt. Cusanus lehrt, daß die Unendlichkeit als mathematischer Begriff nicht hinreichend verstanden ist und macht auf die Gegenwart des Unendlichen inmitten des Endlichen aufmerksam[340]. Das gedankliche Transponieren endlicher Geraden (sowie von Kreisen, Winkeln, Dreiecken und Kugeln) ins Unendliche ist auch fundamental für seine Gedankenführung in DDI I. Schließlich will er „im Sichtbaren Unsichtbares sehen“[341]. Ein Bild, das nach dem von Alberti entwickelten Verfahren (*costruzione legittima*) gemalt wurde, kann in besonderer Weise den Perspektivismus des Nikolaus visuell veranschaulichen[342]. Seine Philosophie der unendlichen Einheit erklärt das Zusam-

---

[338] ALBERTI: *De pictura* (a cura di CECIL GRAYSON, Roma/Bari: Laterza 1975; 36): Die Parallelen laufen gleichsam bis ins Unendliche zusammen: *quasi persino in infinito*. ALEXANDER PERRIG zeigt, daß der „Zentrumsstrahl“ in Albertis Sehkegel-Modell die Verbindung zum Unendlichen, zum Ursprung des Sichtbaren darstellt; in: Marburger Jahrbuch 18f. Nach HEROLD war Nikolaus darum von perspektivischen Bildern fasziniert, weil in ihnen die Mathematik und die Sinnlichkeit notwendig und miteinander verbunden sind (Bild 83).

[339] So FIELD, gut zusammengefaßt bei KOSCHORKE: „Der Fluchtpunkt ist das Bild des im Unendlichen liegenden Verschwindepunktes einer Geraden. Das heißt, der Fluchtpunkt ist die endliche Abbildung einer linearen unendlichen Progression. Der Horizont stellt folglich ein Bild der Unendlichkeit als Linie ihrer perspektivischen Fluchtpunkte dar. Die Entdeckung des Horizonts als künstlerischer Limesfigur erlaubt es, Unendlichkeit zu visualisieren“ (Geschichte 57).

[340] Insofern ist Blumenberg (siehe oben Frage 10) Recht zu geben, der den wesentlichen Impuls als theologisch inspiriert sieht.

[341] *videre in visibile invisibile* (DNA 22: h XIII p. 53 Z. 23f.). Der Fluchtpunkt „kann deshalb als Einbruchstelle des Absoluten in die sichtbare Welt fungieren, weil er einerseits ein bestimmter, sichtbarer Punkt auf der Bildfläche ist, andererseits für einen unsichtbaren mathematischen Punkt, den Schnittpunkt der parallelen Tiefenlinien im Unendlichen, steht. Auch wenn die Gedankengänge des Nikolaus nicht direkt der theoretischen Begründung der Perspektivkonstruktion dienen, so sind sie doch offenbar in Kenntnis zeitgenössischer Perspektivstudien entwickelt und lassen einen engen Bezug und eine gegenseitige Erhellung von perspektivischer Malerei und perspektivischer Metaphysik erkennen.“ (HEROLD: NvK 592)

[342] HARRIES argumentiert in der Richtung, daß Perspektivität, als solche erkannt, auf verschiedenen Gebieten zum Gedanken der Unendlichkeit führt: „From the ordinary, spatial meaning of perspective, we moved to the idea of an infinite universe; from an understanding of the perspectival nature of language, we moved to the infinite richness of each individual thing; from an understanding of the perspectival nature even of logic, we arrived at an understanding of God who dwells beyond the coincidence of opposites.“ (Infinity 62)

menfallen von konkretem Bildpunkt und ideell Unendlichem und die daraus sich ergebende Vielfalt der Perspektiven.

Im endlichen Sehfeld, das im perspektivischen Bild materialisiert und konkretisiert ist, er-gibt sich das Unendliche aus dem unverfügbaren Horizont heraus. Am fluchtenden Gegenstand (am deutlichsten am rechtwinkeligen, aber im Prinzip an jeglichem Gegenstand) kommt in eins mit unserer Zentralität das Unendliche zur Erscheinung. Dieses, der absolute Horizont, jenes, das leibzentrierte Subjekt, die weltlichen Objekte und die Reflexionsfähigkeit des Geistes, der kreativ spiegelnd spielen kann, bilden ein Gefüge, aus dem kein Moment herausgebrochen werden kann – es sei denn, um den Preis der Wahrheit des Ganzen. Was der zentralperspektivische Raum wirklich ist, wird sich nicht adäquat untersuchen lassen, ohne seinen Charakter als Spielraum zu bedenken. Vor seiner späteren Einengung sehen wir ihn im Quattrocento neu eröffnet und offen gehalten durch die Gegenwart des Unendlichen in ihm, als Weltinnerstes. Welt und Geist leben vom Unendlichen her und auf es hin. Unendliches und Endliches kommen in der Perspektive überein. Ein perspektivischer Hinblick enthüllt dann auch immer Wahrheit, vorgreifend und umgriffen – *inattingibiliter attingens* – sofern er nicht unreflektiert verzerrt wird, also solange er den beschreibbaren Bedingungen menschlichen Erkennens entspricht.

Zwischen der neuen perspektivischen Raumkonstruktion und der Kosmologie von DDI II, 11f. gibt es einen hintergründigen Zusammenhang. Harries macht aufmerksam auf die Folge des unendlichen Raums: „There is no absolute motion. Space comes to be thought of as an infinite field that human beings attempt to master by projecting onto or into it poles and lines of their own construction." (Infinity 66) In einem unendlichen Raum, der nicht mehr der alten Vorstellung von hierarchisch geordneten Sphären folgt, welche jedem Menschen seinen Platz im sublunaren Bereich zuwiesen so wie auch in seinem gesellschaftlichen Stand, weil die irdische Stufung als Abbild der himmlischen gedeutet wurde, ist es nun schwerer für das Individuum, seinen eigenen Platz zu finden. In der Darstellung des neuen Raumverständnisses muß darum der Mensch viel präziser eingestellt werden in das reale Gefüge von Distanzen, Relationen und Proportionen. Diese Standortbestimmung ist allerdings, weil nicht mehr kosmologisch garantiert, immer eine vorläufige, und der konjekturale Charakter der Anblicke in ihrer Pluralität und Relati-

---

Es ist aber noch nicht ausgemacht, daß die Intuition der Unendlichkeit, die sich dem Geist als Frage aufdrängt, nicht umgekehrt die Ursache dafür ist, daß Cusanus die Perspektivität so radikal wahr und so gelassen ernst nimmt.

vität, kurz: ihre Perspektivität muß bewußt und muß ertragen werden. Entsprechend wird die gesellschaftliche Ordnung rational zu entwerfen sein.

Die Bedingung der Möglichkeit der Perspektiven aber ist der Raum. An sich wird der Mensch seiner nicht ansichtig, dafür muß er auf ihn aufmerksam werden als Spiel-Raum der Wirklichkeit. Hier eröffnet sich ein tieferes Verständnis des Raumes, nach dem oben gefragt wurde (Frage 5), wobei auch die Probleme einer Fest-Stellung (7 und 8) berührt werden. Ich möchte die Frage aufwerfen, ob der rinascimentale Bildraum nicht aus dem für die dargestellten Figuren nötigen Freiraum für ihre natürlichen Bewegungen und Beziehungen entstanden sein mag. Dann hätte Panofsky zwar damit Recht, daß sich im Quattrocento das Empfinden des Raumes signifikant wandelte, hätte aber mit seiner (ohnedies vorsichtig formulierten[343]) Interpretation als mathematischem Systemraum eine spätere Entwicklung vor die Phänomene des 15. Jahrhunderts gestellt. Mir scheint, die Figuren der Renaissancemalerei (wie auch die Skulpturen) schaffen sich ihren Platz, als Bewegungsspielraum, um in Beziehungen zu treten und interagieren zu können. Weil diese Relationen intelligibel sein sollen, braucht es Raum: als ein Gefüge. Demnach hätte die freie Bewegung die Entwicklung vom Ort zum Raum bewirkt.

Die Kontinuität des unendlichen Raumes bei Nikolaus[344] ist die Folge der Einheit der Wirklichkeit und erscheint als malerisch umgesetzt in der Homogenität des Bildraumes. Einem abgeschlossenen Raum kann ein Anderes oder ganz Anderes gegenübertreten. Im in sich vielfältig geordneten Einheitsraum aber ist alles mit allem verbunden und es spielen interne Differenzierungen. Damit wird auch die Grenze von profaner Lebenswelt und einem heiligen Bezirk aufgehoben[345] – eine typische Tendenz der Malerei der Frührenaissance[346]. Albrecht Koschorke bestätigt dies durch die Gegenüberstellung einer Bildtradition, welcher es um die Darstellung von Verweisen

---

[343] Gegenüber Kritikern wie ELKINS ist zu bemerken, daß PANOFSKY selbst zu wissen scheint, wie groß der Zeitraum des Wandels ist, von 1350 bis zu Pomponius Gauricus, und daß er philosophiegeschichtlich nur vage Andeutungen macht, vgl. Symbolische Form 722; 739–741.

[344] In der Interpretation von H. ROMBACH, die nur einen bestimmten Aspekt an Cusanus hervorhebt, beginnt dieser, die Welt als Relationenkomplex zu sehen – damit als Kontinuum (vgl. vor allem DDI III,1 und II,4). Von da aus wird nur auf das Einzelne zurückgekommen, nicht es an sich selbst gesehen – es „bleibt nur bestehen als Moment, d.h. als Aspekt, d.h. als eine Perspektive des Ganzen“ (Substanz 212). Das Problem einer streng funktionalistischen Deutung für unser Thema ist, daß dadurch der Raum tatsächlich zu verschwinden scheint (vgl. ebd. 215).

[345] Konkret anhand der Fresken Masaccios in der Brancacci-Kapelle in Florenz analysiert von LOBBENMEIER 75–129.

[346] Vor einem stärkeren Wiederaufleben „gotischer“ Kompositionsweisen als Re-sakralisierungen, die HAMANN feststellt, siehe Geschichte der Kunst; 53–56.

auf ein Jenseits der erfahrenen Welt gegangen war, mit der rinascimentalen Integration dieses Bezugs im Bild selbst, was er – ohne weitere Erläuterung, aber der Sache wie unserem Anliegen vollkommen entsprechend – als eine Diskursivierung bezeichnet: „Der entscheidende Wandel zur neuzeitlichen Bildauffassung besteht darin, daß die Grenzüberschreitung vom Endlichen zum Unendlichen, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Bekannten zum Unbekannten, die jedes Symbol als innere Spannung in sich austrägt, sich diskursiviert und in wachsendem Maß in den entstehenden Bildinnenraum selbst hineinverlegt wird." (Geschichte 56)

Dann ist die göttliche Weisheit im Prinzip jedem vernünftigen Wesen und überall zugänglich, wie Cusanus in den Idiota-Dialogen deutlich macht: *sapientia clamat in plateis*[347]. Wo sonst, wenn sich in der Welt keine ontologisch höheren oder privilegierten Orte mehr finden?

Die Kontinuität von gemaltem und realem Raum hängt eng mit einer gegenseitigen „Anerkennung" von Betrachter und Betrachtetem zusammen. Nach Herold beschreibt DVD genau, was die Zentralperspektive leistet: „Das Bild öffnet sich zum Betrachter hin, dieser wird optisch in das Bildgeschehen einbezogen. Das Wechselspiel der Blicke hebt die strenge Abgrenzung zwischen Betrachter und Bild auf. Beide gehören in einen gemeinsamen Raum."[348] Bedeutend ist, daß dieser Spielraum selbst eröffnet und miterkannt wird dadurch, daß jede Blicknahme sich ihrer beweglichen Eingeschränktheit im „Raum" aller Möglichkeiten bewußt ist, daß sie sich als eine Perspektive unter anderen weiß[349]. Eine Theorie wie auch eine Kunst, die diese Reflexion nicht mitmacht, ist in dieser Hinsicht weniger leistungsfähig als eine, die sich ihr Eingeschränktsein bewußt und offen hält als nur je eine Weise des Teilhabens am Ganzen.

Der zentralperspektivisch durchkonstruierte Raum enthält, während er eine mögliche Perspektive explizit macht, eingefaltet alle anderen möglichen Perspektiven, weil die Perspektivität Charakteristikum des Im-Raum-Seins ist. Es scheint, als wäre die cusanische Redeweise von Einschränkung, Ein- und Ausfaltung am besten geeignet zur metaphysischen Erhellung dessen, was in der Zentralperspektive zum Ausdruck kommt. Das Nebeneinander

---

[347] IDS I n. 4 Z. 14f., vgl. n. 4 Z. 14f., n. 3 Z. 14f., n. 5 Z. 4, n. 7 Z. 1. Auffallen sollte, daß Nikolaus über den Kontext des Zitats (Spr. 1,20) hinwegsieht, über den drohenden Inhalt der Weisheitsrede, die vor den böseb Folgen ihrer Mißachtung warnt und ankündigt: „Dann werden sie nach mir rufen, doch ich höre sie nicht; sie werden mich suchen, aber nicht finden!" (Spr. 1,28)

[348] HEROLD: NvK 591. Nach KREUZER konstituiert Sehen den Raum als Entfaltung und Explikation der Natur des Augenblicks (Gestalten 198–204). Er expliziert den Zusammenhang von Sehen – Erscheinen – Zeit – Raum (zusammengefaßt 204).

[349] Der Mensch ist ein „Bewußtseinswesen, das, selbst ‚nur' perspektivisch den Raum anschaulich erfassend, *in* solcher Anschauung sie bereits *transzendiert* hat" (STRÖKER 155).

des Raumes wird in der unräumlichen, jedoch einräumenden Gottesschau aufgehoben[350].

Nikolaus zeigt also eine ausgewogene Aufmerksamkeit einerseits für die subjektive Prägung der Wahrnehmung und des Erkennens, andererseits zugleich für die „objektiven", aber ebenso über-objektiven wie über-subjektiven Bedingungen der vielfältigen Möglichkeiten von Beziehungen überhaupt. Allem ist es zu allererst ursprünglich eingeräumt, in Bezügen zu stehen, sich in Beziehungen zu setzen und zu sehen.

Der Mensch als frei bildendes Kunstwesen

Gegen die linearperspektivische Konstruktion wurde der Vorwurf erhoben, der Mensch würde sich damit ein Bild der Welt machen (obige Frage 7), was von den genannten Autoren als illegitime Bemächtigung des neuzeitlichen Subjekts verstanden wird. Dazu ist zunächst daran zu erinnern, daß für Nikolaus die ganze Wirklichkeit Bildcharakter hat, auf verschiedenen Stufen: *facies* (das göttliche Wort, die Gleichheit mit dem absoluten Ursprung) – *speculum* (die geschaffenen Dinge) – *imago viva:* die *mens*, welche ontologisch mit beidem verbunden ist durch Teilhabe und Ähnlichkeit. Gott selbst, der all dies schafft, gleicht dabei einem Maler: *Tu domine ... quasi pictor*[351]!

Eine (mittelalterliche) Relation des Bildes zum Urbild einer (neuzeitlichen) Relativierung auf den Menschen hin entgegenzusetzen ist eine grobe Vereinfachung[352]. Cusanus bietet eine alternative Deutungsmöglichkeit: Der bildend schöpferische Mensch als selbst lebendiges Ebenbild des Schöpfers ist so ins Gesamtgefüge gestellt, daß alle diese Relationen integriert werden. Die Freude an der kreativen Freiheit und methodischen Rationalisierbarkeit der Kunst im Quattrocento von vornherein als Selbstherrlichkeit des modernen Subjekts zu denunzieren, steht im Verdacht, eine eigene „metaphysikpolitische" Agenda retrospektiv begründen zu wollen.

Umgekehrt wird in der Diskussion der politischen Ethik des Nikolaus dieser schöpferische Aspekt seines Menschenbildes zu wenig beachtet. Das mag auch daran liegen, daß er selbst die bildnerische Kraft und Freiheit in den praktischen Schriften wenig thematisiert (z.B. in DPF n. 7 und 44). Gleichwohl ist sie vorausgesetzt. Eine Anthropologie und Erkenntnistheorie,

---

[350] Dazu und zur Aufhebung sukzessiver Zeitlichkeit im göttlichen Augenblick vgl. WOHLFART 154–157.

[351] DVD 25 n. 116 Z. 9–11.

[352] So BOEHM 24–28. Dagegen auch HEROLD zur „doppelten Repräsentanz des Bildes (vgl. Bild 80f.).

die nur im Bereich der freien Künste Auswirkungen hätte, aber nicht in Fragen der praktischen Weltgestaltung, wäre inkonsistent; es kann höchstens eine größere Vorsicht angenommen werden, wo die sozialen Folgen schwerer wiegen könnten als in der Malerei, Musik oder Mathematik. Jedoch scheut sich, wie gesagt, z.B. DC II,15 nicht, das Entwerfen in diesen Gebieten mit dem Entwerfen in ethischen und religiösen Fragen in eine Reihe zu stellen[353]. Von der kunstphilosophischen Diskussion fällt so ein neues Licht auf die religionsphilosophische und ethische. Angesichts der konjekturalperspektivischen Erkenntnistheorie können teilweise die Ausführungen in DPF selbst, aber auch ein guter Teil der heutigen Literatur zum Thema als erkenntnistheoretisch simplifiziert und unaufgeklärt (offenbarungs-)positivistisch erscheinen.

Kreativität ist im Spielraum der Welt mehrfach bezogen, was Cusanus erlaubt, auch die *mimesis*-Tradition mit seiner rinascimentalen Betonung des menschlichen Schöpfertums zu verbinden. Kunst ist Nachahmung der Natur[354] und Teilhabe am Urbild. Die allgemeinen Charakteristika cusanischer Theorie der *ars* können und müssen hier nicht erschöpfend behandelt werden[355]. Ich möchte drei Aspekte hervorheben:

1. Die Teilhabe der *mens* als *complicatio*, die selbst entfaltet, an der göttlichen Entfaltungskunst ist im Verhältnis von „Ewigkeit" (als absolut gleichzeitige Einfaltung aller Zeit) zu ihrer sukzessiven Entfaltung in der Zeit zu deuten. Daraus folgt, daß eine Darstellung im Raum immer nur als Momentaufnahme zu verstehen ist. Menschliche Partizipation an göttlicher *explicatio* kann nicht wirklich fest-stellend sein – und das Abgebildete hat an dieser Beweglichkeit im Prinzip teil.
2. Die Natur, welche nachgeahmt wird, sind nicht vorhandene Dinge als physische Objekte, sondern in ihrem Ursprungsbezug, in der für sie konstitutiven Relation zum Geist, dessen zeitliche (prozessuale) Entfaltung sie sind. Der traditionelle Grundsatz *ars imitatur naturam* bedeutet für Nikolaus kein Nachbilden von Vorgefundenem, sondern ein naturgemäßes Entfalten

---

[353] DC II,17 n. 178 spricht selbstverständlich von *intellectuales artes, ratiocinandi artes* und *sensibiles artes.*

[354] FLASCH (Ars) weist nach, daß *mimesis / imitatio* in der ganzen neuplatonisch-mittelalterlichen Tradition nicht als einfaches Nachmachen verstanden wurde, sondern immer ein gewisses kreatives Moment enthielt. Anders BLUMENBERG (Nachahmung), der aus ontologischen und kosmologischen Erwägungen heraus im 15. Jahrhundert einen Bruch mit der *mimesis*-Tradition sieht.

[355] Vgl. IDS II n. 34 zum absoluten Begriff als absoluter Kunst; DDI II,1 n. 94; DC II,12; zur Proportionalitätsanalogie zwischen göttlichem und menschlichem Schaffen: DB 6 n. 7 Z. 8–14; DDI II,13 n. 175; zur menschlichen Kunst als Bild der *ars infinita* IDM 2 n. 60ff.; sekundär in erster Linie SANTINELLO: Il pensiero.

schöpferischer Kraft. „Imitare la natura significa imitare il processo naturale con cui le cose vengono all'essere."[356] Man vergleiche das Selbstbewußtsein des cusanischen Löffelschnitzers: *Unde ars mea est magis perfectioria quam imitatoria figurarum creatarum, et in hoc infinitae arti similior*[357].

Wenn im rinascimentalen Bild rationale Beziehungen der Dinge und Personen zueinander walten, werden diese befreit für ihre natürlichen Bewegungen und ihr Zusammenspielen. Insofern sind sie auch weniger auf den Betrachter bezogen. Nur die Struktur des Raumes ist auf ihn ausgerichtet. Es zeigt sich ein scheinbares Paradox: durch ihre präzise Ein-ordnung in je meine Perspektive werden sie frei, selbst als Mittelpunkte in ihren Welten zu spielen, da sie in je einzigartiger Weise das Absolute repräsentieren.

3. Das Leben des Menschen von der praktischen Daseinsbewältigung bis hin zur Wahrheitssuche hat den Charakter der *ars* – nicht in einem technischen, sondern zutiefst dialogischen Sinn. In erkennend-schöpferischer, dann auch bild-schöpferischer Ausfaltung als Partizipation göttlicher Schöpferkraft bewahrheitet sich die Vernünftigkeit der Wirklichkeit. Erkennen als ein Entwerfen ist ein Versuch vom Charakter der Kunst: durch Erfahrung und Übung mit der Zeit zu verbessern, was eine Vielfalt von Entwürfen erfordert, wie das Globusspiel lehrt (vgl. DLGl). Schließlich ist für Nikolaus selbst die *cognitio* eine Art von Kunst, *ars coniecturalis*. „Das Messen der Dinge wird zu einem Anmessen ihrer an das Maß, welches die mens des Menschen im unbegrenzten Vollzug des Messens ist. Das Wesen des Menschen wird zu dem maßgeblichen Bereich, auf den beständig zurückgegangen werden muß, damit das Maß der Dinge gefunden wird."[358] Das ist richtig, allerdings einseitig, weil Nikolaus ebenso betont, daß das Erkennen, in sich selbst zurückblickend, das absolute Maß findet, welches „alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet" hat, wie der im neuplatonischen Bereich häufig zitierte Weisheitsspruch lautet[359]. Die *mens humana* ist Erscheinung und aktive und dynamische Widerspiegelung des göttlichen Lichtes[360].

Die Voraussetzung des freien, perspektivenreichen Spiels cusanischer Erkenntnis-, Gestaltungs- und Lebenskunst ist allerdings, den festen Halt präziser Wesenserkenntnis aufzugeben, aufgrund einer „epistemologischen Demut" – und aufgrund existentiellen Mutes. Auf dem Meer hat Nikolaus seine entscheidenden Einsichten gewonnen (vgl. sein Nachwort zu DDI, wie oben in Kap. 4.2. analysiert). Nur, wer den festen Boden und den sicheren

---

[356] SANTINELLO: Cusano e Alberti 174.

[357] IDM 2 n. 62 Z. 13f.

[358] VOLKMANN-SCHLUCK 147, vgl. BERLINGER (Homo Creator).

[359] Sap. 11,21; zitiert z.B. in DDI II,13.

[360] *Comp.* 10 n. 33 Z. 8–12.

Halt losläßt, kann die Erfahrung machen, im Fahren getragen und gehalten zu werden. Gegen die retrospektiv-reduktionistische Deutung kann die cusanische Epistemologie nicht als Vorläuferin des cartesischen Sicherheitsstrebens und der methodischen Fest-Stellung angesehen werden.

Angesichts der kreativen Freiheit des menschlichen Künstlers, der Wahlfreiheit des Malers in Bezug auf Standpunkt, Blickwinkel, Raumtiefe durch Setzen von Augenpunkt, Fluchtpunkt usw., bleibt auf den ersten Blick[361] weniger Freiheit für den Betrachter (vgl. oben These 8). Jedoch findet sich dieser dazu aufgefordert, seinerseits seine schöpferische Potenz zu ergreifen – als von Gott in die konkreative Freiheit eingesetzter Mittelpunkt je seiner Welt. Zwar wird ihm eine bestimmte Blickrichtung von einem ziemlich klar definierten Standpunkt aus nahegelegt, jedoch ist der Raum in einer Weise eröffnet, daß der Betrachter dazu eingeladen wird, sich darin zu bewegen und die Verschiebungen des Gesehenen zu erfahren[362]. Ein zentralperspektivisches Bild hat zwei Pole: Betrachter und Fluchtpunkt – der Raum ist zwischen beiden aufgespannt. Als ein Bezugssystem muß er einen Bezugspunkt annehmen, der freilich dann variabel ist. Diese Beweglichkeit scheint Nikolaus sehr wichtig gewesen zu sein, denn am meisten beeindruckte ihn das allsehende Bild vom größten Maler: *Facies illa Rogeri maximi pictoris*, dessen Blick dem Betrachter überall hin folgt[363]

Die momentane Festlegung auf eine einzige (zentral konstruierte) Perspektive ist aus Sicht der cusanischen Kunsttheorie (als Ontologie der *ars* im weitesten Sinn) kein Problem, da diese einen Spielraum von Möglichkeiten annimmt, aus der Unendlichkeit des *posse absolutum* heraus, für Natur und Kunst, also göttliches und menschliches Schaffen zugleich. Die Welt des Quattrocento ist nicht mehr so geordnet, daß der Platz des Einzelnen darin (kosmisch, religiös oder gesellschaftlich) so überzeugend vorgegeben wäre,

---

[361] Zu bedenken ist, inwieweit das am Medium und seinen materiell bedingten Grenzen liegt, die erst überwunden wurden von interaktiven Grafikprogrammen, welche durch konsequente Nutzung der mathematischen Perspektivkonstruktion erlauben, sich in virtuellen Räumen zu bewegen. Auch deshalb halte ich das Argument, die Zentralperspektive fixiere den Betrachter, nicht für sehr überzeugend.

[362] Dazu gehört die Variabilität des Horizontes, welcher zwar momentan den Gesichtskreis abgrenzt, zugleich aber vom Sichtbaren auf das nicht mehr Sichtbare verweist. Nach GRAUMANN vereinigt er zum Ganzen des prinzipiell wahrnehmbaren Raums und hat so „Aufforderungscharakter für die *dynamis* unseres Sehen-Könnens." (Grundlagen 30)

[363] DVD, *praefatio*. BOEHM sieht durchaus auch die in der neuen Räumlichkeit implizierte Beweglichkeit und Freiheit des Betrachters: „Der Sinn der perspektivischen Raumerschließung liegt in der Möglichkeit, sozusagen in den Bildraum hineingehen zu können." (Perspektivität 58). Wie wenig Boehm gewillt ist, dieses Phänomen einmal stehen zu lassen, zeigt seine Unterordnung in eine vermeintliche geschichtliche Notwendigkeit: Da sei „der Charakter der Subjektivierung noch unausgetragen und unerkannt" (58).

daß es diesen im wesentlichen einzunehmen gilt. Aber sie ist auch nicht ein beliebiges Spielfeld ungebundener Freiheit, sondern ein Spielfeld, in dessen Endlichkeit das Unendliche da ist und nichts so sehr anspricht wie das kreativ freie Menschenwesen, das sich aufgerufen erfährt zur Zusammenarbeit und Konkreativität.

Darum ist die Festlegung auf einen Standpunkt und eine Blickrichtung immer nur vorläufig, je gültige Verwirklichung einer Möglichkeit unter vielen – die schöpferische Freiheit zu Neuem immer vorausgesetzt. Die selbstkritische Selbstrelativierung der Vernunft, die sich in der *docta ignorantia* der grundsätzlichen Disproportionalität ihrer Bildungen bewußt bleibt, kann sogar als erfahrene Aufforderung verstanden werden, die diskursive Suche nach Fortschritten nie aufzugeben. „Der endlich-begrenzte Blick vermag die horizonthaft-unendliche Wahrheit jeweils nur verkürzt, in gegenständlicher Weise als ‚obiectum' zu fassen, aber aus diesem Wissen um die Unzulänglichkeit und den konjekturalen Charakter solcher Erkenntnis gewinnt der Erkennende die Aufforderung und die Ermunterung zu weiterer, prinzipiell unbegrenzter ‚Jagd nach der Weisheit'."[364] Auch in Philosophie und Religion kann somit nach Cusanus das vom Menschen Erreichte nie ein endgültiges Maß sein, sondern muß sich selbst immer wieder für Fortschritte offen halten.

Es ist leicht, durch Mißachtung des zeitlichen Charakters perspektivischen Entwerfens entweder die Beweglichkeit und damit Vielfalt der Hinsichten und Blicknahmen zu übersehen, woraus der Eindruck objektivierenden Fest-Stellens entsteht oder aber deren Verschiedenheit sich wie ein unverbundenes räumliches Nebeneinander vorzustellen, woraus ein maß-loser Subjektivismus folgt. Dagegen ist mit Nikolaus festzuhalten: Die Pluralität von Ansichten und Blickrichtungen ist legitim. Es gibt dabei durchaus bessere und schlechtere Versuche; im Relativen und Relativierten herrscht noch kein Relativismus. Denn das, worauf eine Perspektive bezogen ist, gibt das Maß, das die *mens* hinreichend genau ermessen kann[365].

Von daher klärt sich auch das in obiger Frage 3 aufgeworfene Problem der Linearperspektive als Abstraktion vom natürlichen Sehen, während dieses ein schärferes Licht auf die Frage nach der Normativität und ihrer Herkunft im perspektivisch relativierten Erkenntnisfeld wirft. Eine Kritik an der Zen-

---

[364] HEROLD: Erfindung 11.

[365] Nach SANTINELLO kommen Cusanus und ALBERTI darin überein, das Prinzip des Protagoras, wonach der Mensch das Maß aller Dinge sei, nicht in einem relativistischen oder subjektivistischen Sinne zu deuten – im kritischen Bewußtsein der grundsätzlichen Perspektivität jeglicher menschlichen Erkenntnis: „la consapevolezza critica che il punto di vista, la prospettiva umana, è ineliminabile in ogni conoscenza dell'uomo" (Cusano e Alberti 169f.).

tralperspektive war ja schon bei Panofsky, daß sie von der Fiktion eines monokularen Blicks ohne Krümmung und ohne die natürlichen Randverzerrungen ausgeht bezw. dieses Problem einfach durch die Wahl eines recht engen Blickwinkels umgeht. (Erst anamorphotische Bilder gaben dies auf und spielten mit den daraus sich ergebenden Möglichkeiten, die Begrenztheit des rationalisierbaren Sehbereichs durch solche Überschreitungen aufzeigend.) Koschorke hingegen weist auf die geistige Grundlage dieser Idealisierung des Sehens hin: Der gegenüber dem natürlichen Sehen konstruierte Charakter der Zentralperspektive verdanke sich einem in der Renaissance aufgeblühten platonisierenden Harmoniedenken und stelle das „Ideal einer visuellen Homogenität der Welt" vor (Geschichte 62), dem sich das „subjektive Sehen" erst anpassen solle. Der normative Charakter der Zentralperspektive unterstellt also das leibliche Sehen dem rational rekonstruierten Sehen in einer analogen Weise, wie dieses seinerseits relativiert wird durch die Vernunft. Nur im stufenweisen Übersteigen jeder begrenzten Erkenntnisebene zeigt sich angesichts höherer Maßstäblichkeit die Relativität des „unteren" Wahrheitsmodus. Diese Präsupposition jeder Relativierung darf nicht abgeblendet werden. Der Mensch, dessen Erkennen und Leben *ars* ist, der darin frei schafft, versteht sich nach Nikolaus richtig als in einem ursprünglichen Sinn verantwortlicher Mitspieler in einem universalen Geschehen, das zum Schluß dieses Kapitels noch einmal vom Begriff der Schönheit aus beleuchtet wird, der alles andere als ein nur ästhetischer Begriff ist.

Das bewegende Spiel der Schönheit

Die Perspektivität steht bei Nikolaus, wie gezeigt, in engem Begründungszusammenhang mit der menschlichen Kreativität und der Beweglichkeit des hinsichtlich eingeschränkten endlichen Geistes. Weil aber diese als Erfahrung wahr- und ernst genommene *vis creativa* als Partizipation an göttlicher *fecunditas* gedeutet wird, partizipiert sie auch an der göttlichen Würde. Von daher wird der perspektivisch konjekturalen Arbeit der maßgebenden *mens* auch eine spezifische Würde zuteil. Sie ist theologisch begründet – und wo diese Metaebene wegfällt oder methodisch ausgeschlossen wird (und damit abgedrängt in den Bereich des Irrationalen), macht sich eine falsche, abstrahierte und der Würde des Geistes unangemessene Art beschränkter Rationalität breit. Diese ist durchaus fruchtbar im Sinne der Beherrschung der Welt, aber nicht mehr integriert. Der „theologische" Charakter jener Klammer ist nun allerdings im Sinne einer philosophischen Gotteslehre, einer (erkenntnis-)metaphysischen Interpretation zu verstehen, nicht im Sinne einer offenbarungsgebundenen Theologie. Sie bezieht sich auf die Manifestation des

Göttlichen in der menschlichen Wirklichkeit (von Sinneserfahrung und geistig kreativer Deutung)[366]. Deren Zusammenhang mit der spezifisch christlichen Offenbarung, d.h. inklusive der jüdischen Wurzeln, ist dann erst eine weitere Frage. Cusanus war nicht der Meinung, dafür die biblische Tradition zu benötigen, vielmehr erkannte er diese Lehre schon in der platonischen Tradition. In der Metaphysik des Schönen zeigen sich diese Zusammenhänge.

Er sieht im Kosmos eine Manifestation Gottes, welche dessen Güte und Herrlichkeit dem Menschen offenbaren soll[367]. Die Wohlgeordnetheit der Welt ist von der menschlichen Vernunft zu erkennen, beglückend anzuerkennen – und handelnd nachzuahmen. Diese theologische Grundlage, welche seines Erachtens freilich der philosophischen Vernunft zugänglich ist, weil die Anerkennung der guten Schöpfung keine Schriftoffenbarung benötigt, muß bewußt gehalten werden, um nicht das zu verfehlen, was den Spielraum offen hält – woraus dann einseitige Thesen resultieren. Wenngleich Nikolaus vom Schönen in traditionellen Begriffen spricht, wird sich daraus doch eine Deutungshilfe für die Kunst der Perspektive und Perspektivität überhaupt ergeben.

Er definiert das Schöne im Rückgriff auf Cicero metaphysisch als Glanz der Form über die begrenzten und proportionierten Teile der Materie[368]. Daraus folgert Santinello, der Glanz, die Metapher des Lichts, bedeute nichts anderes als die Eignung der Form, sich zu manifestieren; und die Harmonie oder Proportion der Teile des Organismus sei der Raum, den sich die Form selbst bereitet hat, um erscheinen zu können[369].

Das muß auch von künstlerischen Artefakten gelten: Eine harmonische Proportion der Teile bildet den Raum, in welchem Schönes erscheinen kann. Ein Bild ist nicht eine Form so wie ein Mensch oder ein geschnitzter Löffel – es beinhaltet die Darstellung verschiedener Formen, jedoch liegt es nahe, nicht nur deren Binnenproportionen (vor allem beim Malen einer menschlichen Gestalt), sondern auch deren Außenproportionen im Verhältnis zu anderem Dargestelltem als Erscheinung des Schönen zu sehen. Vor allem, weil beides eng zusammengehört – und zwar wiederum vermittels der Bewegung. Das Spiel der Sehnen und Muskeln, auf deren anatomische Rich-

---

[366] Vgl. MARTIN THURNERS Unterscheidung verschiedener Ebenen im cusanischen Offenbarungsbegriff, wobei vor der biblischen Offenbarung und der eschatologischen Vollendung die Dimensionen der natürlichen Weltwirklichkeit und das Erkenntnislicht stehen (Gott als das offenbare Geheimnis).

[367] Vgl. die cusanische Erläuterung *de magistro* in DFD 2.

[368] Predigt CCXLIII (240) vom 8.9.1456 *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*: h XIX/3 n. 6 Z. 5–7.

[369] SANTINELLO: Cusano e Alberti 153.

tigkeit die Renaissance großen Wert legte, ist nur als Ausgreifen oder Ausschreiten, als Streckung, Beugung oder Drehung – also als Bewegung im Raum darstellbar. Das kann als Teil der *pulchritudo accidentalis* gelten, von der Cusanus predigt, daß sie im Äußeren der Figuren besteht und den sinnlichen Zugang zur substantiellen Schönheit bildet, *ad quam per sensum pervenimus, quae est in operimento et exterioribus figuris*[370].

Eine naheliegende Weise, um Verhältnisse im Raum harmonisch und überzeugend darzustellen, ist nun, sie auf unser perspektivisches Sehen hin zu gestalten. Die Schönheit eines Gemäldes, dessen Ausschnitt und Blickwinkel so gewählt sind, daß seine Teile sich zu einem harmonisch proportionierten Ganzen zusammenfügen, kann dann zur Manifestation der metaphysischen Schönheit der Welt, wie sie sich uns zeigt, werden.

Aber noch mehr: Auch die oben angesprochene prinzipielle (obzwar nicht zugleich realisierbare) Vielfalt möglicher Perspektiven in einem zentralperspektivischen Bild ist im metaphysischen Begriff des *pulchrum* bei Nikolaus da. Denn die Schönheit zu versammeln bedeutet, die Eigenperspektive jeder einzelnen Sache und so die Komplementarität der Blickwinkel aufzulesen. Das Schöne ist nur in den Perspektiven, wenn sie nicht als Teile eines Ganzen gedeutet werden, sondern als das perspektivierte Ganze selbst[371]. Wenn das Zusammenspielen verschiedener Perspektiven gelingt, zeigt sich die anmutige Schönheit des ganzen Spiels.

Das Ganze kann mit Cusanus nie als eine Totalität mißverstanden werden, welche das Besondere und Einzelne in einem einheitlichen Funktionszusammenhang vergleichgültigt, sondern das Singuläre repräsentiert als *contractum* vollgültig den Kosmos und seine Harmonie. An jenem leuchtet das All und alles auf. Verhältnismäßigkeit ist mehr als Gesetzmäßigkeit, denn ihr eignet wesensmäßig der Charakter des Schönen: Der macht Staunen und erfüllt die menschliche Sehnsucht.

Wird die (für Nikolaus zentrale) Frage nach der Einheit vielleicht vornehmlich von der Erfahrung des Schönen aufgedrängt? Ergäbe sich daraus eine Erklärung für die Behauptung von DPF, die Vielfalt der Kulte würde die Verehrung des Einen vermehren? Die Voraussetzung dessen wäre ja, daß sie in Harmonie zueinander stehen. Die mindestens gewaltfreie, im Idealfall sich dialogisch harmonisierende Koexistenz verschiedener religiö-

---

[370] s. CCXLIII n. 22 Z. 4–6.

[371] „Cogliere la bellezza significa saper cogliere la prospettiva che è propria di ogni singola cosa, e pur tuttavia cogliere la complementarità delle prospettive. Il bello sta nelle prospettive, solo se esse siano considerate non come parti o frazioni di un tutto, ma come il tutto stesso prospettato." (SANTINELLO: Prospettiva 268) „Das Schöne … verweist nicht auf eine andere Natur, sondern auf diese als sinnlich erfahrbare Einheit von Transzendenz und Immanenz." (KREUZER: Gestalten 202)

ser Traditionen wäre dann eine Forderung, die sich aus der Erfahrung der Schönheit ergibt.

Ordnung und Konkordanz sind die Weise, wie Vieles an der Einheit der nicht teilbaren Einheit teilhat – so ist die Harmonie als kosmisches Prinzip die Repräsentation des Einen, vermittels der Ähnlichkeit[372].

> *Cum autem unitas, quae coincidit cum idem absoluto, sit immultiplicabilis, quia idem quae et unitas, ideo non-unum cum absolutam immultiplicabilem identitatem attingere nequeat, non potest nisi in pluralitate repereri. Dum igitur ipsum idem absolutum, quod est et ens et unum et infinitum, ad se vocat non-idem, surgit assimilatio in multis ipsum idem varie participantibus. Pluralitas igitur, alteritas, varietas et diversitas et cetera talia surgunt ex eo, quia idem identificat. Hinc et ordo, qui est participatio ipsius idem in varietate, hinc harmonia, quae idem varie repraesentat. Consonant et conclamant omnia, quamquam varia, idem ipsum, et hic consonans clamor est assimilatio.*
> *Sic igitur est cosmos seu pulchritudo, quae et mundus dicitur, exortus in clariori repraesentatione inattingibilis idem.*

Man beachte, daß Cusanus dabei auf Metaphern aus dem Bereich des Hörens zurückgreift: Das absolute, mit sich selbst identische Eine „ruft" das Andere zu sich und dadurch in der Vielfalt erst hervor. So entsteht eine „harmonische" Ordnung aus dem „Zusammenklingen" von allem, und das äußert sich im (man muß ergänzen: antwortenden) „Ruf".

Proportion ist die Art, wie Einheit in der Vielfalt aufleuchtet, indem sie jedes in seinem Verhältnis hält – und das gibt sich als willkommen zu erfahren: Das Schöne ist das sinnliche Scheinen des ursprünglichen Bezugs zur Einheit: *Et ideo bene ordinata et proportionata, hoc est ubi in pluralitate relucet unitas proportionis seu harmoniae, sunt grata.*[373]

Die ontologische Dimension des Schönen garantiert, daß der absolute Ursprung, das Unendliche, die Einheit selbst, in der Kunst immer präsent ist – aber nicht nur in der bildenden Kunst, sondern in allem menschlichen Gestalten. Interpretationen, die Kunstwerke ohne diese Dimension betrachten, verfehlen leicht die Lichtung der Perspektiven, wo der Zuspruch des Absoluten vernehmbar wird. Allgemeiner gilt: Schönheit ist die Weise, wie in der vom menschlichen Geist konjektural abgemessenen, kunstvoll gestalteten und rational rekonstruierten Welt das unsichtbare göttliche Licht widerleuchtet, wofür der Geist auf eine höhere als rationale Art durchaus empfänglich ist. Der ganze Mensch mit seinem Streben wird existentiell erfüllt – Nikolaus spricht oft vom Geschmack, Verkosten, Befriedigung, von

---

[372] DG n. 150 Z. 1 – n. 151 Z. 2.

[373] s. CCXLIII n. 3 Z. 19–22.

Appetit, der trotz Sättigung nicht vergeht, sondern im Gegenteil im unvergänglichen Genuß des Ewigen sich weiter steigert.

Die *ars* des Cusanus ist offen für die Entfaltung der Technik, behält aber in ihrer Mitte den Glanz der Schönheit. Das Findige menschlicher Weltzuwendung findet Raum, erfüllt ihn aber nicht, denn die Fülle des Kunstvollen ist und bleibt gegenwärtig. Der Gedanke der Unendlichkeit und der Einheit bricht die Selbstzufriedenheit in einer vom rationalen Subjekt selbstgebauten Welt auf. Er bricht den Verstand auf, zur Anerkenntnis der höheren, intellektualen Enheit, derer er selbst bedarf. Kann jene Dynamik zur absoluten Einheit einfach vorausgesetzt werden? Könnte sie auch dauerhaft erstickt werden im beschleunigten umtriebigen Besorgen der Weltbeherrschung? Nikolaus jedenfalls setzt dagegen die *docta ignorantia* als höhere Wahrheit, die sich sogleich als Grundlage jeglicher Erkenntnis erweist: ein Leben im unverkürzt aufgespannten Weltspielraum. Der Mensch, wie er ihn versteht, braucht vor dem Unendlichen nicht Angst zu haben, sich nicht immer raffiniertere Sicherungsmethoden einfallen zu lassen, die jedoch in der trotzigen Selbstbehauptung des Endlichen dieses beziehungs-, halt- und glanzlos machen. Wer sich auf das Unendliche und die von ihm ausgehende Relativierung (im umfassenden Sinn) einläßt, gewinnt das Endliche neu in seinem je einzigartigen Wert. Somit hat der Mensch nach Cusanus den Auftrag, seinen Weltspielraum aus jeder faktischen Perspektive auf den Fluchtpunkt im Unendlichen hin zu ordnen, von welchem her jenem seine wahre und insgesamt befriedigende Einheit zukommt. Das gilt für alle Lebensbereiche.

5.
Zur Vernünftigkeit religiöser Erkenntnis

5.1. Herausgeforderte Vernunft

Aus dem 4. Abschnitt wurde deutlich, daß DDI die Disproportion zwischen menschlichem Erkennen und Wahrheit zunächst in Bezug auf das Größte schlechthin behauptet, die Nichtanwendbarkeit komparativen Wissensgewinns auf das, was sich allem Vergleichen entzieht (während dieses doch das Messen ermöglicht). DC legt einen stärkeren Akzent auf dieselbe Einschränkung beim „Weltwissen“ und der Erkenntnis endlicher Dinge, was zur Behauptung universaler Konjekturalität des Erkennens führt. Begründen läßt sich das in einer Theorie der Perspektivität allen menschlichen Wissens, die in ihren Anfängen (ohne diesen Namen) ab DDI angelegt ist. Eine ausführlichere Entfaltung erreicht sie erst in DVD und im Zusammenhang mit der Theorie der *ars*. Diese wiederum ist auf einer theologischen Diskursebene mit der cusanischen Anthropologie verbunden, wonach der Geist gerade in seiner Kreativität, im Entwerfen von je bestimmten Mutmaßungen, ein Bild der göttlichen Schöpferkraft ist. Damit das mehr als eine fromme Behauptung ist, muß Cusanus die Art von Relation, welche im Begriff des Bildes und auch des Spiegels gemeint ist, ontologisch klären. Die funktionstheoretischen Ansätze seiner Ontologie werden dann wiederum als konsequente, umfassende und fundamentale Theorie der Perspektivität verständlich, womit die metaphysische Grundlage der Konjekturtheorie gegeben wird.

Religionen sprechen freilich meist nicht auf dieser philosophischen Reflexionsebene, sondern bezeugen eine interpretierte Gotteserfahrung. Um sie aus ihrem Selbstverständnis heraus für eine Erkenntnis dessen, was in ihrem Vollzug geschieht, sich dabei zeigt und verbirgt, zu öffnen, setzt Nikolaus auch bei der kritischen Befragung des Sprechens über das Göttliche an. In diesem Abschnitt werden die wechselseitigen Herausforderungen von religiösem Bewußtsein und Reflexion von drei Ansatzpunkten aus untersucht. Zuerst wird die rationale Gottesrede problematisiert anhand der Transzendenzbewegung des Dialogs über den verborgenen Gott (DDA), woraus Reichweite und Grenzen der *ratio* und ihres Instrumentariums der Logik deutlich werden. Angesichts des göttlichen Mysteriums wird sodann die cusanische Erkenntnistheorie mit ihrer Unterscheidung sinnlicher, verstandesmäßiger und vernünftiger Stufen profiliert und in ihrer Bedeutung hervorgehoben.

Drittens zeigt eine Analyse seiner Schrift vom Sehen Gottes (DVD), wo und warum Intersubjektivität und Dialog eine entscheidende Funktion haben (Kap. 5.2. in Weiterführung von 4.1.). Nikolaus begründet das durch seine ganze Philosophie neu und tiefer als aller humanistische Rückbezug auf rhetorische und sprachtheoretische Überlegungen. Mit diesen Voraussetzungen läßt sich seine Interpretation und Hermeneutik konkreter Religionen und

gelebter Religiosität des Menschen mit seinen vielfältigen Bedingungen verstehen (5.3.). Schließlich fällt auf die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen neues Licht.

Suche nach dem verborgenen Gott jenseits der Logik

Was Nikolaus über die mögliche Vernünftigkeit religiöser Rede sagen will, ist nicht als ein Resultat ohne dessen Werden zu verstehen, sondern erfordert ein Mitgehen mit seiner Denkbewegung, weil deren Wahrheit nicht begrifflich festgehalten und fest-gestellt werden kann, ohne sofort falsch zu werden[1]. „Man muß die rhetorischen und sprachpragmatischen Wendungen des meditativen Diskurses Zug um Zug mitvollziehen, wenn man mit seiner Hilfe zu wahrheitsrelevanten Einsichten gelangen möchte."[2] Deshalb empfiehlt es sich, einen Text zu untersuchen, der diese Transzendenzbewegung exemplarisch vorführt und alle wichtigen Themen in diesem Zusammenhang aufgreift. Dazu eignet sich der kleine Dialog *De Deo abscondito*[3], der damit eröffnet wird, daß ein Heide einen Christen nach dem fragt, was er anbetet – nach seinem Gott.

> „Der Heide fragt: Ich sehe, wie du voll Ehrfurcht niedergebeugt, aus tiefstem Herzen Tränen der Liebe vergießt, ohne zu heucheln. Bitte sage mir, wer du bist! – Christ: Ich bin ein Christ. – H.: Wen betest du an? – C: Gott. – H.: Wer ist der Gott, den du anbetest? – C.: Das weiß ich nicht. – H.: Wie kannst du mit solchem Ernst etwas anbeten, das du nicht kennst? – C.: Eben weil ich ihn nicht kenne, bete ich an."[4]

Nach dieser paradoxen Eröffnung, dieser grundsätzlichen Infragestellung wird die naive Annahme des Heiden, daß die sprachlichen Bezeichnungen

---

[1] *incommunicabilis est veritas quae deus est alteri.* (DDA n. 7 Z. 8f.). Die Merkmale des cusanischen Gottesbegriffs repräsentieren „ein Wissen, das sich selbst ganz wesentlich als Weg oder Verhalten definiert." (KRIEGER: Zur historischen Bedeutung 269) Das wird von den beiden Dialogen des Laien über die Weisheit deutlich bestätigt.

[2] HOFF: Philosophie 107. An genau diesem Punkt knüpft Derrida an die Tradition negativer Theologie an (vgl. oben Kap. 4.2.).

[3] Nach HOFFMANN ein Text, „der uns nicht nur vom Inhalt her, sondern vielleicht mehr noch durch seine methodische Gestaltung tief in das Denken des NvK einführt." (Nominalistische Vorläufer 126) Neuerdings greift auch CLYDE LEE MILLER auf diese Schrift zwecks Problemexposition zurück (Reading Cusanus; 1–11). Kommentar und Kontextualisierung in den Werken von 1444 und 1445 bei HAUBST (Streifzüge) 78–95.

[4] *Gentilis: Video te devotissime prostratum et fundere amoris lacrimas, non quidem falsas sed cordiales. Quaero, quis es? – Christianus: Christianus sum. – G: Quid adoras? – C: Deum. – G: Quis est deum quem adoras? – C: Ignoro. – G: Quomodo tanto serio adoras, quod ignoras? – C: Quia ignoro, adoro.* (DDA: h IV n. 1 Z. 4–12)

Wahrheit enthalten, zerstört. Aus der Tatsache, daß man z.B. einen Menschen von einem Stein unterscheidet, läßt sich nicht schließen, daß man wahres Wissen von beidem habe. Vielmehr würden ihnen nur aufgrund äußerer Merkmale verschiedene Namen beigelegt. Die Bewegung des mit Unterscheidungen arbeitenden Verstandes benötigt dieses Verfahren: *Motus enim in ratione discretiva nomina imponit.*[5]

Gegenüber einer solchen „subjektiven" Namengebung stellt Cusanus fest, daß Wahrheit nur durch sich selbst erfaßt werden könne, denn außerhalb der Wahrheit gebe es keine Wahrheit (*nam extra veritatem non est veritas ...* DDA n. 3 Z. 11). Wahrheit leuchtet auf und leuchtet ein (Nikolaus verwendet häufig Verben wie *relucet, resplendet* u.ä.); sie zeigt sich und erweist sich. In jedem Erkennen ist der Bezug des Verhältnisses von Erkennendem und Erkanntem zum namenlosen Woher der aufscheinenden Evidenz aktiv und bewußt offen zu halten. Das kann der *intellectus*, als Übersetzung des *nous*, das Vermögen zu vernehmen oder, wie Cusanus gerne sagt, des Berührens. Diese Öffnung erfordert eine selbstkritische Erkenntnistheorie mit Raum für eine *docta ignorantia* und ermöglicht Erkenntnisfortschritte.

Im folgenden Absatz erklärt der Christ, daß die Wahrheit mit der Einheit zusammenfalle[6] und begründet sein Wissen des Nichtwissens mit der Erfahrung, daß jede Wahrheitserkenntnis steigerbar ist. Daraus schließt er (unter Auslassung des ansonsten betonten Zwischenschrittes, daß dieser Erkenntnisprozeß an kein Ende kommt[7]), daß die Wahrheit immer nur in Andersheit (und nicht in ihrer Koinzidenz mit der Einheit) wißbar sei[8].

Der Heide versteht rasch, daß der tragende Bezug zur Wahrheit selbst, die mit dem vom Christen unbekannterweise verehrten, verborgenen Gott identifiziert wird[9], auf einer anderen als der rationalen Ebene zu suchen ist: Das „Sehnen, in der Wahrheit zu sein" (*desiderium essendi in veritate*) führt zur

---

[5] DDA n. 4 Z. 9; ganz ähnliche Formulierungen aus DC werden unten angeführt, zur Impositionstheorie allgemein siehe oben Kap. 4.2. im Zusammenhang von Sprache und Religion.

[6] *coincidit veritas cum unitate* (DDA n. 5 Z. 2).

[7] *Et est speculatio motus mentis de quia est versus quid. Sed quoniam quid distat a quia per infinitum, tunc motus ille numquam cessabit* (CTh: h X/2a n. 2 Z. 64–66). Vgl. DC I *prol.*: *Non enim exhauribilis est adauctio apprehensionis veri* (h III n. 2 Z. 5f.).

[8] *Et quamvis putat se vere scire, tamen verius sciri ipsum, quod se scire putat, de facili experitur. ... Sed cum omne id quod scitur et non ea scientia, qua sciri potest, non sciatur in veritate sed aliter et alio modo ...* (DDA n. 5 Z. 6–12)

[9] Vgl. kurz darauf: *ipsum deum, qui est ipsa veritas ineffabilis* (n. 6 Z. 8f.) und *incommunicabilis* (ebd. n. 7 Z. 8). Daß das Maximum von DDI mit dem Gott religiöser Rede identifiziert werden darf, ist für Nikolaus unzweifelhaft; es ist nichts anderes als die philosophische Reformulierung des als Gott Geglaubten – und zwar universal, von allen Nationen: *Hoc maximum, quod est Deus omnium nationum fide indubie creditur ...* (DDI I,2 n. 5 Z. 14f.).

Anbetung des Unbekannten. Der Mensch ist also existentiell auf Wahrheit bezogen, erfährt sich als von ihr angezogen[10], sie ist sein Lebensraum, in dem er sein geistiges Dasein führen soll. Der Zusammenhang mit dem Wahrheitswert und der Begründbarkeit theologischer Rede ist in jener Erfahrung von Disproportionalität und von möglichen Erkenntnisfortschritten mitgegeben, dessen theologische Formulierung lautet, daß Gott alle Konzepte überragt – und dieses erkenntniskritische Differenzbewußtsein hat für Cusanus den Charakter eines Wissens: *Scio omne id, quod scio non esse Deum et quod omne id, quod concipio non esse simile ei, sed quia ipse exsuperat*[11].

Menschliche Sprache findet sich in einem Raum zwischen ihren finiten Termini und dem nicht einholbaren Grenzwert des unendlichen Terminus, des Endes alles Endlichen, weshalb Gottes Name unaussprechlich ist: *terminus omnis modi significandi.* Der Mensch ist aber so existentiell auf diesen Ursprung bezogen, daß von daher seine *ignorantia* reflexiv wissend sein kann und diese Bezogenheit kann sich in einer nichtwißbaren „Sicht" konkretisieren: *hoc scio solum, quia scio me nescire, quid video et numquam scire posse* (DVD 13 n. 51 Z. 4f.). Damit führt der Christ, nach seinem Glaubensvollzug befragt, den Heiden sofort zur reflexiven Erfahrung an der Grenze des Wißbaren[12].

Der mit deutlich sokratischem Habitus auftretende Christ, der etwas verehrt, das weder etwas ist noch nichts, wird mit einer Schlußfolgerung des Heiden konfrontiert, die wohl als auf dem logischen Widerspruchsverbot basierende Offenbarung der Absurdität solchen Glaubensverständnisses gemeint ist, tatsächlich aber eine tiefere Wahrheit enthüllt, zu welcher der Christ ihn genau hinführen wollte: Das könne doch kein Verstand erfassen (*nulla ratio capit*)[13]. Damit ist die Unterscheidung der rationalen von der intellektualen Ebene thematisiert. Unbeschadet dessen, daß der Begriffsgebrauch nicht ganz konsequent ist – so bemerkt Kremer eine „Promiskuität im Gebrauch

---

[10] Gleich zu Beginn (n. 2 Z. 1 und 2): *affici*: „angegangen, erregt, erfüllt", bei g I 301 „ergriffen".

[11] h IV n. 8 Z. 3f. Auf die Präfiguration der *docta ignorantia* bei AUGUSTINUS, die sich hier dem Vergleich aufdrängt, weist Cusanus selbst hin in ADI n. 18: h II p.12 Z. 25f. Augustinus fragt: *Diximusne aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo? Imo vero nihil me aliud quam dicere voluisse sentio: si autem dixi, non hoc est quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est*. Doch die Unaussprechilchkeit wird ja ausgesagt – ein Kampf der Worte, der ins Schweigen führt: *Quae pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est* (*De doctrina christiana* I.6).

[12] Vgl. DB 1 n. 1 Z. 8: *in ultimo scibilium.*

[13] Vgl. seinen (noch aggressiver vorgetragenen) Vorwurf: „Mir scheint, daß du gar keinen Verstand hast": *penitus ratione careas* (n. 2 Z. 9).

von *ratio* und *intellectus*“[14] –, ist die Unterscheidung im Ganzen unmißverständlich. Immer wieder stellt Cusanus den diskursiven Erkenntnismodus des Verstandes der Vernunfteinsicht gegenüber[15]. Es bedarf durchaus der Bewegung des diskursiven Verstandes, die allerdings bis zum Ende gehen muß, wo die Diskursivität solchermaßen im Kreise geht, daß ihr Überstieg auf eine höhere Ebene des Denkens oder des Einsehens (*intellectus*), die Nikolaus gerne mit „Schau“, „Intuition“ u.ä. beschreibt[16], unausweichlich wird und zur Einsicht in das grundsätzliche Ungenügen des Verstandes angesichts Gottes gelangt. In diesem Dialog rekapituliert Cusanus damit in knappster Form die Ergebnisse seines Ringens aus DDI und DC um die Möglichkeit, das koinzidentale Absolute zu denken, die oben in 4.1. und 4.2. diskutiert wurden. Die Voraussetzung ist, daß Gott als unendlicher zu denken ist, wofür er sich auf das menschliche Streben beruft. Das Erstaunen des Heiden gibt ihm den Anknüpfungspunkt dafür.

Jedoch ist auch dessen bleibende Unaussprechlichkeit (*ineffabilis remanet*) noch nicht die volle Wahrheit, denn zugleich – ich sage: in anderer Hinsicht – ist er „über alles aussagbar, weil und insoweit er der Ursprung alles Aussagbaren ist“ (und der Benennbarkeit überhaupt): *supra omnia effabilis, cum sit omnium nominabilium causa*[17]. Die Folge der erkenntnistheoretischen und geistmetaphysischen Wendung des metaphysischen Kausalitätsprinzips, von Cusanus verbunden mit einem radikalisierten Denken des Unendlichen, ist, daß weder Disjunktionen noch Konjunktionen auf Gott anwendbar sind, „daß er weder genannt noch nicht genannt, noch genannt und nicht genannt werden kann“[18] – „wegen des Überragens seiner Unendlichkeit“[19].

Damit ist deutlich geworden, daß Nikolaus die klassische Logik und philosophische Untersuchung für unzureichend hält, um seiner geistigen Erfah-

---

[14] KREMER: Größe und Grenzen der menschlichen Vernunft (*intellectus*) nach Cusanus; in: Praegustatio; 179.

[15] Etwa ADI h II p. 28 Z. 15ff.: *ratio discurrens – intellectus videns*, vgl. schon DDI I,4 n. 12 Z. 23f.: *Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse.*

[16] Vgl. *De filiatione Dei* (DFD), wo eine Art philosophischer Gotteskindschaft beschrieben wird, die darin besteht, daß der Geist sich selbst als lebendiges Bild Gottes und darin alles erkennt: *intuitione cognitiva* (DFD 6: h IV n. 86 Z. 10).

[17] Später wird diese wichtige ursächliche Beziehung noch anders bezeichnet: *principium ante omnem cogitationem de eo formabilem* sowie *fons et origo* (ebd. n. 10 Z. 16f. und n. 11 Z. 5).

[18] h IV n. 10 Z. 13f.

[19] *propter excellentiam infinitatis eius* (ebd. Z. 16)

rung des Göttlichen gerecht zu werden[20]. Gleichwohl bildet die entsprechende Form der Rationalität die Ebene, auf welche endliche Geistwesen bleibend angewiesen sind, um den Auf- und Überstieg (*ascensus – transcensus*) in eine höhere Verständnisweise, Denkform und Einsicht zu vollziehen. Die Wahrheitsfähigkeit der auf logischer Ebene einander widersprechenden theologischen Aussagen wird nicht gänzlich aufgehoben: „Ich habe die Wahrheit gesagt, als ich es bejahte und sage nun wiederum die Wahrheit, wenn ich es verneine“[21]. Immerhin hängt die Möglichkeit der Sprache davon ab, und Cusanus will vom *mysterium* des Absoluten sprechen, während eine konsequent negative Theologie ins Schweigen führen muß. Dabei kommt alles darauf an, das Auseinanderhalten finiter Termini in der (heute wissen wir: spezifisch indo-europäischen) grammatischen Konstruktion von Subjekt, Kopula und Prädikat nicht als letzten Sinn des Sprachgeschehens zu fixieren. Sonst entsteht ein Mißverständnis bei Aussagen vom Unendlichen: Dann scheint jede Zuschreibung eines endlichen Prädikats dem Unendlichen die Begrenztheit und Beschränktheit mitzuteilen, was der einzigartigen Natur dieses Subjekts widerspricht: *Videtur enim quod infinitas, quando additur vocabulo, contrahatur a sua absoluta infinitate ad rationem significandi vocabuli, et hoc non potest esse, cum infinitas absoluta sit omni ratione incontrahibilis*[22]. Stattdessen ist die Sprachlogik von dem her zu messen und zu dynamisieren, was sie vom Absoluten selbst her durch den *intellectus* in Anspruch nimmt und in Bewegung hält[23]. Das Transzendieren der begrifflichen Grenzen der Gottesrede ist die Explikation der Macht des sich zeigenden Transzendenten selbst[24].

Die *ratio* ist also mit ihren Gesetzen eine Leiter, die der Mensch nicht wegwerfen kann, nachdem er hinaufgestiegen sein wird[25]. Doch schon die An-

---

[20] *Logica igitur atque omnis philosophica inquisitio nondum ad visionem venit* (ADI 21: h II p.14 Z. 24f.).

[21] h IV n. 11 Z. 9f.

[22] CTh: h X/2a, n. 12 Z. 75–78. Zu diesem Text im Zusammenhang der negativen Theologie siehe FLASCH (NvK) 404ff. DVD nennt die *infinitas inaccessibilis, incomprehensibilis, innominabilis, imultiplicabilis et invisibilis* (DVD 13 n. 51f.).

[23] *Intellectus* ist, was „mit dem Prinzip der ´coincidentia oppositorum´ den menschlichen Geist in die unendliche Bewegung der Wirklichkeit und der Wahrheit miteinbezieht.“ (BOCKEN: Toleranz 255) STALLMACH sieht darin „gewissermaßen das Geöffnetsein des endlichen Geistes für den unendlichen Geist“ (Ineinsfall 26).

[24] Nach CTh n. 4 Z. 42–56 (h X/2 p. 23–25) bewirkt das „Hinzufügen“ des Unendlichen eine Intermination der Termini, wodurch der Geist sich selbst über den begrenzten Begriffen sieht und alles in der Einheit des unendlichen Prinzips intuieren kann.

[25] Gegenüber Abt Kaspar Aindorffer kritisiert Nikolaus sowohl die rein negative Theologie, die seiner Ansicht nach nicht der richtige Weg sei, als auch die positive, da man so Gott „nur gemäß menschlicher Vorstellungen und verhüllt“ fände (Brief vom 14.9.1453 nach

nahme, daß er jenseits ihrer noch etwas zu schaffen und zu sagen habe, rief heftige Gegnerschaft auf den Plan. Cusanus wurde sehr deutlich mit der Epistemologie und Wissenschaftstheorie der Schultheologie konfrontiert, als Johannes Wenck von Herrenberg sein erstes philosophisch-theologisches Hauptwerk über die wissende Unwissenheit angriff in seiner Kampfschrift *De ignota litteratura*. Die Kontroverse ist aufschlußreich, um zu verstehen, welche Rationalitätsformen hier miteinander rangen und aufeinander prallten.

Nikolaus zerstöre nach Wenck die kategoriale *distinctio* der Dinge und damit deren Wesenheiten[26] – damit erkannte er, neben aller theologischen Polemik, durchaus den philosophischen Kern der cusanischen Neuerungen. Denn für diesen erforderte die Durchführung seines Gottesbegriffs genau jene Destruktion, besser: eine präzise Einschränkung des Geltungsbereichs der aristotelischen Rationalität. Er war nicht, wie Wenck meinte, schlecht ausgebildet in der Logik oder unbekümmert bezüglich der Aussagen des Aristoteles, sondern er wollte deren Basis bewußt überschreiten. Der Vorwurf, er relativiere alle Unterschiede, traf Cusanus nicht – denn es ging ihm eben um eine Verflüssigung des rationalen begrifflichen Denkens, um der unendlichen Wirklichkeit, der Wirk-lichkeit des Unendlichen auch im Endlichen, den wechselseitigen Implikationen und Komplikationen, näher kommen zu können[27]. Er war nicht der Meinung, die Relativierung in seinem Sinn, d.h. die konsequente Beziehung von allem auf das Absolute, zerstöre das Wissen – im Gegenteil, es würde erweitert.

Tatsächlich vergleicht Nikolaus die Funktion der Logik für den Menschen mit dem Gebrauch des Instinkts durch die Tiere. Sie ist uns, zitiert er Algazel, „von Natur angeboren, denn sie ist die Kraft des Verstandes.“[28] Cusanus

---

OEHL: Mystikerbriefe 552). An der rein affektiven Mystik bei VINZENZ VON AGGSBACH kritisiert er, daß solches weder gelehrt noch gewußt werden könne, also keiner Methode zugänglich sei. Ein solcher Weg sei unzuverlässig und sogar gefährlich – weil sich das Streben schließlich doch eine Vorstellung von dem Erstrebten machen müsse und so getäuscht werden könne. Die Erkenntnis hat also eine bleibende imaginations-kritische Funktion in der Mystik, trotz einer Andeutung in DDPL 5 n. 199, daß ein erleuchtet Glaubender die Krücke der *ratio* ablegen zu können glaubt. Die Mystikkontroverse wird im folgenden Kap. vertieft behandelt.

[26] JOHANNES WENCK: *De ignota litteratura*, 36 und 28: *destruit ... distinctionem entium in proprio genere.* Den Einfluß Eckharts auf die distinktionskritische Haltung des Cusanus zeigt H. WACKERZAPP: Der Einfluß Meister Eckharts.

[27] FLASCH sieht hierin eine epochale Vernunftkritik angelegt: „Was seit dem 13. Jahrhundert im lateinischen Westen als ‚Wissen‘ gegolten hatte, sah Cusanus als ein Mittel rationaler Selbstbehauptung; es war ein Verfahren, mit dem eine an sich untergeordnete Funktion des Geistes … die Prämissen ihres Vorgehens als die Struktur der Welt ausgab und damit sowohl den Fortschritt empirischen Wissens wie eine konsequente Theorie der Wahrheit blockierte.“ (Einführung 187)

[28] *Nam, ut ait Algazel, „logica nobis naturaliter indita est; nam est vis rationis“. Rationabilia vero animalia ratiocinantur. Ratiocinatio quaerit et discurrit. Discursus est necessa-*

erklärt knapp, daß der Verstand als schlußfolgernde Suchbewegung die Disjunktion und sogar Kontradiktion von Gegensätzen für seinen *discursus* benötigt, während auf der höheren Ebene der Vernunft eine nichtdiskursive, simultane Einsicht in das Zusammenfallen der Gegensätze berührt werde. Gott könne mit Dionysios nur als Gegensatz aller Gegensätzlichkeit begriffen werden[29].

Die logischen Prinzipien gelten also, aber nur in dem Bereich, wo die *ratio* ein legitimes Herrschaftsrecht hat, wo der Mensch als leibliches Wesen sich orientieren muß, im Endlichen. „Das Prinzip ‚quodlibet est vel non' besteht zu Recht, jedoch nicht für das Ganze, sondern nur für das Teilartige des praktisch-alltäglichen Lebens, dem die genannte Logik berechtigterweise zukommt."[30] Für die Theologie jedenfalls ist nach DC (I,5 n. 20) die *Quaestio* genau darum eine ungeeignete Forschungsmethode, da sie voraussetzt, nur ein Entweder-Oder könne antworten.

Nach DVS n. 4–5 hat die Logik eine zweifache Rolle für das Leben des Menschen: Für seine Nahrungssuche benötigt er sie (*logica sua naturali in venatione corporalis cibi utatur*), aber auch als *exactissimum instrumentum ad venationem tam veri quam verisimilis*. Das scheint der rationalen Logik doch eine größere Bedeutung für die Philosophie beizumessen, schließlich sei „unser Geist von Natur aus mit Logik begabt, um mit ihrer Hilfe seinen Diskurs und seine Jagd [nach Weisheit] zu machen." (n. 4) Ist das die Versöhnlichkeit des 61-jährigen, der gleich zu Beginn dieses Werkes die Befürchtung äußert, es könnte sein letztes werden? Wer die cusanischen Unterscheidungen der Wahrheitsstufen aus DC kennt, wird bemerken, daß er hier zwar von der Jagd nach dem Wahren und dem Wahrscheinlichen spricht, aber nicht von der *veritas* selbst. Insofern gibt er seine Einschränkung des Geltungsbereichs der Logik nicht auf.

---

rio terminatus inter terminos a quo et ad quem, et illa adversa sibi dicimus contradictoria. Unde rationi discurrenti termini oppositi et disiuncti sunt. Quare in regione rationis extrema sunt disiuncta ...

Sed in regione intellectus ... coincidentia ... attingitur visu mentis sine discursu, uti in libellis De coniecturis videre potuisti, ubi etiam super coincidentiam contradictoriorum Deum esse declaravi, cum sit oppositorum oppositio secundum Dionysium. (ADI 21: h II p.15 Z. 3–16)

[29] Für nähere Erläuterungen verweist Nikolaus auf DC, worauf wir unten zurückkommen.

[30] WILHELM DUPRÉ: Die Idee einer neuen Logik; 362. Er erläutert in diesem Beitrag den Zusammenhang mit der integralen Logik von Leo Gabriel als Versuch, im Denken repräsentierend dem Ganzen gerecht zu werden. Ähnlich Colomer: „Die Logik der *ratio*, die sich auf den Satz vom Widerspruch gründet, erweist sich somit als eine Logik des Weltlichen und Relativen und eben deswegen als machtlos gegenüber dem Absoluten. Deshalb begründet Nikolaus eine neue Logik des *intellectus*, in deren Mittelpunkt nicht der alte Satz vom Widerspruch steht, sondern der neue vom In-eins-Fall der Gegensätze." (COLOMER: Die Erkenntnismetaphysik 215)

Wenck hatte klar erkannt, daß das Koinzidenzprinzip, welches das Zusammenfallen sogar kontradiktorischer Aussagen in der absoluten Einheit behauptete, die Grundlagen der Logik und jeder (klassisch verstandenen) Wissenschaft in Frage stellte. Sowohl im Bereich kategorialer Erkenntnis (der hier weniger interessiert) wie auch und vor allem im Bereich philosophischer Theologie sah Wenck als Vertreter des scholastischen Schularistotelismus die cusanische Rationalitätskritik als Gefahr. Dieser wiederum erblickte in jener Tradition eine „altgewordene Gewohnheit“[31] und in der „geschwätzigen“ Logik eher einen Schaden für die Theologie[32]. Das harte Wort von der „aristotelischen Sekte“[33] zeigt den Zorn des Unendlichkeitsdenkers angesichts der Sich-versteifens der *ratio discretiva* auf sich selbst als einzig legitime Deutungsinstanz der Wirklichkeit in Form einer wissenschaftlichen Orthodoxie. Deren Interpretationen diskutierte Nikolaus breit auf der Sachebene, doch scheint sein Gegenangriff seinen Verdacht zu bezeugen, daß sich damit Exklusionsstrategien verbunden haben, die letztlich dazu führen können, den einzelnen Menschen in seinem Denken zu entmündigen und von Autoritäten abhängig zu machen. Dagegen schrieb er seine Idiota-Dialoge, um den Anspruch darauf anzumelden, daß ein nicht verbildeter Laie durch Reflexion auf sein eigenes Tun Gott entdecken und weise werden kann. Das schließt, wie die für einen Löffelschnitzer erstaunlichen Kenntnisse der Philosophiegeschichte zeigen, Bildung nicht aus, mit der aber souverän umgegangen wird[34].

Der menschliche Geist muß nach Nikolaus (an)erkennen, daß das rationale Widerspruchsverbot nicht die Bedingung aller Wahrheit ist, sondern nur die Bedingung der Arbeit des Verstandes. Dieser muß jedoch das Unendliche ausschließen – wenn er ihm begegnet, verfällt er in Schrecken[35]. Umgekehrt soll aber eine wahre Philosophie, die auf der höchsten Ebene der Vernunft das Unendliche berühren will, nicht nur alles Vorstellbare, sondern auch alles rational Denkbare ausspeien: *hinc constat, quomodo evomere omnia imaginabilia et rationabilia necesse est Philosophiam*[36].

---

[31] *inveterata consuetudo* (ADI: h II p.6 Z. 2; vgl. h II p.1 Z. 10).

[32] *Nam garrula logica sacratissimae theologiae potius obest quam conferat* (ADI: h II p. 21 Z. 11f.). Vgl. die Kritik an Aristoteles mit seiner „mühseligen Logik und schwierigen Definitionskunst“ in DNA 19: h XIII p. 45.

[33] *Aristotelica secta* (ADI: h II p. 6 Z. 7). Wenngleich das lateinische Wort nicht mit dem deutschen Begriff „Sekte“ gleichzusetzen ist, möchte Nikolaus doch eindeutig jene Denkweise und Richtung als eine autoritätsabhängige Glaubensgemeinschaft denunzieren.

[34] Zum *idiota* als Urtyp des *homo Europaeus*, der über die kulturelle Vergangenheit ebenso wie über kreative Souveränität verfügt, vgl. SCHWAETZER: Aequalitas 169f.

[35] *In stuporem enim ducitur* (ADI 15: h II p. 11 Z. 26f.).

[36] DDI I,10 n. 29 Z. 11f.; vgl. n. 27 Z. 20.

Koinzidenz im Unendlichen und die Begrenztheit positiver Gottesbegriffe

Mit den bisherigen Überlegungen zum eher leichtfüßig einhertänzelnden Dialog vom verborgenen Gott und zur wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung mit Wenck wurden allerdings die *coincidentia oppositorum* und ihre vernunfttheoretischen Folgerungen, die im Begriff der *docta ignorantia* zusammengefaßt sind, eher gestreift denn erläutert. Das Koinzidenzprinzip, für Cusanus in seinem ganzen Werk grundlegend[37], wurde oben in Kap. 4.2. von seiner tragenden Inspiration auf dem Schiff, von der er im DDI abschließenden Brief erzählt, her erläutert, um nachzuvollziehen, welchen Eindruck die subjektiv endlose Weite machte, innerhalb derer der Mensch seinen Blickwinkel und Horizont immer mitnimmt, und wieso ihm gerade dort seine tiefste Erfahrung vom göttlichen Einen zuteil wurde, das alle endlichen Hinsichten und Perspektiven transzendiert und in sich schließt. Auf dem Meer also empfing Nikolaus eine Art Erleuchtung, in der ihm nicht nur ein Licht aufging, sondern sich der Horizont seines ganzen Denkens lichtete, was einem Paradigmenwechsel gleichkommt, wie er selbst ebenso wie Wenck verstand.

Wie funktioniert demgegenüber das normale Erkennen? Die sorgfältige Interpretation des Anfangs von DDI stellte fest: Ein gesunder, freier Geist sucht die Wahrheit immer, indem er von Bekanntem zu Unbekanntem weitergeht, wobei das erste das Maß gibt für das zweite. Forschen ist grundsätzlich komparativ: *comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens* (DDI I,1 n. 2 Z. 17f.). Folglich strukturiert der Mensch seine Welt mithilfe von Vergleichbarkeit und Ähnlichkeit einerseits, Verschieden- und Andersheit andererseits. In einem ursprünglichen Sinne relativiert er alles, stellt Beziehungen her. Dabei macht er die Erfahrung, nur relative Positionen zu bestimmen, gleichsam wie ein Schiff Furchen in den Ozean des Nichtwissens ziehend – der dennoch, immer und überall, die geistige Fahrt trägt, ihr unausschöpflich zugrundeliegt. Nikolaus bezeichnet später die Tätigkeit der *ratio* ausdrücklich als einen Diskurs[38].

---

[37] Zu den drei Quellen des Koinzidenzdenkens bei HEYMERICUS DE CAMPO, RAMÓN LLULL und dem christlichen Neuplatonismus siehe kurz HAUBST (Pförtner) 8–10. Eine ausführliche Darlegung, die hier nicht wiederholt werden muß, bietet FLASCH (NvK 44–70), der das manuduktorische Moment als ein Verfahren betont. Er definiert: „Was ist die Koinzidenzlehre? Sie ist eine argumentierende Anleitung, mit deren Hilfe wir uns bewußt machen können, daß alles menschliche Denken und Handeln eine gegensatzlose Einheit voraussetzt." (61)

[38] IDM 5 n. 84, etwa Z. 1f.: *mens est forma rationis discurrentis*. Siehe DLGl I n. 31 Z. 8–10: *motum spiritus rationalis quisque apprehendit, qui advertit cogitare esse quoddam discurrere. Sic et considerare atque determinare.*

Die dihairetisch-klassifikatorische Rationalität[39], welche die Vollständigkeit ihrer Disjunktionen annehmen muß, erfaßt die Proportionen von Einheit und Andersheit schon bei endlichen Dingen nur ungenau, die ihr mögliche Ähnlichkeit (*similitudo*) ist immer begrenzt, kann keine *praecisio veritatis* erreichen, nicht die Wahrheit selbst (vgl. DDI I,3 n. 10) – um wieviel weniger reicht sie hin, um das Unendliche zu begreifen: *infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.* (DDI I,1 n. 3 Z. 2f.) Das absolut Größte (*maximum*) steht über allen Gegensätzen[40]. Die Unwißbarkeit des absoluten Einen, des Unendlichen im wahren spekulativen Sinn kann aber der Intellekt einsehen und muß es, um weise zu sein. Cusanus spricht von der „belehrten Unwissenheit" sogar als *sacra ignorantia*[41]. Ich schlage vor, sie als aufgeklärtes Nichtwissen zu begreifen, das zur Anerkennung der Grenzen des Verstandes führt, die von dessen Funktionsbedingungen aufgegeben sind.

Im Hintergrund steht die Erkenntnistheorie Platons gemäß seinem Liniengleichnis, denn die vom Geist gesetzten Meßpunkte sind den platonischen Hypothesen durchaus verwandt, den Voraus-setzungen, zu welchen die forschende Seele gezwungen ist[42]. Diesem Bereich der *dianoia* und des diskursiven *dialegesthai*, des Durchgehens der *logoi,* ist der Bereich des *nous* oder der *noesis* übergeordnet[43], deren Vernehmen sich auf etwas Nicht-Gesetztes, die *arche* bezieht: das *anhypotheton*[44]. Das oberste Prinzip, der Grund schlechthin, kann von nichts Anderem her verstanden werden, wird höchstens in einem einfachen Auffassen angenommen, das dem sinnlichen Wahrnehmen sowohl nach Platon wie nach Aristoteles verwandt ist[45]. Nikolaus stellt sich in diese Tradition, betont indessen die Leichtigkeit dieses intellektiven Schauens im Vergleich mit dem ermüdenden Diskurs[46] – und

---

[39] Vgl. KAREN GLOY: Vernunft sowie dies. (Hg.): Rationalitätstypen. Nach dieser Einteilung wäre Cusanus über die dihairetische Rationalität hinaus die dialektische, die metaparadoxale und die analogische Rationalität zuzuschreiben.

[40] *Oppositiones igitur his tantum, quae excedens admittunt et excessum, et his differenter conveniunt; maximo absolute nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est.* (DDI I,4 n.12 Z. 1–3)

[41] DDI I,17 n. 51 Z. 3; 26 n. 87 Z. 1. Die Unbegreiflichkeit Gottes bleibt prinzipiell, auch in der ewigen Schau von Angesicht zu Angesicht, die er eschatologisch erhofft: „Von Gott können wir auf dem Wege erkennen, daß er ist; in der Heimat, wie er ist; niemals aber, weder hier noch dort, was er ist, weil er unbegreiflich ist." (*Sermo* IV: h XVI/1 n. 32 Z. 26–28; vgl. DDI I,26 n. 88)

[42] *psyche zetein anagkazetai ex hypotheseon* (*Rep.* 6, 510 b5).

[43] Ebd. 511 d1–8.

[44] *Rep.* 6, 510 b7; 511 b6f.

[45] Vgl. *Rep.* 6, 511 und EN VI,12 1143b 4–6 zur Ähnlichkeit von *nous* und *aisthesis*.

[46] Siehe die Zusammenstellung von Belegen in FLASCH: NvK 258. Er sieht auch die Präsuppositionserhellung verwandt mit „der platonischen *hypothesis*-Forschung, deren Pro-

spielt auf die antike Parallelisierung von sinnlichem Sehen und geistigem Einsehen an:

> *Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione. Quare qui id, quod sic videt, in cognitione reperire satagit, se frustra fatigat, sicut qui colorem solum visibilem etiam manu tangere niteretur. Habet se igitur visus mentis ad illum essendi modum quasi ut visus sensibilis ad lucem, quam certissime esse videt et non cognoscit*[47].

Komparativ-diskursives Erkennen ist die Leistung der *ratio*. Die Frage, was darin impliziert ist, wodurch es ermöglicht wird, die transzendentale Fragestellung und Reflexion auf das im kategorialen Erkennen Immanente, ist Aufgabe des *intellectus*. Einen Hinweis auf dessen andersartige Arbeitsweise kann die Etymologie geben, sofern es erlaubt ist, im *intus legere* noch das griechische *legein* herauszuhören[48]: Das inwendige Lesen und Sammeln wäre dann ein dem *modus dividendi* des Verstandes konträr entsprechendes Sich-erhellt-sein und Bei-sich-sein im Angesprochen-werden durch etwas und Sich-richten auf etwas. Es ist dem Nacheinander enthoben.

Das meint keine mystische Entrückung (wenngleich Nikolaus öfters auch von *raptus*, mystischer Theologie u.ä. spricht[49]), sondern methodisch angeleitetes Transzendieren in die Voraussetzungen des Wissens. Solchermaßen transzendentales Denken aber ist nach Cusanus leicht. Die Grundstruktur muß einfach einleuchten und das ist eine Gabe, ein Geschenk, *datum patris luminum*. Es anzunehmen, ist ein Glauben. Im Begriff des *intellectus* und seines einfachen Auffassens des ihm Aufgehenden und Einleuchtenden sind wir an der Wurzel des cusanischen Verständnisses von *fides*. Dieser vernunfttheoretische Glaube ist von einem fideistischen Für-wahr-halten kategorialer Prädikationen denkbar weit entfernt. Die Offenbarung, auf welche er antwortet, wird jedem Menschen qua Geist gegeben und die geschichtlichen Offenbarungen aller heiligen Schriften sind daraufhin oder davonher zu interpretieren.

Immer wieder führt Nikolaus den Leser von DDI und späteren Werken zum Überstieg (*transcensus*) in jene voraussetzungslose Urvoraussetzung hinein

---

gramm *De coniecturis* entworfen hat und auf der insbesondere *De pace fidei* beruhte." (NvK 399)

[47] *Comp.* 1: h XI/3 n. 2 Z. 1–6.

[48] So auch Cusanus: *est intellectus intus seu in se legens seu omnia in se intus ligans* (s. CCLXXXIII n. 12 Z. 4f.).

[49] Z.B. ADI h II p.12 Z. 5; siehe SENGER: Mystik als Theorie; 111–134.

mithilfe seiner Methode, die meist Präsuppositionsdialektik genannt wird[50]. Allgemein geht es ihm darum, daß der Leser *ad praesuppositum se convertat*[51].

Im Idiota-Dialog über die Weisheit heißt es: „Jede Frage nach Gott setzt das Erfragte voraus.“[52] Darin lassen sich zwei Ebenen erkennen: Einerseits die transzendentalphilosophische, insoweit Gott eingesehen wird als die absolute Präsupposition[53], Bedingung der Möglichkeit des Geistes mitsamt seiner Suche, andererseits die existentielle, die sich im motivierenden Staunen und Streben zeigt. Das hat eine allgemeine Grundlage in der Struktur des endlichen Geistes, welche Nikolaus erstaunlich, ja geheimnisvoll findet, wie nämlich der Suchende das Gesuchte voraussetzt und zugleich nicht: *Et in hoc panditur secretum, quomodo inquirens praesupponit id, quod inquirit, et non praesupponit, quia inquirit*[54]. Daraus folgt, daß der Mensch auf der Suche bleiben muß, weil nur im Suchen selbst gefunden wird, sich das Suchen allein in seiner Offenheit selbst finden läßt.

Bei Gott „fällt Frage und Antwort zusammen“[55] und „jede Antwort hat an der absoluten Antwort teil, die unendlich präzise ist“[56]. Daß Gott selbst die absolute Voraussetzung von allem, was irgendwie vorausgesetzt wird, ist[57], erhellt auch die in der Entwicklung des cusanischen Denkens allmählich in den Vordergrund gerückte Überzeugung, daß die Gotteserkenntnis eigentlich die leichteste ist, daß die Wahrheit auf den Gassen ruft und auf der

---

[50] Peter Hirt bezeichnet die cusanische Denkmethode selbst als eine Art Logik, im Hinblick auf die vom späten Nikolaus in *De non aliud* entfaltete Theorie der Nicht-Andersheit: „Die von Cusanus angewandte konjekturale Logik dient als ‚Werkzeug‘ der begrifflichen Gestaltung der Mitbezeichnung des Absoluten in der Andersheit durch eine vergleichende und verknüpfende Unterstellung (*suppositio*) vermittels der Urteilskopula.“ (HIRT: Vom Wesen der konjekturalen Logik; 186) Man vergleiche COLOMERS „Vergleichslogik“ (NvK und Ramon Llull 133).

[51] CTh n. 7 Z. 35: h X/2a p. 36.

[52] *Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum*: IDS II n. 29 Z. 23f. Vgl. die cusanische Formulierung der cartesischen Operation: *Id igitur, quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est* (DC I,5 n. 19). Er meint damit die Einheit als die transzendental notwendige, daher unleugbare Bedingung der Möglichkeit des Fragens.

[53] *Nam Deus est ipsa absoluta praesuppositio omnium, quae qualitercumque praesupponuntur* (IDS II n. 30 Z. 13f.).

[54] CTh: h X/2a n. 4 Z. 33–35.

[55] IDS II n. 31 Z. 3f.

[56] IDS II n. 31 Z. 11–13.

[57] Das Prinzip *est, per quod, in quo et ex quo omne principiabile principiatur, et tamen per nullum principiatum attingibile. Ipsum est, per quod, in quo et ex quo omne intelligibile intelligitur, et tamen intellectu inattingibile. Est similiter per quod, ex quo et in quo omne fabile fatur, et tamen fatu inattingibile. Sic est per quod, ex quo et in quo omne terminabile terminatur et omne finibile finitur, et tamen termino interminabile et fine infinibile.* (IDS I n. 8 Z. 10–16)

Straße liegt[58]. Sie selbst manifestiert sich. Nach Derrida gilt bereits von der apophatischen Rede, „daß die Göttlichkeit hier keine hervorgebrachte, sondern eine hervorbringende ist. … Gott wäre nicht nur das Ziel, sondern auch der Ursprung dieser Arbeit des Negativen. Nicht nur wäre der Atheismus nicht die Wahrheit der negativen Theologie, sondern Gott wäre die Wahrheit aller Negativität."[59]

Wer einmal durchschaut hat, wie die Begriffe – und auch die Gottesnamen der positiven Theologie – entstehen, befindet sich schon auf einer höheren Reflexionsebene, ist nicht mehr in der diskursiven Verstandestätigkeit befangen, sondern hat diese sogleich relativiert und damit einen „Standpunkt" über ihr gefunden. Diese *reditio in se ipsum* erfährt der Geist freilich nur in seinem Vollzug. In DDI I, 24 z.B. wird drei Mal betont, daß die Namengebung aufgrund einer „Bewegung des Verstandes" erfolge[60].

Um das Übersteigen der rationalen Ebene in die Region der Vernunft zu ermöglichen, entwirft Cusanus in DDI eine Reihe von mathematisch ansetzenden Operationen, „Handleitungen zum Transzendieren", die alle der höheren Einsicht *per symbola*[61] dienen sollen, indem die Verstandesbegriffe bis zu dem Punkt überdehnt werden, wo sie, ins Unendliche übertragen, mit ihrem Gegenteil koinzidieren[62]. Dieses Verfahren dient der paradoxalen Destruktion der rationalen Logik. Die von Nikolaus oft genannte *regula doctae ignorantiae* verlangt, aus dem Bereich, wo Größeres und Kleineres möglich ist, zum schlechthin Größten (= Kleinsten) überzugehen. Dies ist aber nicht kontinuierlich möglich, da ein zentrales Axiom ist, daß zwischen

---

[58] Nach dem vielzitierten Weisheitsspruch Spr. 1,20. *Nam deus est ipsa absoluta praesuppositio omnium, quae qualitercumque praesupponuntur*. (IDS II n. 30 Z. 13f.) „Wer also einmal das Absolute begriffen hat, kann es nie und nimmer in Zweifel ziehen, da jede mögliche Frage es als Sinnhorizont voraussetzt." (COLOMER: Die Erkenntnismetaphysik; 213.)

[59] DERRIDA (Wie nicht sprechen) 15.

[60] *supergreditur Deus omnem intellectum, ita a fortiori omne nomen. Nomina quidem per motum rationis, qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur.*

Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis; quare unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Hinc unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo. Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum. (n. 76 Z. 2–13)

Vgl. n. 74 Z. 10–13: *Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt. Ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest.* Weitere Parallelen neben der bereits zitierten DDA n. 4 Z. 9 finden sich in IDM 2 n. 58ff.: h IV p. 92ff.

[61] DDI I,2: *Exemplaribus etiam manuductionibus necesse est transcendenter uti* (h I p. 8 n. 8 Z. 4f.). Vgl. zum *symbolice investigare* DDI 1,11 n. 30 Z. 8; n. 32 Z. 26, selbst zitiert in ADI (h II p.30 Z. 11) und I,12 n. 33 Z. 6.

[62] *transilire, transferre*: DDI I,12 n. 33 Z. 7 und 13. TILMAN BORSCHE spricht von „Interminierung der Termini" (Nikolaus von Kues 252); ARNE MORITZ von *infinitio speculativa* (Speculatio 209f.).

Endlichem und Unendlichem keinerlei Verhältnis walte[63]. Diese Diskontinuität macht verständlich, wieso der *transcensus* des Geistes als Widerfahrnis beschrieben wird, letztlich sogar als Ekstase und Entrückung.

In der Zusammenfasssung von Dupré beinhaltet die *docta ignorantia* drei Prinzipien: das Maximitätsprinzip als Inbegriff für den Transzendierungsprozeß des Denkens, der auf das Ganze ausgerichtet bleiben muß; das Präsuppositionsprinzip, das verlangt, im Suchen der Wahrheit den Grund des Ganzen zu erschließen[64]; und das Prinzip der Repräsentation, durch welches das angezielte Unendliche im endlichen Denken, das Ganze im Einzelnen repräsentiert wird[65]. Daß die Koinzidenzlehre keine cusanische Sonderheit darstellt ohne Anschlußmöglichkeiten im interreligiösen Gespräch wird aus einer religionswissenschaftlichen Sicht bestätigt. Für Mircea Eliade offenbaren von ihm untersuchten Mythen eine Gegensatzvereinigung im Göttlichen. „In diesem Sinn darf man sagen, daß der Mythos die Struktur der Gottheit, die über den gegensätzlichen Attributen ist, tiefer offenbart, als das der rationalen Erfahrung möglich ist.“[66] Er sieht das „so gut wie überall in der religiösen Erfahrung der Menschen“ (ebd.) bis hin zur jüdisch-christlichen Überlieferung und verweist explizit auf die *coincidentia oppositorum* bei Pseudo-Dionysius, Meister Eckart und Nikolaus.

Freilich wird man sagen müssen, daß die cusanische Koinzidenz sich nicht aus dem Mythos speist, sondern aus einem selbstkritischen Überstieg der Vernunft. Aber die Einschätzung Eliades gelte als ein Indiz dafür, daß die rationale Formulierung religiöser Erkenntnis nur ein Modus ihrer Repräsentation ist und nicht vorschnell als die Stufe betrachtet werden sollte, welche alle religiöse Erfahrung verlustfrei in sich aufhöbe. Schließlich läßt sie die hinter der Präsuppositionsanalyse von DPF stehende Annahme einer universalen Akzeptierbarkeit der Koinzidenz in weniger naivem Licht erscheinen, als es Vorurteile heutiger differenzbetonender Religionswissenschaft nahelegen könnten.

Die Entwicklung der Theorie der *coincidentia oppositorum* kann hier nicht dargestellt werden, wichtig ist deren Konsequenz. Mit der wünschenswerten Deutlichkeit formuliert Nikolaus selbst die Folgerung seines Koinzidenzdenkens in bezug auf die Legitimität von *kataphasis* und *apophasis:*

---

[63] Z.B. *manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse* (DDI I,3 n. 9 Z. 4f.).

[64] DUPRÉ hält den Ausdruck „Präsuppositionsdialektik“ für irreführend; DE GANDILLAC spricht vom Prinzip der „hypothetischen Deduktion“ (Nikolaus von Cues 202).

[65] DUPRÉ (Idee einer neuen Logik) 369.

[66] MIRCEA ELIADE: Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, Frankfurt (Insel) 1998; 483 (§ 159).

> „Weil also nun das absolut Größte in absoluter Aktualität alles ist, was sein kann, und zwar derart frei von irgendeiner Art des Gegensatzes, daß im Größten das Kleinste koinzidiert, darum ist das absolut Größte gleicherweise erhaben über alle bejahende und verneinende Aussage. All das, was als sein Sein begriffen wird, ist es ebensosehr wie es dieses nicht ist, und all das, was als Nichtsein an ihm begriffen wird, ist es ebensosehr nicht wie es dieses ist. Vielmehr ist es dieses in der Weise, daß es alles ist, und es ist in der Weise alles, daß es keines ist.“[67]

Seit DC hatte Cusanus den Anspruch, welchen er in der *Apologia* bekräftigte, im Koinzidenzdenken positive und negative Theologie zu vereinen, um sowohl dem göttlichen In-sein wie seinem Über-sein gerechter zu werden[68]. Es ist wahr, daß Gott als *bonum* oder *esse* erscheint, als liebend, allmächtig, weise usw. – aus einem bestimmten Blickwinkel. Aus der Perspektive negativer Theologie erscheint er als nicht gut in dem gebräuchlichen Sinn des Wortes, als Nichts usw., unaussagbar in jeder Hinsicht[69]. Alle diese Erscheinungsweisen des Absoluten für den endlichen Geist sind wahr; Nikolaus nimmt die Herausforderung an, diese diversen Manifestationsweisen in ihren Wahrheiten zu bewahren, sie nicht aufzuheben im negativen Sinn, sondern in einem Über-sinn als legitime Phänomene erscheinen zu lassen[70]. Das Verbindende ist zunächst der Weg, den der menschliche Geist zurücklegt (eine cusanische Phänomenologie des Geistes), die Erfahrung, die der Mensch im Bedenken des Absoluten und seiner selbst macht. Dabei werden die Phänomene des Göttlichen in dieser Multiperspektivität bewahrt.

Was tut der Dialog dazu? Er eröffnet einen Raum für das Gehen verschiedener Wege, auf denen sich das Göttliche dann jeweils und je anders zeigen kann. Durch die Konfrontation mit fremden Deutungen wird die Frage aufgeworfen, ob bestimmte Manifestationen möglicherweise aufgrund kulturell

---

[67] *Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacumque oppositione, ut in maximo minimum coincidat, tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem. Et omne id, quod concipitur esse, non magis est quam non est; et omne id, quod concipitur non esse, non magis non est quam est. Sed ita est hoc, quod est omnia, et ita omnia, quod est nullum* (DDI I,4 n. 12 Z. 4–11).

[68] Zum Fortschritt des Gedankens im Laufe der cusanischen Denkentwicklung siehe FLASCH: NvK 168f.

[69] *absolutum ab omni illo, quod de finito potest verificari* (CTh n. 12 Z. 27f.).

[70] *unum est, quod omnes theologizantes aut philosophantes in varietate modorum exprimere conantur. Unum est regnum caelorum, cuius et una est similitudo, quae non nisi in varietate modorum explicari potest, ut magister veritatis ostendit. Neque est aliud quod Zeno, aliud quod Parmenides aut Plato aut alii quicumque de veritate tradiderunt, sed unum omnes respicientes variis modis id ipsum expresserunt. Quamvis enim modi dicendi sint adversi et incompatibiles videantur, non tamen nisi id ipsum unum super omnem contrarietatem in attingibiliter collocatum modo quisque suo hic affirmative, hic negative, hi dubie nisi sunt explicare.* (DFD n. 83 Z. 1–10)

bedingter oder anderer Einschränkungen ausgeschlossen wurden. Der Dialog soll demnach nicht in erster Linie rational ausformulierbare Erkenntnisse (etwa Konsenspapiere) produzieren, sondern zum Gehen neuer Wege, zu neuen Begegnungen mit dem sich Offenbarenden provozieren.

In DDI ist die begriffliche Unterscheidung der Erkenntnisstufen noch nicht so klar und konsequent wie in DC, aber der „Weg des Verstandes" und seines Durchlaufens, wird bereits deutlich auf sein abgegrenztes Gebiet eingeschränkt: „Das übersteigt unseren ganzen Intellekt, der auf dem Weg des Verstandes das Widersprechende nicht in seinem Ursprung verbinden kann"[71]. Immer wieder betont Nikolaus ausdrücklich den diskursiven Charakter des Verstandes: *motum spiritus rationalis quisque apprehendit, qui advertit cogitare esse quoddam discurrere. Sic et considerare atque determinare.* (DLGl 1 n. 31 Z. 8–10)

Die höhere Stufe, über jedem diskursiven Verstand, erlaubt aber ein nichtbegreifendes Sehen absoluter koinzidentaler Einheit: Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit. (DDI I,4 n. 12 Z. 23–25) Welche Folgen zeitigt diese Erkenntnis- und Geisttheorie für den Umgang mit Religionen?

Deutlich spricht das Schlußkapitel von DDI I über die negative Theologie davon, daß ohne diese jede Gottesverehrung in Idolatrie enden muß: *Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura; et talis cultura idolatria est, quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati*[72]. Die kulturelle und bildhafte Seite der Religion muß von einem durch die *docta ignorantia* aufgeklärten Glauben korrigiert werden. Diese lehrt, keinen Begriff von Gott polar, d.h. endlich zu verstehen. Unter Berufung auf den „größten Dionysios" ergänzt Nikolaus: Wir sprechen wahrer von Gott in negativer Weise[73]. Der Vorrang der negativen Theologie vor der positiven

---

[71] *Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis* (DDI I,4 n. 12 Z. 18–20).

[72] DDI I,26 n. 86 Z. 16–20. Der Weg der affirmativen Theologie setzt je verschiedene Akzente im Gottesbild (vgl. DDI I 24 n. 79). Zuschreibungen betonen (unausweichlich) jeweils mehr den einen oder anderen Aspekt des einen Gottes; vgl. über die heidnischen Gottesnamen DDI I 25 n. 83f.

[73] *Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem; et hoc, quia maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt; et hoc quidem quia verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur, sicuti et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem nec intellectum nec lucem nec quidquam eorum, quae dici possunt, esse voluit* (n. 87 Z. 1–4). Vgl. PSEUDO-DIONYSIOS: *De myst theol.* V: PG 3 1048 AB; Dionysiaca (Bruges-Paris 1937) I 597ff.

ist das argumentative Ergebnis des I. Buches, der philosophischen Gotteslehre des wissenden Nichtwissens[74].

Endet Cusanus mit dieser gegenüber allen religiösen Explikationen und Objektivationen kritischen Haltung in einer „Nacht, in der alle Kühe schwarz sind"? Dann würde ein religionstheoretischer Relativismus naheliegen. Doch schon DDI sieht das nicht so und nennt ein Kriterium, demgemäß die Wahrheit negativer Aussagen graduiert werden kann, sodaß nicht alle Aussagen für gleich falsch oder wahr gelten: „Negative Aussagen sind umso wahrer, je mehr sie Unvollkommenheiten vom schlechthin Vollkommenen abwehren, so wie es wahrer ist, daß Gott nicht Stein ist, als daß er nicht Leben oder Vernunft ist, und wahrer, daß er nicht Trunkenheit, als daß er nicht Tugend ist"[75]. Grundsätzlich folgt aus einer perspektivischen Erkenntnistheorie keine relativistische Gleich-gültigkeit aller Konjekturen. „Nicht jede Perspektive hat dieselbe Leistungs- und Erschließungskraft. Nicht nur zwischen Perspektiven, auch innerhalb einer Perspektive kann es zum Streit um die Wahrheit kommen."[76] Vorausgesetzt wird, daß dieser Diskurs in sich sinnvoll ist, während er sich als unverzichtbar erweist.

Zudem ist auf die Überwindung der frühen Dominanz der *via negationis* hinzuweisen, die in den Schriften von 1453 im Zusammenhang des Mystikstreits nachzuweisen ist. Ein späterer Schritt der Dynamisierung und Entgrenzung der rationalen Logik, welcher zugleich die Kraft der Negation neu integriert, kann hier nur angedeutet werden: In *Directio speculantis seu de li non aliud* von 1462 gipfelt der cusanische Gottesbegriff in dem trinitarisch spekulativen Satz: *Non aliud non est aliud quam non aliud*[77]. Die Gottesformel von Princ. 19 bildet letztlich das unendliche Urteil selbst ab: *tunc vides contradictoria negari ab ipso [uno principio] ut neque sit neque non sit neque sit et non sit neque sit vel non sit*[78].

---

[74] *Et ex hiis manifestum est, quomodo negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis*. (DDI I, 26 n. 89 Z. 1f.)

[75] DDI I,26 n. 89 Z. 1–6. Noch höher als verständig affirmativ oder vernünftig negativ ist von Gott zu sprechen „göttlich gemäß dem Begriff der ersten absoluten Einheit": *divine secundum primae absolutae unitatis conceptum* (DC I,6 n. 24 Z. 7f.).

Die Überschreitung sowohl der affirmativen wie der negativen Theologie wird im Bild von der Mauer der Koinzidenz ausgedrückt, welche nur von außen als Mauer erscheint (DVD 11 n. 46 Z. 6–11): die Trennungen des Verstandes und die Verbindung der Vernunft bilden beide jene Mauer um das Paradies.

[76] DALFERTH / STOELLGER: Perspektive 13.

[77] Vgl. dazu MARTIN THURNER: Gott als das offenbare Geheimnis 459–477, wo die Erkenntnis von DNA als zusammenfassender Gipfel der cusanischen Offenbarungsphilosophie interpretiert wird.

[78] Vgl. DC I,5 n. 21 Z. 12–14; IDS II n. 32 Z. 14–24; DVS 13 n. 35 Z. 5–17.

Die Bedeutung und die Grenzen der rationalen Sphäre für die Gottesrede und den interreligiösen Dialog werden durch Neuerungen in DC erhellt, wo die *docta ignorantia* zu einer *ars generalis* ausgebaut wird, als universal anwendbare dynamische Erkenntnistheorie. Im Prolog wird als Resultat aus DDI formuliert, „daß die Genauigkeit der Wahrheit unerreichbar ist … folglich jede positive menschliche Aussage des Wahren eine Konjektur ist.“[79] Das nimmt bereits die zentrale erkenntnistheoretische Definition vorweg, welche Cusanus im Kontext einer Partizipationsepistemologie entwickelt: *Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans* (DC I,11 n. 57 Z. 12f.).

Was der endliche Geist positiv fest-stellt an Beziehungen und Proportionen, ist immer eine Mutmaßung: Die *coniectura* war nach M. de Gandillac wohl vom Deutschen her gedacht: als ein Messen mit dem Mut, d.h. dem Geist. Schließlich leitet Nikolaus mit hergebrachter Etymologie die *mens* von *mensurare* ab. Das Mut-maßen ist mehr als bloßes vages Vermuten, vielmehr ist es ein Messen mit seiner eigenen Präzision, das sich aber immer der Relativität aller seiner Bezugspunkte bewußt bleibt – darum ist Cusanus weder Skeptiker, noch Rationalist. Wenn er vom Messen spricht, darf das auch nicht sofort im Sinne der neuzeitlichen Naturwissenschaft verstanden werden, was dadurch suggeriert werden könnte, daß er im *Idiota de staticis experimentis* selbst eine universale Quantifizierung empfiehlt. Vielmehr ist von der weiteren und ursprünglicheren Bedeutung des Messens auszugehen, die im griechischen Denken herrschte: Alles Seiende hat sein inneres Maß, das ihm ein Sein im rechten Maß, in der Harmonie mit dem Kosmos ermöglicht und sein Bestehen garantiert. Maßloses muß darum zugrunde gehen. Dieser Gedanke scheint sich auch im gerne zitierten Weisheitsspruch aus dem Alten Testament zu spiegeln, demgemäß Gott alles nach Maß, Zahl und Gewicht geschaffen habe (Sap. 11,21), weil Gott nicht als *artifex*, als Konstrukteur der Wirklichkeit durch äußere Abmessungen eines vorliegenden Werkstoffes verstanden werden kann, sondern als Schöpfer, dessen Maßgabe und Maßstäblichkeit dem Seienden je immanent sind. Wenn Nikolaus den Satz des Protagoras rehabilitiert und zugleich integriert, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei[80], sieht er das zusammen mit der ursprünglich göttlichen Maßgabe. Der Mensch mißt alles mit der *mens*, ist darin frei und schöpferisch – aber nicht willkürlich und nach Laune. Vielmehr ist sein

---

[79] *praecisionem veritatis inattingibilem … consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam* (h III n. 2 Z. 4–6).

[80] DB n. 6 Z. 1, n. 65 Z. 1–3, n. 69 Z. 5.

Messen bezogen auf das absolute innere Maß aller Dinge, ihre sie im Sein und in der Harmonie erhaltende *proportio*. Diese kann nicht abgelesen werden wie ein Quantum vom Metermaß oder irgendeiner Skalierung, sondern wird ausgelegt, interpretiert, was eine endliche Fassung dessen ist, was aus dem Unendlichen entfaltet erscheint. In dieser Kreativität des Mutmaßens wirkt aber der schöpferische Geist selbst, denn der menschliche Geist ist dessen lebendiges Bild.

Erkennen ist also ein Messen nicht als selbstherrliche Unterwerfung der Objekte unter das entwerfende Subjekt, auch nicht (dem ursprünglichen lateinischen Sinn nach) umgekehrt, sondern ein dialektischer Prozeß gegenseitiger An-maßung unter der Maßgabe des einen Ursprungs, der sich im Prozeß der Schöpfung (in der Natur wie im Geist) manifestiert.

Für die Ethik läßt sich daraus eine Forderung ableiten: Praktische Maßnahmen setzen nicht einfach ein willkürliches Maß, sondern versuchen, das innere Maß zu nehmen, um die harmonische Ordnung nicht zu zerstören, sondern zu erhalten bezw. wiederherzustellen. Maßnahmen sollen teilnehmen an einem Maßgeblichen, das (oder der) sich auch im Mutmaßen und menschlichen Maßgeben spiegelt – und zwar in jedem Menschen. Dann ist Einheit herzustellen als harmonische Ordnung des Vielen, grundsätzlich inklusivistisch und nicht exklusivistisch.

In einer universalen Zusammenschau parallelisiert DC die Seinsregionen Gottes, des Intellekts, der Seele (deren Instrument die *ratio* ist, aber offen für den Intellekt als Licht des Verstandes[81]) und des Körpers, d.h. des sinnlichen Bereichs, mit vier Modi der Wahrheit (*veritas – verum – verisimile – confusio*[82]), sodann mit vier Erkenntnisvermögen, entsprechenden Gewißheiten und Ausdrucksweisen[83].

Diese Stufenfolge geht über DDI hinaus. Sie erlaubt, Zusammenhang und Unterschiede von göttlichem und menschlichem Geist, und innerhalb dessen von vernunfthafter, verstandesgemäßer und sinnengebundener Erkenntnis zugleich präziser zu beschreiben. Die je höhere Sphäre gibt Einheit und Maß für die nächste: *Ratio vero praecisio quidem sensus exstitit ... Rationalium vero praecisio intellectus est ... Summa autem praecisio intellectus est veritas ipsa, quae deus est*[84]. Jede Andersheit erscheint als Ausfaltung der nächstoberen Stufe. „Selbsterkenntnis des Intellekts bedeutet demnach, daß

---

[81] DC II,16 n. 157.

[82] DC I,4 n. 15.

[83] Sinnliches Wissen wird durch Messen in die Gewißheit der *ratio* überführt, wird dennoch nicht präzise. Nur die Gegebenheitsweise in Formeln und Zahlen ist, insoweit diese Produkte des Geistes selbst sind, sicher. Diese repräsentieren aber nicht die Wirklichkeit an sich.

[84] DC I,10 n. 52 Z. 8–14; vgl. II,16 n. 159 und DFD 6 n. 86.

er sich als Einheit und die Begriffe, auch die widersprüchlichen, als eine Selbstexplikation betrachtet."[85] Das Verhältnis zu Gegensätzen ist jeweils abgewandelt; in der göttlichen Einfaltung fällt alles ohne Verschiedenheit zusammen, in der intellektualen „vertragen sich" die Widersprüche, in der rationalen vertragen sich die Gegensätze innerhalb eines Genus[86]. Die Seinsweise der Vernunft ist höher als die Seinsweisen, welche Gegensätze kennen, darum ist das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs dort nicht anwendbar. Gegensätze sind in dieser Region nicht als Gegensätze, erst in der verstandesmäßigen Ausfaltung werden sie unvereinbar: *intellectualis illa unitas radix quaedam complicativa oppositorum in eius explicatione incompatibilium exsistit* (DC I,6 n. 23 Z. 7f.).

Tatsächlich distanziert sich Nikolaus in DC von DDI, wo er noch *intellectualiter* vom Göttlichen gesprochen habe statt *divinaliter*. Er stellt nun fest, es gebe verschiedene Theologien, je nach der Ebene der Betrachtung. Die Methode besteht grundsätzlich in einer transzendentalen Umkehr in die Voraussetzung: *ad praesuppositum adverte*[87]. Dann zeigt sich die Herkunft aller Fragen des Verstandes aus der Intelligenz, „leuchtet auf" als anspornendes, initiatives Licht – und zwar unausweichlich. So wie Gott Prinzip und Voraussetzung der Vernunft ist, so ist es diese für den Verstand und schließlich die *ratio* für die Sinne[88]. Die aufsteigende Bewegung des Geistes koinzidiert mit einem Absteigen, das Cusanus wie selbstverständlich als eine Offenbarung bezeichnet. Darin wird der Intellekt vollendet, indem er sich der unendlichen Einheit angleicht:

> *Et haec est ultima perfectio intellectus, quoniam per theophaniam in ipsum descendentem continue ascendit ad approximationem assimilationis divinae atque infinitae unitatis, quae est vita infinita atque veritas et quies intellectus.*[89]

DC II,14 faßt alle drei menschlichen Vermögen als *natura discretiva* zusammen, die damit als in sich gestuft erscheint: *gradatim discretiva ipsa virtus* (n. 142 Z. 1f.). Am unteren Ende der Skala steht die sinnliche Erkenntnis, die eigentlich gar keine Erkenntnis ist, weil das, was sinnlich unterschieden wird, nur in der Negationskraft der *ratio* diskret wird: *Sensus*

---

[85] HEINEMANN: Einheit 158.

[86] *In divina enim complicatione omnia absque differentia coincidunt, in intellectuali contradictoria se compatiuntur, in rationali contraria, ut oppositae differentiae in genere* (DC II,1 n. 78 Z. 14–17).

[87] DC I,6 n. 24 Z. 1–5 und 22; vgl. n. 20 Z. 10ff.

[88] *Intelligentia igitur nihil horum est, quae dici aut nominari possunt, sed est principium rationis omnium, sicut deus intelligentiae* (DC I,6 n. 26 Z. 1–3); vgl. ebd. n. 24 Z. 19–21: *Habet se igitur intelligentia ad rationem quasi deus ipse ad intelligentiam.*

[89] DC II,16: h III n. 167 Z. 22–25.

enim sentit et non discernit. Omnis enim discretio a ratione est ... negare enim discretionis est. (DC I,8 n. 32 Z. 3–9) Der Sinn kann nur das Dasein von etwas bestätigen, nicht sein Wassein.

Auch IDM bekundet, daß alle Unterscheidung aus dem Verstand stammt[90] und bezeichnet dessen „Fabrikation" mit den Begriffen *fabricare notiones, facere discretiones, collective ac distributive procedere* (IDM 7 n. 97). Die Stufen, die dort (n. 102–106) unterschieden werden, sind physikalische und logische Mutmaßungen bei Begriffen von Sachen (*notiones rationales incertae*), abstrahierte reine Formen im Geist (*assimiliationes abstractivas*, die zu *scientias certas mathematicales* führen: n. 104) und die Selbsterkenntnis des Geistes in seiner eigenen Einfachheit, in der er alles intuiert (*intuitio veritatis absolutae*: n. 105f.). Alles in einem zu sehen, ergibt *theologicas speculationes*.

Auf jeder Erkenntnisebene braucht man nun die jeweils angemessene Sprache und die richtige Verwendung von Unterscheidung und Verneinung: Auf oberster Ebene kann nicht einmal bejaht werden, auf der Stufe der Intelligenz gibt es nur Gegenwart und Nichtgegenwart (einfaltend), auf Ebene der *ratio* Gegenwart oder Nichtgegenwart (ausfaltend), sinnlich nur Zeitwörter der Gegenwart[91]. Die *termini* müssen an die geistige Ebene angepaßt werden und wir müssen uns bewußt sein, daß wir Gott den Verstandesregeln unterwerfen, wenn wir unter Voraussetzung der logischen Prinzipien von ihm sprechen: *cum de deo nos homines rationale loquimur, regulis rationis deum subicimus* – das sei der Weg „fast aller modernen Theologen", womit sich Cusanus von der spätscholastischen Theologie abgrenzt[92]. Was bleibt, ist das grundsätzliche Problem: Das Einsehen läßt sich ausschließlich auf der Ebene der *ratio* formulieren, also, die aber gerade überstiegen wird. Das Paradox ist, in den unvermeidlichen Verstandesbegriffen deren Geltung selbst zu negieren, wie schon in der Rede von der schlechthinnigen Unproportionalität des Unendlichen oder seiner *ineffabilitas*. Die rationale Metaphysik erscheint für Nikolaus offenbar schon als ein fest-stellendes und vorstellendes Denken, das darum der Dynamik göttlicher Wirklichkeit wie auch der Schöpfung nicht angemessen ist[93]. Seine Unterstellung des Verstandes unter das Vernehmen der Vernunft sichert vor den Gefahren, die er in der von Wenck vertretenen Schulmetaphysik sieht. Damit versucht er, auf philo-

---

[90] *omnis discretio ex ratione est* (IDM 5 n. 83), siehe die ganze n. 84 zum rationalen Diskurs.

[91] Siehe DC I,8 n. 33, vgl. ebd. n. 35 Z. 15f.: *secundum illius regionis regulas loqui necesse est*.

[92] *paene omnium theologorum modernorum via* (ebd. n. 34 Z. 11–15).

[93] Vgl. FLASCH: NvK 62 und HEINEMANN: Einheit 164..

sophische und theologische Entwicklungen des 14. Jahrhunderts, welche aus theologischen Motiven heraus die thomistische Verhältnisbestimmung von *fides* und *ratio* problematisierten, kreativ zu reagieren, indem er die Anwendbarkeit des Verstandesdiskurses auf die theologischen Fragen begrenzt. Über die rationale Ordnung hinaus ist der *intellectus* das Vermögen, einen alle Feststellungen sprengenden Anspruch zu vernehmen.

Die je höhere Erkenntnisstufe entgrenzt die niedrigere, erweist deren Grenzsetzung als vorläufig. So ordnet Cusanus den Fehler sowohl der Philosophen wie auch der Theologen ein, die sich zu sehr auf das Schlußfolgern versteiften, erkenntniskritisch und rationalitätstheoretisch kann er die Begrenztheiten erklären und relativieren: Durch das Festhalten des Satzes vom Widerspruch haben sie sich den Zugang zum wahren Verständnis verschlossen: *Ad quae philosophantes atque theologi ratiocinantes hactenus sibi sua positione principii primi ingrediendi viam praecluserunt* (DC I,10 n. 53 Z. 12–14). Denn auf dieser Stufe muß der Geist das Unendliche negieren, ja ausscheiden[94].

Demgegenüber fordert Nikolaus, mit der jeweils richtigen Sprach- und Diskretionsstufe die jeweils angemessene Perspektive einzunehmen: *respective considerare ... suis modis utitur quisque mundus!*[95] Die Bedeutung der Perspektivität haben wir bereits oben in Kap. 4.3. erarbeitet. Hier ist noch darauf hinzuweisen, daß Cusanus in seinem Brief an Kaspar Aindorffer vom 22.9.1452 die Kritik an der geistigen Selbstbeschränkung der „Weisen dieser Welt“ in den Zusammenhang seines Glaubensbegriffs stellt, „weil sie nur das lieben, was sie in ihrer Weisheit erfassen und die göttliche Weisheit verachten, d.h. Gott nicht glauben.“[96] Über diese sich auf sich selbst versteifende und sich so verschließende Weisheit hinaus führt die Bereitschaft, dem Absoluten selbst zu glauben. Das ist die irenische Stufe der Mystik, die noch universal argumentierbar sein könnte, sofern man die Prämissen der cusanischen Unendlichkeitsphilosophie akzeptiert. Der konkrete Gehalt dessen, was der Offenbarung geglaubt werden soll, ist dann spezifisch christlich: Dieser Glaube eröffnet eine „höchste Wissenschaft“ durch die Hoffnung auf Vollendung im göttlichen Leben in der Menschennatur. Dies wird als im Gottmenschen präfiguriert und ermöglicht angenommen. Die Fortführung des Gedankens in die Konkretion einer spezifischen religiösen Offenbarungstradition hinein versteht sich von den Adressaten her; die Mönche vom Tegernsee dürfen ja auch eine Verbindung jenes allgemeinen Glaubens mit dem Inhalt ihres eigenen Glaubenslebens erwarten. Es ist

---

[94] *Mens humana, rationis medio investigans, infinitum ... eiciens* (DC II,3 n.87 Z. 3f.).

[95] DC I,13 n. 69 Z. 3–13.

[96] OEHL: Mystikerbriefe 550.

aber nicht nur *ad fratres* gesagt, sondern ergibt sich aus der perspektivisch-konjekturalen Erkenntnistheorie, welche keinen anderen Weg läßt, als die Gebundenheit an den eigenen Standpunkt zu akzeptieren, diese Perspektive aber soweit als möglich zu erweitern, um seine Konjekturen und deren rationale Formulierungen je weiter zu verbessern.

Im reflexiven Erkenntnisprozeß wird jede Andersheit von der nächsthöheren Einheit her erfahren[97]. So läßt auch der Verstand im Blick auf die Vernunft seine Defizienz, seinen Abfall von der Genauigkeit erkennen. Die nunmehr positiv gedeutete Konsequenz ist, daß es Fortschritte in der Wahrheitserkenntnis gibt (niemals eine skeptische Resignation). Der Entwurfscharakter aller Erkenntnisse läßt sie jeweils verschieden und individuell anders ausfallen, weil in ihnen neben den kulturellen und anderen Bedingtheiten der Erkenntnis menschliche Kreativität am Werk ist. Damit ist Verschiedenheit im Prinzip legitimiert. Zugleich bewegen sich alle auf je verschiedene Weise auf dasselbe Wahre zu in vergleichbaren Schritten: *diversas eiusdem inapprehensibilis veri graduales* (DC I *prol.* n. 3 Z. 4). Diese Gradualität erlaubt im Prinzip, daß die diversen religiösen Deutungen in einen Diskurs gebracht werden; sie ist die erkenntnistheoretische Basis für einen möglichen und sogar nötigen Dialog der Religionen, so schwierig er dann konkret durchzuführen ist[98].

Rationalität, Intellektualität und interreligiöser Diskurs

Für eine dem Göttlichen angemessene oder immerhin weniger unangemessene Rede muß also die rationale Struktur, die in jedem Begriff, jedem Urteil und allem Schlußfolgern hergestellt wird, immer wieder gesprengt werden. Die Ebene, auf der"etwas von etwas" ausgesagt wird, muß relativiert werden oder sich in Beziehung setzen lassen, um der Transzendenzerfahrung nicht im Wege zu stehen. Das mögliche Wissen von Gott ist für Cusanus grundsätzlich kein definierendes Begreifen. Vielmehr soll das konjekturale, entwerfende Verstehen des Menschen den Raum offenhalten, um von jenem Unbegreiflichen ergriffen zu werden. Die Dynamik dieser Erfahrung hat eine affektive Seite in der Sehnsucht des nach dem Unendlichen ausgreifenden Menschen und in ihrer Erfüllung sowie eine vernünftige, welche durch Präsuppositionsanalyse, transzendentale Reflexion und Diskurs aus-

---

[97] Siehe z.B. *sensus in unitate rationis suam alteritatem experitur* (DC I,11 n. 57 Z. 14).

[98] MEINHARDT über die Konjekturen: „Menschliche Spontaneität, ja sogar Subjektivität, sind ihr Bestandteil, sie anderen Menschen zu vermitteln bedarf es des Dialogs." (Konjekturale Erkenntnis 328)

gedrückt wird. Die cusanische *speculatio* als Spiegelung ist eine Relationserfahrung, die Wahrnehmung einer Korrespondenz und kein leeres, abstraktes Spiel mit Begriffen oder Ideen. Die Erfahrung des Denkens enthält eine affektive Dimension, die NC mit dem Zusammenhang von *sapientia* und *sapere* ausdrückt[99].

Das Modell des Nikolaus empfiehlt sich für den interreligiösen Diskurs, weil es nicht antirational ist, aber die *ratio* auf einen klar bestimmten Geltungsbereich begrenzt. Darüber hinaus enden wir nicht einfach in Irrationalität, sondern es gelten eigene Gesetze, vor allem Verfahrensregeln zum Überstieg. Könnte die cusanische Religionstheorie entsprechend als eine vernunfttheoretische Entgrenzung von Religion als rationalem System gedeutet werden? Eine überlegene Theorie ist die, welche jener Dynamik der Transzendenz zugleich mit der Perspektivität menschlicher Explikationen ihren Platz gibt. Eröffnet das im Prinzip die Möglichkeit, verschiedene Glaubenssysteme auf der höheren Ebene des jeweils und notwendig Mit- und Vorausgesetzten in ein nicht nur perspektiven-, sondern aussichtsreiches Gespräch zu bringen kraft der im intellektuellen Vollzug erfahrenen Dynamik des Transzendenten?

„Die Übereinstimmung, die in der Traumvision der Schrift vom Frieden im Glauben postuliert wird, ist nicht die Übereinstimmung in einer formulierbaren Universalreligion." Denn auch wenn die Inhalte der *una religio* mit dem Kerngehalt des christlichen Glaubens übereinstimmen, ist „die Weise, wie es als notwendige Wahrheit auch im Ursprung der andern Religionen anwesend ist", nicht die der christlichen Dogmatik[100]. Gerda von Bredow legt den Akzent auf die intellektuale (und nicht bloß rationale) Ebene, auf welcher eben die Weisen der Völker diskutieren – also Menschen, welche die höchste Stufe der Humanität (nach DC II,15) erreichen. Weil und insoweit sie als kontemplative Menschen über die rationalen Unterscheidungen hinaus sind, haben sie einen Auftrag für das Ganze der Menschheit, den man als aufklärerisch-missionarisch, aber nicht im Sinne einer dogmatisch verfaßten Religion, bezeichnen könnte. Dessen Verwirklichung ist ein Prozeß, der am Ende von DPF erst angedeutet wird und dessen Gelingen in theologischer Sicht immer von der Gnade abhängen wird. DPF konsequent auf der überrationalen Ebene zu lesen, erlaubt, das Mißverständnis, er wolle eine Universalreligion als Patentlösung für alle einrichten, zu vermeiden. Die

---

[99] Zu *scientia sapida* siehe DVS 1: h XII n. 1 Z. 18–23; 11 n. 30; DNA 19: h XIII p. 45 Z. 3–5; DLGl 2: h IX n. 67 und 70. Die Vorlage gibt AUGUSTINUS: *ab eo, quod est sapere, vocatur sapientia* (*De civ. Dei* XII 2: CSEL XL 1 p. 569 Z. 4).

[100] VON BREDOW: Die Weisen in DPF 185.

Wahrheit als intellektuale wäre ja gar nicht definierbar. Worum es ihm geht, ist vielmehr, „die allen gemeinsamen Prinzipien von Religion überhaupt als Ursprung der entfalteten christlichen Religion aufzuweisen. Die Hauptlehren der Christen sind keimhaft identisch mit dem, was Fundament und Quelle aller Religion ist.“[101] Bei diesem überzeugenden Interpretationsansatz bleibt nur offen, wie es zu erklären ist, daß am Ende von DPF die Einheit *in coelo rationis* – und nicht etwa *in coelo intellectus* beschlossen wird.

Senger vergleicht die cusanische Konzeption des Nichtwissens mit anderen rinascimentalen Konzepten, die er als Ignoranzkompensationen bezeichnet[102] und mit der Unterteilung der Wissensformen bei Scheler in Beherrschungs-, Bildungs- und Erlösungs- oder Heilswissen[103] in Beziehung setzt. Immer wieder würde das Nichtwissen als Heilmittel gegen Szientismus empfohlen und gehöre somit in die Kategorie des Erlösungswissens. Dieser Versuch erscheint insofern plausibel, als Cusanus nicht nur von der *docta ignorantia* spricht, sondern, wie oben erwähnt, immer wieder von der *sacra ignorantia* und sie damit in den Bereich des Heiligen und Heilsamen stellt. In DPF halten sich die Protagonisten des Gesprächs mit derlei Thesen auffällig zurück, doch genau diese Tatsache stimuliert fruchtbare Fragen, inwieweit die Erkenntnisse des himmlischen Konzils als religiöses, inwieweit sie als metaphysisches Wissen anzusehen sind. Die Frage nach den Argumentationsebenen wird durch die nach der Wissensform ergänzt und vielleicht ein Stück weiter gebracht.

Worin besteht denn nach Nikolaus die Gefahr des Vielwissens und des Anspruchs auf exaktes Wissen? Ich identifiziere zwei Bereiche: Einerseits ist die Übertragung des rationalen Wissenskonzeptes und Selbstbewußtseins auf Gott unangemessen, weil sie das Unendliche verendlicht. Andererseits führt eine unkritische Anwendung des Wissens auf die Weltwirklichkeit zu einem Mangel an Selbsterkentnnis des Erkennenden und seiner Begrenztheit, ist letztlich eine epistemologische Naivität. Darin steckt auch eine Kritik des humanistischen Bildungswissens, wie die Figur des Rhetors in IDM zeigt. Das Nichtwissen hält demgegenüber den Raum offen für das Göttliche des Gottes – und zwar in beiderlei Hinsicht. Im Fall des religiösen Wissens selbst ist das einleuchtend (der Gott des nicht selbstkritisch aufgeklärten rationalen Wissens ist letztlich ein Götze der *ratio*), im Fall des Weltwissens verhindert die unkritische Fixierung des weltzugewandten Erkennens auf das Erkannte, daß der Geist re-flexiv wird und so der eigenen Kreativität im

[101] Ebd. 187.

[102] SENGER in THURNER (Hg.): Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien; 653.

[103] MAX SCHELER: Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1924/1926.

Erkennen gewahr werden kann, die wiederum ein lebendiges Bild der göttlichen Fruchtbarkeit ist. Der transzendentale Rückgang des Erkennens, der zu einer offenbarenden Erfahrung Gottes führt, wird demgegenüber durch das bewußte und entschiedene Nichtwissen offengehalten.

Die *docta ignorantia* ist einerseits (erkenntnis-)metaphysisches Wissen, andererseits als heiliges Nichtwissen religiöses Wissen.

Cusanus selbst hat es vermieden, in DPF von belehrtem Nichtwissen und Zusammenfall der Gegensätze zu sprechen. Die Argumentationen stützen sich auf das metaphysische Wissen, das in den Axiomen von der Proportionslosigkeit des Unendlichen, der Unnennbarkeit Gottes an sich, der Vorgängigkeit des Einen, der Abkünftigkeit alles Nichteinen von diesem angedeutet wird: *finiti ad infinitum nulla proportio* (DPF 1 n. 5: h VII p. 7 Z. 2), *Deus ... ipse sit in se ineffabilis et super omne id, quod nominari aut dici posset* (DPF 7 n. 21: h VII p. 20 Z. 11f.), *ante omnem pluralitatem est unitas*[104], *omne enim compositum est principiatum* (DPF 5 n. 14: h VII p. 14 Z. 12f.). Hinzu kommt die Identität von kreativem Logos und *sapientia* (DPF 5 n. 13: h VII p. 13 Z. 21f.). Damit ist der Sache nach die Grundlage für die wissende Unwissenheit gegeben. Doch ist DPF von einem Erkenntnis- und Konkordanzoptimismus geprägt, der zunächst einmal in genetischer Betrachtung der cusanischen Entwicklung von der Dominanz der negativen Theologie zur leichten Erkennbarkeit und universalen Offenbarkeit entspricht.

Dem *Verbum*, Petrus und Paulus ist jegliche Skepsis fremd. Ist das Ausdruck der Hoffnung, daß *in coelo*, vor dem Angesicht des Höchsten, der Erkenntnisvorbehalt unnötig sein wird, daß die umständliche Dialektik des Wissens an der Grenze des Wißbaren in der *visio* wegfallen wird können? Hätte eine konsequente Anwendung des Ignoranzprinzips gar die Möglichkeit einer inhaltlichen Einigung auf den Kern der *una religio* unterminiert?

Oder ist es in einem Dialog, gleich ob er im Himmel oder auf Erden stattfindet, strukturell nicht möglich, den selbstreflexiven Rückgang des wissend-nichtwissenden Geistes in Diskurs umzusetzen? Wäre auch im Himmel, sofern dort überhaupt diskutiert wird, und nicht nur geschaut und genossen, die *ratio* das unvermeidliche Vehikel des Gedankens und Wissens? Dann wäre DPF ein Experiment der Durchführung der *intellectus*-Prinzipien als Anwendung auf rationalen Diskurs.

---

[104] DPF 4 n. 11: h VII p. 11 Z. 21 und n. 15: p. 14 Z. 19; vgl. das henologische Prinzip im platonischen *Parmenides*: „Und so dürfte dann alles Andere jünger als das Eins und das Eins älter als alles Andere sein." (153B)

5.2. Vom Sehen Gottes und dem Dialog über, mit und in Gott

DVD und DPF

DPF wurde Anfang bis Mitte Sept. 1453 vollendet; am 14.9. schrieb Cusanus an den Abt des Klosters Tegernsee, Kaspar Aindorffer[105] über das in seine „Theologischen Ergänzungen" eingefügte 12. Kap., wo er sinnenhaft in die mystische Theologie einführt anhand eines allsehenden Bildes. Das ist eine Kurzfassung der Schrift über das Sehen Gottes (DVD), die er am 8.11.1453 vollendete[106]. So stehen die Friedensschrift und die cusanische Klärung eines theologischen Streites, der Mitte des 15. Jahrhunderts um die Mystik ausgebrochen war, in enger zeitlicher Nähe zueinander. Bereits der Brief, welchen Nikolaus ein Jahr zuvor an die Tegernseer Benediktiner geschrieben hatte, belegt diesen Zusammenhang.

Auf den ersten Blick mag es überraschen, daß Cusanus fast gleichzeitig mit DPF scheinbar so verschiedene Schriften wie die über das Sehen Gottes entwarf, ein Buch über die mathematischen Ergänzungen, in welchem er sich wieder einmal der Quadratur des Kreises widmete, und das daran anschließende Buch mit theologischen Ergänzungen. Doch stehen diese vier Werke in einem mehr als zufälligen Zusammenhang[107] und ich erachte es als notwendig, zur adäquaten Interpretation von DPF diesen Kontext heranzuziehen. Hier (wie bei der Analyse der Perspektivtheorie in Kap. 4.3) erweist sich die Fruchtbarkeit eines interdisziplinären Diskurses, besonders durch das Einbeziehen von literaturwissenschaftlichen Untersuchungen. Bevor wir auf mögliche wechselseitige Ergänzungen und Deutungshilfen beider Schriften eingehen, interessiert, was Nikolaus in DPF anders macht oder wegläßt. Schließlich ist davon auszugehen, daß die Unterschiede bewußt gesetzt wurden.

Die Schriften vom Herbst 1453 unterscheiden sich formal im Hinblick auf ihre Argumentationsebenen, Methoden, Adressaten und Zwecke:

1. Die jeweilige Rationalität ist unterschiedlich: Die Einigung des visionären Weisenkonzils wird, wie im letzten Absatz von DPF festgestellt, *in*

---

[105] VANSTEENBERGHE: Autour 116 und OEHL: Mystikerbriefe 554f.: Dort erzählt Nikolaus, „wie das Bild des Alles und Jedes Schauenden, das ich als gemaltes habe, uns in einem greifbaren Experimente zur mystischen Theologie führt", *quomodo ex ymagine simul omnia et singula videntis, quam depictam habeo, quodam sensibili experimento ducamur ad misticam theologiam*. Und er nimmt sich vor, „diese wunderschöne und äußerst klare Methode des geometrischen Experimentes noch zu erweitern." (555)

[106] So FLASCH: NvK 385. Andererseits deutet Cusanus im Brief vom 23.10.1453 bereits an, daß DVD inzwischen fertig sei. Vgl. h X/2a p. XIII f., Text ebd. p. 70–75.

[107] Siehe FLASCH: NvK 386–389.

coelo rationis beschlossen. Die mystische Theologie hat sich von jeher um einen Zugang zum Göttlichen bemüht, der entweder über die *ratio* hinaus oder an ihr vorbei einen Aufstieg ermöglichen soll. Der Verstand, der in DPF das Erkenntnismittel ist, wird nun in DVD gerade überstiegen oder überboten[108]. Insbesondere die Stufung *rationaliter – intellectualiter – divinaliter*, welche DC erstmals entfaltet hatte, ist als Grundlage für den mystischen Aufstieg in Betracht zu ziehen. Anders DPF: „Um den Krieg der Religionen auszuschließen, brauchen wir nicht die Herkunft der *ratio* zu erforschen, wir müssen sie nur anwenden". Cusanus „schrieb in scharfer Begrenzung auf das *rational* Erreichbare einen *exoterisch* gehaltenen Grundriß seiner Religionsphilosophie für Fremde."[109]

Nach DVD 21 hingegen ist Jesus *omnibus huius mundi sapientibus penitus ignotus* (n. 91 Z. 4f.) – weil von ihm Kontradiktorisches ausgesagt wird. Koinzidenz der Widersprüche macht den Unterschied zwischen Christgläubigen und ignoranten Weisen aus. Der Leser von DVD muß also die rationale Stufe überschreiten, und zwar nicht erst bei der Frage nach der Inkarnation, sondern von Anfang an. „Es gibt keinen Weg, dir zu nahen, als jenen, den alle Menschen, auch die gelehrtesten Philosophen, für gänzlich unbegehbar und unmöglich halten"[110]. Der Brief vom 14.9.1453 erläutert und verschärft das bis zur Koinzidenz von Unmöglichkeit und Notwendigkeit, wie wir gleich sehen werden. „Cusanus interpretiert damit in *De visione Dei* seine Grundgedanken der Ignoranz und der Koinzidenz bewußt in den Kontext der zeitgenössischen monastisch-mystischen Debatte hinein."[111] Jedenfalls argumentieren die beiden Schriften vom Herbst 1453 also auf verschiedenen Rationalitätsstufen.

2. Es zeigen sichUnterschiede der Adressaten und „Denklandschaften"[112]: DPF spricht zwar nicht direkt zu Andersgläubigen, zielt aber in einen Raum, der größer ist als die christliche Welt – mindestens in der Weise, daß diese jenen weiteren Horizont wahrnehmen soll. Darum finden sich darin auch Außenansichten des Christentums. DVD hingegen spricht zu einer dem Nikolaus in persönlicher Freundschaft verbundenen Mönchsgemeinschaft, der er auf ihrem sehr spezifischen spirituellen Weg helfen möchte – und zwar mithilfe seiner „persönlichsten" (nicht im Sinn von privatesten) philosophischen Entdeckung, der Koinzidenztheorie. Die Mönche hatten DDI studiert;

---

[108] SENGER pointiert: Durch ein *sacrificium rationis* gelte es, „das rational Unmögliche als notwendig zu erkennen und anzuerkennen." (SENGER: Mystik als Theorie 115)

[109] FLASCH: NvK 388.

[110] DVD 9 n. 37 Z. 2–4.

[111] TREUSCH: Nicolaus Cusanus; 135.

[112] So formuliert FLASCH (NvK) 387.

der Prior vom Tegernsee, Bernhard von Waging, verfaßte ein *Laudatorium doctae ignorantiae* und verteidigte Cusanus gegen die Angriffe des Vinzenz von Aggsbach[113]. Von daher dürfen dessen Schriften an die Mönche mehr voraussetzen als DPF.

3. DVD und DPF haben unterschiedliche Zwecke: Das Thema, welches die Mönche interessiert, ist die richtige Interpretation der Tradition der mystischen Theologie, insbesondere des gleichnamigen Werkes des Dionysios[114]. Was geschieht in der höchsten Vereinigung eines Menschen mit Gott mit der Rationalität? Ist sie nicht nur hinderlich, sodaß jene *unio* rein mit den affektiven und voluntativen Kräften erstebt werden kann oder soll?

Nikolaus ist nun der Meinung, von seinem philosophischen Ansatz aus die Streitfrage lösen zu können[115]. Von daher müssen seine Schriften an die Mönche mehr voraussetzen als DPF, während er hier, wo es weniger um das mystische Maximum, vielmehr um ein interreligiöses gemeinsames Minimum geht (jedoch nicht im Sinn eines kleinsten gemeinsamen Nenners), möglichst wenig Vorkenntnisse und Vorgespräche annehmen darf. Daraus folgt einerseits eine Beschränkung dessen, was DPF im Horizont des ganzen cusanischen Denkens leisten kann, andererseits könnte die Beschränkung auf eine bestimmte, leichter universalisierbare Methode (eben die Präsuppositionsdialektik) für das besondere Ziel des Religionsdialogs eine Stärke darstellen.

Philosophische Probleme der Mystik und die Koinzidenztheorie

Der Hintergrund der Mystikkontroverse, die in den 1450er Jahren ausgetragen wurde, ist ein Grundproblem des Platonismus (besonders des christlichen), das schon im *Parmenides* formuliert wird[116]: Wenn das Eine gesucht

---

[113] Siehe VANSTEENBERGHE, HAAS (*Deum mistice videre)* 26ff. sowie in seinem Nachwort zur deutschen Ausgabe „Vom Sehen Gottes", Zürich-München (Artemis) 1987; 125–166, hier 136–143.

[114] Vgl. EULER: Die beiden Schriften. Zum Mystikstreit vgl. außer VANSTEENBERGHE: Autour vor allem SENGER: Mystik als Theorie, HAAS: *Deum mistice videre* 11ff. und 28ff. mit ausführlichen Literaturangaben, HOYE: Die mystische Theologie; 23–27 und TREUSCH: Nicolaus Cusanus.

[115] Nach SENGER gilt für DVD, daß Nikolaus hier „seine schon längst formulierte Doktrin der Koinzidenz der Gegensätze und der *docta ignorantia* als die *mystica theologia* verstand … Seine Einlassung in und seine Stellungnahme zum Mystikstreit ist deshalb prinzipiell nichts anderes als eine Selbstauslegung dessen, was er in verschiedenen Büchern schon dargelegt hatte." (Mystik als Theorie 113)

[116] In DNA 22 setzt sich Nikolaus ausdrücklich mit diesem Dialog auseinander, versteht ihn mithilfe von Proklos und harmonisiert ihn mit Dionysios.

wird, was bereits in neuplatonischer Perspektive als philosophische Suche nach Gott gedeutet wurde[117], so fügt jede Prädikation wie z.B. „das Eine ist" oder „das Eine ist nicht" (die beiden Grundhypothesen im *Parmenides*) oder „das Eine ist Grund des Vielen" etc. dem Einen bereits eine Bestimmung hinzu, die dessen radikale Einheit wieder aufhebt. Insoweit damit jegliche Aussage vom absolut Einen problematisiert wird, bietet auch eine negative Theologie keinen Ausweg – es sei denn im Verstummen und Schweigen. Die negative Theologie des Dionysios hatte aber versucht, einen Aufstieg des Menschen zu Gott als möglich zu erweisen, in der *henosis* mit dem über jede Vernunfterkenntnis erhabenen göttlichen Strahl. Seine Aufforderung, *ignote ascendere ad mysticam theologiam / agnostos anatatheti*[118] wurde im Hochmittelalter von Bonaventura, Bernhard von Clairveaux und Hugo von Balma so gedeutet, daß allein die *principalis affeccio*, nicht intellektuelle Erkenntnis, mit Gott vereinen könne[119].

Des Dionysios' Buch Über die mystische Theologie beschreibt der Brief vom 14.9.1453 so: saltat supra disiunctionem usque in copulacionem et coincidentiam, seu unionem simplicissimam que est non lateralis sed directe supra omnem ablationem et posicionem, ubi ablacio coincidit cum posicione et negacio cum affirmacione.[120] Nikolaus empfiehlt damit in der Folge der reifsten Erkenntnis des Dionysios, „über diese Zweiteilung hinweg … über alle Verneinung und Bejahung, dorthin, wo die Verneinung zusammenfällt mit der Bejahung, die negative Theologie mit der affirmativen Theologie"[121], zu gehen. Dann stellt er fest, daß zu dieser geheimsten Theologie kein Philosoph gelangen könne – wegen des Kontradiktionsprinzips. Der Mystiker hingegen müsse das rational Unmögliche als Notwendigkeit finden. Denn „die Unmöglichkeit ist die wahre Notwendigkeit" (ebd.).

Beim Problem, sich dem Ganzen der Wirklichkeit, dem Unendlichen oder Absoluten mit den Mitteln der Rationalität zu stellen, handelt es sich um

---

[117] Siehe JENS HALFWASSEN: Der Aufstieg zum Einen, Stuttgart 1992. Dieses historische Faktum gilt unbeschadet heutiger Kritik an der „theologisierenden" Deutung des *Parmenides*. Für Nikolaus könnte an dieser Stelle genügen, auf M. ECKHART zu verweisen, für den Gott das eine und eigentliche *unum* ist (vgl. Lat. Werke I; 132), wozu vor allem in der Tradition der *Elementatio theologica* und des Parmenideskommentars des PROKLOS die mystagogische Seite kommt, welche den menschlichen Geist zur Vereinigung mit dem transzendenten Einen und so zu einer *theosis* führen will, die bei Cusanus als *filiatio Dei* weiterlebt. Vgl. *Procli Inst. Theol.* (CXIII): *ipsum Unum est Deus ... ipsum Bonum, & Unum est idem. Etenim ipsum Bonum, & Deus est idem.* „Der Neuplatonismus ist vor allem eine Mystik des Einen. Alle Spekulationen über die Grade der Einheit sind dazu bestimmt, die Seele zur Koinzidenz mit dem Einen zu führen." (P. HADOT im Hist. Wörterbuch Philosophie Bd. 2; 366)

[118] *De myst. theol.* I,1: PG 3; 1001.

[119] HUGO VON BALMA: *Theol. myst., Via unitiva* n. 83 (Sources Chrétiennes 409; 132ff.).

[120] VANSTEENBERGHE: Autour 113–117.

[121] OEHL (Hg.): Mystikerbriefe 553.

eine philosophische Grundschwierigkeit, die aus der Struktur endlichen Erkennens und Sprechens folgt, insoweit keineswegs auf einen christlichen Gottesbegriff eingeschränkt ist (im Blick auf die hinduistische Tradition[122] nicht einmal auf einen Monotheismus.) Im Rahmen des Christentums, und besonders für eine Mönchsgemeinschaft, deren erklärtes Lebensziel das Suchen und Finden Gottes ist, sind die philosophischen Probleme der Gottesrede natürlich eine Provokation, sofern sie sich nicht auf einen Offenbarungspositivismus zurückziehen will. Darum haben die Brüder am Tegernsee die Bedeutung der *docta ignorantia* wohl erkannt und waren zu Recht betroffen. Da die Mönche nun nicht bloß philosophieren sollen, sondern einen ganzheitlichen, im Gebetsleben auch leiblichen und affektiven Zugang zum Göttlichen pflegen wollen, stellt sich die Frage, ob sich eine Möglichkeit erweisen läßt, sich dem Absoluten auf nicht-rationale Weise zu nähern. Monastische Denker, die sich gegen die universitäre Scholastik abgrenzten, hatten die mystische Theologie des Dionysios so interpretiert, insbesondere die Kartäuser, „so daß neben dem rationalen Weg zu Gott sich ein konsequent und ausschließlich affektiver abzeichnet."[123] Vinzenz von Aggsbach vertrat gegen die Benediktiner vom Tegernsee die rationalitätskritische Position. Dionysius Cartusianus sah eine *ardentissima divinae caliginis intuitio* als Zentrum der mystischen Theologie an, wozu eine *experimentalis cognitio de Deo* führe[124] – Motive, die Nikolaus aufgreift und rationalitätstheoretisch integriert. Seine früheren Arbeiten, welche bereits in die Richtung gingen, daß seine Lehre vom belehrten Unwissen und vom Zusammenfall der Gegensätze im Unendlichen-Einen die wahre Interpretation der dionysischen Theologie sei, hatten entsprechend die Freunde affektiver Mystik auf den Plan gerufen[125]. Sie griffen zusammen mit der intellek-

---

[122] Vgl. etwa aus der Advaita-Tradition („Nicht-zweiheit") die Sprachphilosophie des Bhartṛhari (šabdādvaita); siehe E. DEUTSCH / R. BONTEKOE (Hg.): A Companion to World Philosophies, Oxford (Blackwell) 1999; darin: ARINDAM CHAKRABARTI: Rationality in Indian Philosophy; 259–278; bes. 268f. Das Sachproblem bei Cusanus faßt HEINEMANN schön zusammen (Einheit 152–154).

[123] HAAS (*Deum mistice videre*) 12; Details zu den konkurrierenden Mystikrichtungen ebd. 11–17. BOND versucht, innerhalb von DVD zwischen „meditation" und „contemplation" zu differenzieren: The „Icon" and the „iconic text".

[124] *In lib. De myst. theol. (Op. omnia* 16), Tournai 1902; 491f.

[125] SENGER bestätigt die intellektuelle Lesart der cusanischen Konzeption – trotz *sacratissima ignorantia* (DVD 16): „Die mystische Theologie ist also eine kognitiv-epistemische Mystik mit Theoriestatus" (Mystik als Theorie 113). Vgl. ebd. 120: „Die ‚mystische' Schrift *De visione Dei* ist also eine höchst spekulative, auf Spekulationsgewinn ausgelegte Schrift, deren Reflexions- und Argumentationshorizont grundsätzlich und weitgehend philosophisch bestimmt ist." HOPKINS spricht von „dialectical mysticism" im Titel seiner übersetzten Ausgabe von DVD und HAAS resümiert: „Im ganzen ist klar, daß in einer solchen mystischen Theologie der Vorrang von Vernunft und Einsicht selbstverständlich ist." (*Deum mistice videre* 43)

tualistischen Deutung der Vereinigung mit Gott des Jean Gerson den Cusaner an. Ihr sachliches Motiv ist nachvollziehbar, denn schließlich würden so noch viel partikularere Voraussetzungen für die *unio mystica* aufgestellt als es eine bestimmte christliche, spirituelle, aszetische, monastische Tradition ist – jedenfalls, solange die cusanische Lehre nicht zur offiziellen Auslegung des Christentums erklärt wird und nur ein Entwurf unter vielen bleibt.

Nikolaus bemühte sich allerdings, wie an dieser Stelle einzufügen ist, seiner Lehre, von deren Neuheit er ebenso überzeugt war wie von ihrer Tragweite, jene offizielle, d.h. päpstliche Unterstützung zu verschaffen. Seine „mathematischen Ergänzungen", auch im Herbst 1453 verfaßt, widmete er dem regierenden Papst Nikolaus V., dem Humanisten und Freund Tommaso Parentucelli[126]. Die Lobrede auf ihn im Vorwort könnte man als humanistisches Stilmittel oder als Schmeichelei deuten, jedoch stimme ich Flasch zu, der darin mehr erkennt: „Denn die Macht des Papstes interpretiert Cusanus hier vorab als die Kompetenz zur kulturellen Führerschaft in der Zeit der Frührenaissance. … Der Papst ist der Lehrer einer mit Hilfe der Antike erneuerten Welt."[127] Er soll die Antikenrezeption (weiter) fördern und sich beim Erneuerungswerk der bahnbrechenden Theorien des Kardinals aus Kues bedienen. Das Selbstbewußtsein des Cusanus in bezug auf die Fruchtbarkeit seiner Koinzidenzlehre und seiner belehrten Unwissenheit bricht ja auch an vielen anderen Stellen seines Werkes durch[128].

Es liegt nahe, anzunehmen, daß Nikolaus auch in bezug auf sein Projekt religiöser Konkordanz auf eine neue päpstliche Politik hoffte. In diesem Zusammenhang ist an mögliche Verbindungen von CA und DPF mit dem Brief Pius' II. an Mehmet den Eroberer vom Jahresende 1461 zu denken, in dem der Papst dem faktischen Herrn über den östlichen Mittelmeerraum die

---

[126] Siehe *De mathematicis complementis. Prologus*; in: Opera (Paris 1514) II 59[r].

[127] FLASCH: NvK 390. Überdies zeigt sich hier eine „kulturgeographische Verschiebung" (ebd. 392), die schon längst kunsthistorisch festgestellt ist: von Padua und Florenz, kulturellen Zentren der Frührenaissance, geht die führende Rolle auf den Vatikan über, wo die Humanistenpäpste seit Nikolaus V. die *studia humanitatis*, die Handschriftenforschungen und nicht zuletzt – besonders seit Sixtus IV. – die Künstler massiv fördern. Daß Cusanus diesen Prozeß wahrgenommen und unterstützt hat, zeigt wiederum seine kulturelle Sensibilität und wirft außerdem ein weiteres Licht auf seine frühere Entscheidung, sich vom Basler Konzil ab- und dem Papsttum zuzuwenden. Offenbar war ihm die kulturelle Erneuerung und die kirchliche Führungsrolle dabei ein Anliegen.

[128] Angefangen mit dem berühmten *ista prius inaudita* von DDI II,11 n. 156 Z. 3; in DVD stellt Nikolaus fest, daß die Koinzidenz als gewaltsam für den Geist eine Wahrheit ist, die auch den gelehrtesten Philosophen unzugänglich schien (wie oben in Anm. 6 zitiert). Siehe z.B. auch *De theologicis complementis*: h X/2a, n. 14, Z. 1–3: *Omnia autem hactenus theologis occulta et ab omnibus inquisitoribus ignorata per hanc circulationem quadrati modo praemisso sciri poterunt modo, quo scibilia sunt homini.*

Anerkennung und entsprechenden Machtzuwachs versprach, falls er sich taufen ließe[129]. Das bestätigt eine cusanische Wirkung selbst dann, wenn Pius II. den Brief tatsächlich nie abgeschickt hätte[130].

Nun ist auf die Stellung des Nikolaus zum Mystikstreit zurückzukommen und die Frage zu beantworten, wieso er in DVD ein wesentlich schwereres theoretisches Instrumentarium anwenden mußte.

Zum ersten relativiert sich für den Koinzidenzdenker die klassische Unterscheidung von affektiv-voluntativen und intellektiven Vollzügen des Menschen. In vielen Werken, vor allem in IDS spricht er selbstverständlich in einem sinnlich-affektiven Vokabular von den Freuden der Weisheit, d.h. der gelingenden Erkenntnis Gottes (*sentire, degustare* etc.)[131].

Wenngleich die Frage gestellt werden kann, ob Cusanus den Reichtum affektiver Spiritualität erkannte[132], bleibt doch festzuhalten, daß er prinzipiell von der Ganzheitlichkeit des menschlichen Daseinsvollzuges ausging, in deren dynamischer Einheit sich nur rational verschiedene Momente voneinander abheben lassen. Im Brief vom 18.3.1454 setzt er Erkennen und Lieben gleich: *cognoscere sit amare, et amare cognoscere*[133]. Unmittelbar danach relativiert er die Bedeutung der Gotteserkenntnis für das Heil: „Es ist wahr, daß Gott nicht von uns verlangt, daß wir ihn erkennen sollen; denn dies steht nicht in unserer Macht. Aber er will, daß wir ihn lieben gemäß unserem Vermögen“[134]. Daraus könnte gefolgert werden, daß eine rationale Einigung der Religionen gar nicht das Ziel sein kann – in bezug auf religiös bedingte

---

[129] PICCOLOMINI: *Epistola ad Mahomatem II.* Diesen Brief sah FRANCO GAETA als hauptsächlich von Torquemadas *Tractatus contra principales errores perfidi Mahometi* inspiriert an, wogegen GARIN wieder dessen cusanischen Charakter betonte; vgl. BIECHLER / BOND XXXIV; VASOLI (Della pace) 108; BISAHA (Pope Pius) und NAUMANN (Einführung zur CA) 11–13.

[130] Vgl. aus jüngerer Zeit HELMRATH (Pius II. und die Türken) 126f. mit weiterführenden Hinweisen.

[131] Die Widmung von DVD verheißt *sentire* und *praegustare quodam suavissimo libamine* (n. 1 Z. 13–16); vgl. DVD 5: *experimentali contactu suavitatem ... attingere ... te, Deum, gustare* (n. 13 Z. 6–9) und DVD 16! Wie SENGER richtig feststellt, hängt das mit der belehrten Unwissenheit selbst zusammen: „Als Handlungskonsequenz der *docta ignorantia* tritt das Kognitive zurück zugunsten einer Existenzhaltung, die zunächst nur durch sensitive Prädikate angedeutet werden kann.“ (Mystik als Theorie 118)

[132] Er selbst gibt zu, keiner entsprechenden Einheit teilhaft geworden zu sein, aber das betrifft nur außergewöhnliche spirituelle Erfahrungen – die wichtigere Frage ist die nach einer Anerkenntnis des ganzen „normalen“ emotionalen Bereichs. Kritik entzündete sich auch an dem Schematismus seiner intellektualistischen Tugendlehre (man vergleiche sie mit dem Reichtum aristotelischer oder stoischer Affekt- und Tugendlehren) und eigentlich könnte man auch in seinen Predigten mehr „Erbauliches“ (in einem tieferen Sinn) erwarten.

[133] VANSTEENBERGHE 134/135.

[134] OEHL (Hg.): Mystikerbriefe 567.

Gewalt könnte eine Einigung, soweit prinzipiell überhaupt möglich, nur die schlimmsten Mißverständnisse vermeiden helfen, während das Heil durch die Liebe erlangt würde. Diese muß freilich, wie Nikolaus seit seiner ersten Predigt betont, irgendeine Art von Wissen über das Geliebte haben[135]. Wenngleich er nun die christliche Deutung zweifellos für die wahrere hält, relativiert der Ansatz der negativen Theologie doch die einer rationalen interreligiösen Verständigung beigelegte Bedeutung.

Diese ambivalente Position zwingt, auf einer höheren Stufe zu reflektieren. Ausgehend von seiner *intellectus*-Konzeption kann Cusanus der Meinung sein, mit seiner Koinzidenzlehre eine Ebene erreicht zu haben, die über derjenigen der Kontrahenten liegt und deren Gegensätzlichkeit integriert[136]. Um das zu begründen, benötigt man aber eine Differenzierung der Rationalität und muß erklären, in welcher Weise die Vernunft über dem Verstand steht und in welchem Verhältnis zum Göttlichen. Wie Nikolaus selbst in seinem früheren Brief vom 22.9.1452 zusammenfaßt, impliziert die Voraussetzung des Strebens selbst das wissende Nicht-Wissen:

> „Es ist unmöglich, daß der Affekt in Bewegung gesetzt wird, außer durch die Liebe. Und alles, was geliebt wird, kann nur als Gut geliebt werden. Niemand aber ist gut außer Gott … Alles, was als Gut geliebt oder erwählt wird, wird nicht ohne alle Erkenntnis des Guten geliebt, weil es ja als Gut eingeschätzt und so geliebt wird. Es ist also in jeder solchen Liebe, durch die jemand in Gott geführt wird, irgendeine Erkenntnis, wenn er auch nicht weiß, was das ist, was er liebt. Es ist also ein Zusammentreffen von Wissen und Nichtwissen, oder ein wissendes Nichtwissen.“[137]

Zum zweiten ist die erkenntnistheoretische Entwicklungsstufe, welche Cusanus mit DC erreicht hatte[138], über die bloße Entgegensetzung von negativer und affirmativer Gottesrede hinaus, hier in Rechnung zu stellen. Der Brief an Kaspar Aindorffer vom 14.9.1453 macht den Zusammenhang von

---

[135] Siehe die Kritik an Vinzenz von Aggsbach unter Kap. 5.1. Anm. 25.

[136] *Sed dum te elevas ad illam simplicitatem, ubi idem est intelligere et amare, concipis has potentias animae nostrae, scilicet intelligere et amare, in felicitate ultima coincidere.* (s. CCLXXXIII n. 11 Z. 8–12)

[137] Übersetzt von OEHL (Hg.): Mystikerbriefe; 549–550.

Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi; nemo autem bonus nisi Deus ... Omne enim quod sub ratione boni diligitur seu eligitur, non diligitur sine omni cognitione boni, quoniam sub ratione boni diligitur. Inest igitur in omni tali dilectione qua quis vehitur in Deum, cognicio, licet quid sit id quod diligit ignoret.Est igitur coincidencia sciencie et ignorancie, seu docta ignorantia. (VANSTEENBERGHE: Autour; 111–113)

[138] Vgl. DC I,6 n. 24 Z. 1–5, wo sich Nikolaus selbst von DDI distanziert, als er noch *intellectualiter* von Gott gesprochen habe, *per contradictoriorum copulationem in unitate simplici,* statt *divinaliter* wie es DC versuche.

DVD mit der Frage nach der mystischen Theologie deutlicher. Affirmation oder Negation, disjunktiv gegenübergestellt, sind beide unzulänglich – vielmehr müssen sie kopulativ verbunden werden. Die rein apophatische Methode in der Theologie reiche nicht aus und werde auch der höchsten Intuition des Dionysios (die er selbst nur in der „Mystischen Theologie" erreicht habe) nicht gerecht. Darum schreibt Nikolaus, „ich bin nicht der Meinung, daß jene das Dunkel richtig erreichen, die nur in der negativen Theologie verbleiben." Bereits in ADI (aus dem Jahr 1449) wird die Lehre vom Ineinsfallen der Gegensätze als Beginn des Aufstiegs zur Mystik bezeichnet (*oppositorum coincidentiam in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam*)[139]. Wahre mystische Theologie ist Koinzidenzdenken. „Das Eintreten in die göttliche Dunkelheit besteht nicht im Festhalten der negativen Theologie, sondern in der Einsicht, daß auch diese noch eine Einseitigkeit ist, die denkend zu überwinden ist."[140] Allerdings ist zu ergänzen: nicht nur denkend, denn Cusanus übersteigt die *theologia* letztlich in die spirituelle Praxis hinein.

Auf der Ebene des Denkens aber ist die Reflexivität der *docta ignorantia* festzuhalten: *hoc scio solum, quia scio me nescire, quid video et numquam scire posse*[141]. Zu betonen ist die Bedeutung des *posse*: Das Nicht-wissenkönnen impliziert Gründe, hat darum den Charakter eines Wissens, nicht eines direkten, sondern eines kritischen Meta-Wissens. Cusanus kehrte die Unerkennbarkeit Gottes um zum Erkenntnisprinzip philosophischer Gotteslehre[142]. Aber dies führt ihn nicht zu einer esoterischen Lehre, sondern er macht die Problemkonstellation selbst kommunikabel. Und das ist für einen Dialog der Religionen bedeutsam, denn so kann inhaltlich diskutiert und nicht nur gemeinsam auf die rational unzugängliche und streng individuelle mystische Erfahrung hingewiesen werden. DPF möchte die sachliche Debatte zu einer sehr weitreichenden Einigung ausbauen und unterscheidet sich darin merklich von heute beliebten Versuchen, eine tiefe mystische Einheit aller Religionen gegen deren „bloß" rational gegensätzliche Dogmatiken auszuspielen. Gleichzeitig aber verzichtet DPF auf den Großteil der anthro-

---

[139] h II p. 6 Z. 8f.; vgl. die Randnotiz zu Alberts Kommentar der „Mystischen Theologie" in: L. BAUR (Hg.): CT III/1; 4: *Est solum deus ultra coincidentiam contradictoriorum ... Et hoc est mystica theologia.*

[140] FLASCH: NvK 441. Diese Interpretation zielt auf die Fähigkeit des Intellekts zur Gegensatzvereinigung/Koinzidenz ab, wird allerdings selbst der Einseitigkeit geziehen, vgl. HOYE (Die mystische Theologie) 49ff.

[141] Wie oben in Kap. 5.1. zitiert: h IV n. 8 Z. 3f.

[142] Vgl. SENGER: Mystik als Theorie 126 und 130: „Mystische Theologie war für Nikolaus von Kues die Theorie der Theorielosigkeit eben dieser Theologie."

pologischen, metaphysischen, rationalitäts- und erkenntnistheoretischen Grundlagen, die darum aus anderen Werken zu erheben sind.

Aus dem Vergleich der Argumentationsweisen in DVD und DPF ergibt sich: Daß Nikolaus in DPF merklich weniger Voraussetzungen macht, könnte sein Bewußtsein von den hermeneutischen Schwierigkeiten im interreligiösen und transkulturellen Gespräch zum Ausdruck bringen[143]. Je weniger an spezifisch christlichen (die partikulare Tradition negativer und mystischer Theologie) und spezifisch cusanischen Traditionen (*docta ignorantia* und Koinzidenztheorie) er dem Dialog zugrundelegt, desto größere Chancen wird er haben. „*De pace fidei* sollte in rationaler Argumentation den Vertretern anderer Religionen zeigen, daß *sie selbst* die eine wahre Religion – eine platonisierend interpretierte Version des Christentums – voraussetzen. Diese Voraussetzung war zu zeigen, ohne eine weitere Voraussetzung zu machen, die den Gang der Argumentation nur gestört und die Herstellung des Religionsfriedens nur verzögert oder verhindert hätte."[144]

Mit der Behandlung der Unterschiede zwischen DPF und DVD ist die Frage allerdings noch nicht erschöpft, was aus ihrem engen zeitlichen Entstehungszusammenhang folgt. Aus einer Analyse der Erkenntnistheorie, die DVD zugrundeliegt, lassen sich erhellende Lichter auf die cusanische Wahrnehmung und Behandlung religiöser Pluralität sowie auf die theologische Bedeutung des Dialogs werfen. Im Folgenden werden nur solche Momente aus DVD herausgehoben und expliziert, welche für die Fragen nach religiöser Erkenntnis und nach dem Dialog bedeutend sind und solche, die noch nicht hinreichende Aufmerksamkeit erfuhren[145].

Individualität und Intersubjektivität des Gottsuchens

DVD beginnt – nach einer Widmung – mit dem Vorwort, worin eine experimentelle Anordnung vorgeschlagen wird, welche visuelle Erfahrungen ermöglicht, die dann als Sinnbild für die spekulative Gotteserfahrung genommen werden. Zwei Formen von Sehen lassen sich unterscheiden: die Beobachtung und die instantane Vision oder Intuition.

---

[143] Das geht über Harald Seuberts Vermutung hinaus, die spekulative „Lücke" in DPF, wo vor allem die Koinzidenztheorie zu vermissen ist, sei „dem eher exoterischen Zweck des Religions-Dialogs zuzuweisen". Jedenfalls sieht auch er DVD als „spekulatives Parallel- und Ergänzungsstück" zu DPF (Nicolaus Cusanus interkulturell 74).

[144] FLASCH: NvK 387.

[145] Der Inhalt wird zusammengefaßt z.B. bei STACHEL (Schweigen) 172–178; wesentliche Sekundärliteratur ist in MFCG 18 versammelt.

Nikolaus sucht ein Medium, das „in menschlicher Weise zum Göttlichen führen“ kann. Sed inter humana opera non repperi imaginem omnia videntis propositio nostro convenientiorem, ita quod facies subtili arte pictoria ita se habeat quasi cuncta circumspiciat.[146] Er findet kein geeigneteres als das Bild eines All-sehenden, von dem er verschiedene Beispiele kennt, welche er auch erwähnt[147]. Die Kunstwissenschaft hat sich darum bemüht, diese Bilder zu identifizieren[148]. Es fällt auf, daß es nicht unbedingt eine Christusikone sein muß, welche die religiöse Erfahrung ermöglicht, denn worauf es ankommt, ist allein, daß die Augen der dargestellten Person so gemalt sind, daß sie in jede Richtung zu blicken scheinen. Dieses Phänomen ermöglicht den Überstieg vom sinnlichen zum geistigen Sehen. Cusanus besaß ein solches Bild, wohl das Antlitz Christi darstellend, das er für die Mönche kopieren ließ und ihnen mit dem Text schickte. Die figura cuncta videntis nennt er im Vorwort kurzerhand eiconam Dei (n. 2 Z. 13).

Alex Stock erläutert die von der kunstgeschichtlichen Forschung ausgemachten Vor-Bilder von allsehenden Figuren, die ostkirchlichen Wurzeln und die westkirchlichen Wege des Motivs von der *vera icona*, das zu einem der wichtigsten Andachtsbilder wurde[149]. Damit ist die im Vergleich mit dem Mittelalter und seinen Bildfunktionen der Belehrung und der Verehrung relativ neue dritte Bildfunktion benannt: „Zwischen dem Bild und dem Betrachter entsteht eine Relation intimer Nähe“[150]. Allerdings bleibt Nikolaus nicht bei einer individuellen Betrachtung, so sehr diese auch den Ausgangspunkt bildet – er geht vielmehr über zum Dialog, zur Spekulation und zur Sprache des Gebetes. Alle diese Stufen der Entfaltung und Verarbeitung religiöer Erfahrung sind wichtig und werden noch genauer untersucht werden.

Im Verlauf der Schrift macht er deutlich, daß alle Bilder, die gemalten wie die imaginierten, bloß die menschlichen Ansichten von Gott zeigen, keineswegs sein Wesen. Das unterscheidet ihn von Theorien einer unvermittelten oder nur gefühlsmäßig gegebenen Beziehung von Betrachter und dem Göttlichen vor allem in der ostkirchlichen Ikonenverehrung. „Eine quasi-sakra-

---

[146] DVD *praef.* n. 2 Z. 3–5.

[147] In Nürnberg, Brüssel, Koblenz und der Burg von Brixen sah Cusanus solche *imagines omnia videntis* (siehe n. 2 Z. 6–10). Ein Blick scheint ihm auf seinen Reisen und durch verschiedene Gesichter gefolgt zu sein. Das dürfte eine fundamentale Erfahrung gewesen sein, deren Bedeutung er in seinen Schriften darzulegen sich bemühte.

[148] PANOFSKY: *Facies illa*.

[149] Vgl. STOCK (Die Rolle) 52f. BOND erschließt die Eigenschaften, welche die nach St. Quirin übersandte Ikone gehabt haben muß (The Icon 182).

[150] Die Rolle 54. OLDS (Aspect) betont zu Recht die Individualität der Beziehungen des Betrachters und gibt erhellende kunsthistorische Beispiele, verfolgt aber nicht die weiteren Stufen im Fortgang von DVD.

mentale Kraft der Vergegenwärtigung kommt dem Bild nicht zu“[151], es hat nur die Aufgabe, vermittels der menschlichen *memoria* zur *speculatio* anzuregen. Das Medium ist die Herstellung eines Raumkontinuums durch den wechselseitigen Blick, was meine Interpretation der Bedeutung der Zentralperspektive für die cusanische Sehtheorie bestätigt. Die Perspektivität an sich ist dann aber der Ausgangspunkt für die spekulative Erkenntnis, nicht ein Verharren im individuellen Hinblick. Es geht um das „Phänomen der Bilderscheinung“[152], nicht um eine direkte Bildandacht oder Verehrung des Repräsentierten selbst. Deshalb muß es nicht unbedingt ein Christusbild sein, das die Erfahrung des Blicks aus dem Bild vermittelt, das zum Staunen, zum Austausch und zur Annäherung an Gott führt.

Wenngleich im Hinblick auf die uns interessierende gegenseitige Erhellung von DPF und DVD, wie auch im Hinblick auf die Adressaten der Schrift, die ja als Gemeinschaft, im „ora et labora“ zur *communio* mit Gott und miteinander gelangen wollen, der Zielpunkt nicht nur ein Hinweis auf ein ineffables persönliches mystisches Erlebnis sein kann, ist doch der Ausgangspunkt die je individuelle sinnliche Erfahrung. Nach H. L. Bond beschreibt Nikolaus hiermit seine eigene kontemplative Erfahrung, die nur ereignishaft zu verstehen sei: „This is event, not concept“ (The Icon 190). Wie am Ende des Vorkapitels aus der Analyse von DNA deutlich wurde, kann die entscheidende Erfahrung nur von Einzelnen gemacht werden, sie ist nicht als Resultat konservierbar und nicht sprachlich kommunizierbar ohne Rekurs auf die persönliche Erfahrung.

DVD betont die irreduzible Besonderheit des Anblickes, den jeder einzelne Mensch von Gott gewinnen kann, und macht diese je einzigartige Perspektive zur Grundlage der Entfaltung des Gedankengangs. Man kann darin die Aufnahme spätmittelalterlicher individualistischer Gottsuche sehen oder eine „Vorwegnahme“ einer typisch modernen Individualisierung auch in der Religion[153]. Wegen der (an sich unverständlichen) Immanenz des absoluten Blicks in der menschlichen Sicht, der sich noch dazu an die Verfassung des

---

[151] STOCK: Die Rolle 58, vgl. 59–61 zu dem spezifisch cusanischen Bildverständnis und seiner „Bildpragmatik“.

[152] Ebd. 60.

[153] Hierbei wäre nicht nur an Martin Luther (wie WEIER: Das Thema), sondern ebenso an Ignatius von Loyola zu denken. Möglicherweise reagieren alle drei Theologen auf ein Defizit der hergebrachten Theologie und kirchlichen Praxis, um der von ihnen wahrgenommenen neuen Betonung und Wertschätzung des Individuums eine religiöse oder spirituelle Antwort zu geben. Cusanus entwickelt ja überhaupt „eine metaphysische Rehabilitation der Individualität, gerade auch in ihrer Beschränktheit“ (FLASCH: NvK 416). Dabei scheint mir eine Offenheit vorzuliegen, um in jener rinascimentalen Entwicklung neue Aspekte der Manifestation des Göttlichen zu erkennen. Das wäre dann ein genuiner philosophisch-theologischer Erkenntnisfortschritt in der Geschichte, der im übrigen von der cusanischen Epistemologie her zu erwarten ist.

menschlichen Sehenden anpaßt, wie DVD 6 und 15 feststellt[154], kann es im Prinzip keine wirklich allgemeingültige Theo-logie geben – außer einer solchen, die eben diese Spannung formuliert und integriert.

Im Vorwort spricht Nikolaus die Brüder direkt an, indem er ihnen eine sehr kompakte, mehrstufige Anweisung für das Experiment gibt, die hier zunächst als Ganzes der Interpretation vorangestellt sei:

> *Hanc [iconam] aliquo in loco puta in septentrionali muro affigetis circumstabitisque vos fratres pariter distantes ab ipsa intuebitisque ipsam et quisque vestrum experietur ex quocumque loco eandem inspexerit se quasi solum per eam videri. Videbiturque fratri, qui in oriente positus fueri faciem illam orientaliter respicere et qui in meridie meridionaliter et qui in occidente occidentaliter.*
> *Primum igitur admirabimini, quomodo hoc fieri possit, quod omnes et singulos simul respiciat. Nam imaginatio stantis in oriente nequaquam capit visum iconae ad aliam plagam versum scilicet occasum vel meridiem. Deinde frater, qui fuit in oriente se locet in occasu et experietur visum in eo figi in occasu quemadmodum prius in oriente. Et quoniam scit iconam fixam et immutatam admirabitur mutationem immutabilis visus.*
> *Etsi figendo obtutum in iconam ambulabit de occasu ad orientem comperiet continue visum iconae secum pergere, etsi de oriente revertetur ad occasum similiter eum non deseret.*
> *Et admirabitur quomodo immobiliter movebatur neque poterit imaginatio capere, quod cum aliquo alio sibi contrario moto obviante similiter moveatur. Et dum hoc experiri volens fecerit confratrem intuendo iconam transire de oriente ad occasum, quando ipse de occasu pergit ad orientem et interrogaverit obviantem, si continue secum visus iconae voluatur et audieret similiter oppositio modo moveri, credet ei. Et nisi crederet non caperet hoc possibile. Et ita revelatione revelatoris perveniet, ut sciat faciem illam omnes, etiam contrariis motibus, incedentes non deserere.*[155]

Das Experiment hat vier Phasen (und ist damit viel elaborierter als die Kurzfassung in CTh 12): Nachdem das Bild an einer Wand befestigt wurde, sol-

---

[154] Je nachdem, mit welcher Voreinstellung das göttliche Antlitz betrachtet wird, erscheint es auch: liebevoll, feindselig oder fröhlich spiegelt es die menschliche Haltung wider. Denn das in Verschränkung und Leidenschaft verstrickte Auge des Geistes beurteilt sein Objekt entsprechend (DVD 6 n. 19 Z. 6–11). Der unendliche Blick kann durch jeden Zurückblickenden begrenzt werden: *et quamvis visus eius* [des gemalten, allsehenden Antlitzes] *sit in se infinitus, videtur tamen per quemlibet respicientem terminari* (DVD 15 n. 61 Z. 8f.).

Der Zusatz zu CTh 12 formuliert diese Spiegelung des menschlichen Hinblicks im göttlichen Blick mit Beispielen aus: modo, quo ipsam respiceres, ipsa te inspiceret, si laete, laete, si iracunde, iracunde, si pie, pie, si amorose, amorose, si masculine, masculine, si feminine, feminine, si pueriliter, pueriliter, si viriliter, viriliter, si humaniter, humaniter, et ita de singulis modis possibilibus (h X/2a p. 74 Z. 64–68).

[155] DVD *praef.*: h VI n. 3 Z. 1–25.

len sich die Mitspieler in einem Halbkreis davor aufstellen. Zunächst soll jeder für sich wahrnehmen, daß er vom Blick angesehen wird. Das Phänomen des simultanen Blicks auf alle und jeden einzelnen verursacht ein erstes Staunen, wie es möglich sei, daß er „alle und jeden einzelnen zugleich ansieht."

In der zweiten Phase sollen sich die Mönche auf der Linie des Halbkreises um die Ikone herum bewegen, sie vertauschen also ihre – noch statischen – Perspektiven. Davon läßt sich die dritte Phase des dynamischen Perspektivenwechsels unterschieden: Die Mönche bewegen sich, ihren Blick auf das Bild geheftet, um festzustellen, daß der Blick sie nicht nur an jeder Stelle des Raumes erreicht, sondern daß er ihrer je individuellen Bewegung folgt. Wiederum ist diese Erfahrung eine Irritation (*admirabitur*) – und zwar sowohl des Sehens als auch des Vorstellens und des rationalen Denkens. Man beachte die Bedeutung des wechselseitigen Glaubens: Der einzelne kann wohl erfahren, daß der Blick ihm überall hin folgt, aber nur nacheinander in der Sukzession seiner Bewegungen. Die Gleichzeitigkeit des Phänomens jedoch wird nur durch den anderen zugänglich. Diesem kann der eine aufgrund seiner eigenen erstaunlichen Erfahrung leichter glauben, aber ohne ihm dessen Erkenntnis als Wirklichkeit zu glauben, könnte er nicht erfassen, daß es möglich sei. So gelangt er durch die Mitteilung (*revelatio*!) des Berichtenden zum Wissen, „daß jenes Antlitz alle, auch die in konträren Bewegungen schreitenden, nicht verläßt."

Schließlich wird die einzelne Beziehung des Blicks zum Betrachter in Vergleich mit den Erfahrungen der anderen gebracht: Ein Bruder soll den anderen, dem er während seiner Bewegung begegnet, fragen, ob er dieselbe erstaunliche, ja unvorstellbare Erfahrung mache, daß nämlich der Blick auch ihm folge. Dadurch, daß der andere dies bestätigt und die Betrachter ins Gespräch darüber kommen, wird gemeinsam gewissermaßen die Summe aller möglichen Erfahrungen gezogen und erkannt, daß der Blick aus dem Bild in der Lage ist, gleichzeitig gegenläufigen Bewegungen zu folgen[156].

Diese Abfolge der Experimentphasen selbst hat große Bedeutung, wie insbesondere M. de Certeau herausarbeitet. Einerseits sehen wir in DVD eine ganz persönliche, sprachlose, nicht aussagbare Beziehung des Einzelnen zum göttlichen Blick, die nicht objektivierbar ist. Die absolut einzigartige, je individuelle Gottesbeziehung ist wortloses Staunen. Andererseits eröffnet

[156] Auch am Ende von DVD 25 findet ein Austausch der perspektivischen Ansichten Gottes zur gegenseitigen Bereicherung statt, zur Vervollkommnung der Erkenntnis durch Intersubjektivität und zur Steigerung der Freude: *Quisque enim intellectualis spiritus videt in te deo meo aliquid, quod nisi aliis relevaretur, non attingerent te deum suum meliori quo fieri posset modo. Relevant sibi mutuo secreta sua amoris pleni spiritus.* (h VI n.117 Z. 5–8) Das ist ein erster Hinweis auf die Unerläßlichkeit des religiösen Gesprächs.

der Dialog einen intersubjektiven Raum, worin zueinander gesprochen wird, aufeinander gehört, einander geglaubt, wo zusammengearbeitet und ein Gemeinschaftsraum kreiert wird. Die visuelle Erfahrung braucht den Diskurs, um eine weitere oder höhere, eine wahrere Erkenntnis zu erlangen; erst aus dem Zusammenspiel von Sehen, Sprechen und Hören ergibt sich die volle Dynamik und der Perspektivenreichtum möglicher Gotteserfahrung. Die Momente dieser Entwicklung werden im Rest dieses Kapitels schrittweise entfaltet.

Ein solcher Austausch verschiedener, ja gegenläufiger Ansichten ist ja auch die Grundidee von DPF. Dort erscheint jedoch die Ausführung immer stärker überlagert von einer lehrhaften Behandlung der Gesprächsteilnehmer aus den Mündern von Petrus, Paulus und dem göttlichen Wort selbst. Wie ist mit dieser diskurstheoretischen Schwierigkeit umzugehen?

In DVD findet der Austausch der Mönche innerhalb einer gemeinsamen Tradition statt – hat Cusanus in DPF mehr eine Einbahn-Kommunikation gewählt, weil er mit den realen Differenzen zwischen verschiedenen Traditionen nicht zurecht kam? Dagegen spricht zweierlei: Erstens nimmt auch in DVD die Skizze des unter den Mönchen zu führenden Diskurses nur geringen Raum ein (in der *praefatio* und ganz am Ende). Dessen systematische Wichtigkeit erhellt aus der Struktur und muß sich also offenbar nicht unbedingt in der literarischen Durchgestaltung ausdrücken. Dazu ist zu bedenken, daß Nikolaus in beiden Werken eher skizziert, andeutet, Richtungen weist als systematische Abhandlungen vorzulegen. Zweitens hat das Aufeinander-hören und Einander-glauben, damit auch der Zwischenraum, der das ermöglicht, eine universelle erkenntnistheoretische und metaphysische Bedeutung, die herausarbeitet werden kann. Das hat Folgen für das Verhältnis verschiedener Religionen zueinander und zur Wahrheit selbst. Perspektivität, Hermeneutik religiöser Erfahrung, also Auslegung auf den anderen hin und von ihm her zurück, *speculatio* und antwortende Anrede Gottes stehen in einem Bedingungsverhältnis miteinander.

Geometrische Versinnbildlichung der ontologischen Struktur der Wirklichkeit

Was aus DVD deutlich wird, steht im Zusammenhang der Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit und klärt die ontologischen Grundlagen der cusanischen Lösung besser als es etwa aus DDI alleine möglich ist[157].

[157] Damit wird nicht behauptet, Cusanus hätte eine solche weitergehende Klärung schon in DDI leisten können und es wird nicht ausgeschlossen, daß er das gute Jahrzehnt an Ent-

Dort hatte Nikolaus dem Punkt als der (quantitativen) Einfaltung, als einer unendlichen Einheit eine unendliche Ausfaltungskraft zugesprochen, die sich zunächst in der Linie, dann im Kreis auswirke[158].

Die Anwendung dynamischer Begriffe auf an sich statische mathematische Entitäten konnte dabei noch als willkürlich erscheinen, die Nutzung der Mathematik für die Spekulation und die Legitimität dieser Übertragungen war nicht vollständig klar geworden. Im Experiment von DVD hingegen werden Punkt, Linie und Kreis von vornherein als dynamisches Spiel vorgestellt. Der Blick des Bildes ist ein Punkt mit der Fruchtbarkeit, die ihm Cusanus schon in DDI zuschreibt. Analytisch betrachtet, ist er beinahe nichts, dynamisch gesehen fast alles. Die auf ihn gerichteten Blicke der Mönche bilden Linien, deren Bewegungen im Kreis (soweit physisch möglich) erstellen die Kreisform.

Hierzu ist in historischer Hinsicht zu bemerken, daß liturgische Spiele im Kloster Tegernsee bereits eine Tradition hatten. Nikolaus verzichtet allerdings in seinem Experiment vollständig auf konkrete biblische Bezüge, weswegen M. de Certeau von einer mathematischen Liturgie spricht. „This mathematical liturgy brings into play a space divided into places by a system of differences among single entities constituted by their reciprocal positions.“[159] Die Abstraktheit des geometrischen Musters, das dem Experiment zugrundeliegt, erlaubt, die ontologische Struktur des Welt-Raums nach Nikolaus zu verdeutlichen. Wo das Bild aufgehängt wird und wo der Mittelpunkt des Kreises angesetzt wird, ist beliebig – der Raum wird nicht durch einen festen Bezugspunkt oder von diesem her definiert. Der Charakter der Absolutheit des Zentrums im Verständnis des Cusanus verbietet gerade, dieses in irgendeiner Weise fixieren zu wollen. Das steht in voller Kongruenz mit seiner kosmologischen These in DDI II,11 wo das geozentrische

---

wicklung zwischen der Abfassung beider Werke gebraucht haben mag, um zu dieser Ausfaltung zu gelangen. Individualität und Intersubjektivität ist ein paradigmatischer Fall für das Verhältnis von Einheit zu Vielheit, zumal da es im Bereich des Menschen spielt, des Mikrokosmos, der ontologisch privilegiert ist zur Erkenntnis der Verhältnisse im Kosmos.

[158] DDI II,3 n. 105–107.

[159] The Gaze 14. Die Rede vom System der Differenzen schließt an die Cusanus-Deutung von H. ROMBACH an, der bereits in DDI den Übergang von einer Substanzontologie zu einer Funktionsontologie erkennt, die ersten Ansätze dessen, was im Laufe der Neuzeit das System- und Strukturdenken wurde.

BOND hingegen stellt eine Kommutation zwischen dem Text von DVD, dem Bild und schließlich der Erfahrung des Betrachters selbst fest; „Cusanus' icon becomes text; his text and the reader become icons.“ (The „Icon“ 182) Diese Angleichungen der normalerweise unterschiedenen Medien erlaubt, eine Verbindung zur Praxis der heiligen Lesung als klassischer monastischer Betrachtungsmethode herzustellen: „Observing the icon is an exercise in *lectio divina* with Cusanus' all-seeing icon as the text; but for Cusanus, observing the observer is also an experience in *lectio divina* with the contemplator oneself becoming text.“ (ebd. 184)

Weltbild aus prinzipiellen Gründen abgelehnt wird. Der Raum wird aber als Raum (und das heißt, unter dem Gesichtspunkt der Einheit der Mannigfaltigkeit des Räumlichen) eben durch die Positionen der Betrachter bezw. Mitspieler, die nur relativ zueinander definiert sind, oder sich alle gegenseitig definieren, bestimmt.

Das ist die geometrische Grundstruktur des Experimentes. Im Gegensatz zu den mathematischen Gedankenexperimenten von DDI, die ihre vorgestellte Dynamik allein von der Verunendlichung erhalten, welche ihnen der Intellekt (mit einer gewissen Gewaltsamkeit) antut, wird jedoch in DVD die Linie und der (Halb-)Kreis durch Blick- und Bewegungsbahnen geschaffen, die *experimentaliter* hergestellt werden. Das Subjekt erfährt so durch sein Tun im realen Raum, wie Wirklichkeit überhaupt konstituiert wird: durch den schöpferischen Blick des Absoluten, der je individuell lokalisiert wird, aber nicht fixiert werden kann, der zwar als momentaner Ausgangspunkt genommen oder gesetzt werden muß, womit eine momentane Blickbahn eröffnet wird, die aber durch die eigene Bewegung und durch das Gespräch über die ähnlichen, aber letztlich inkommensurablen Erfahrungen der Anderen relativiert werden. Das Absolute, der kreative Ursprung, wird nur in der Perspektivität sichtbar, die er selbst erst ermöglicht.

Das impliziert auch eine zeitliche Dimension, welche die geistige Dynamik der Wirklichkeit zum Vorschein bringt: Die Bewegungen der Mönche um das Bild herum eröffnen eine narrative Zeitlichkeit. Durch die Ko-possibilität von zwei oder mehr divergierenden Ansichten zeigt sich ein widersprüchlicher, polysemischer Raum, der den einlinigen Ablauf der Zeit durcheinanderbringt. Nach M. de Certeau folgt daraus eine Zerstörung der objektivierbaren Rede (vgl. The Gaze 17), was er das durch die Unterscheidung von Sicht (sight) und Blick (gaze) ausdrückt. Die Bewegung hat dem Betrachter offenbart, daß seine Sicht sich wandelt, im Raum wie in der Zeit, während der Blick (Gottes) gleich bleibt. Offenbar hat dieser nicht ein Objekt, so wie menschliches Sehen Objekte hat oder sich je und je schafft und ist somit über Objektivität wie Subjektivität hinaus[160]. Doch der Geist erkennt in eins damit in sich selbst, kraft des *intellectus*, die alle Entgegensetzung sprengende Dynamik. Die Erfahrung des mitwandernden Blicks hebt die Vergegenständlichung auf, „löst die Fixpunkte der Gegenstandsbeziehung auf, die der Verstand konstruiert hat." (Flasch: NvK 431). Durch diese methodisch herbeigeführte Irritation kommt der Verstand zur Vernunft, die

[160] Entsprechend wurde die Priorität des Gesehenwerdens (*de visione Dei* als *genitivus subjectivus*) vor dem Sehen vonseiten des Menschen betont. BOND erkennt darin die Umkehrung des *imago*-Verhältnisses: Der Mensch erfährt sich als Bild (The Icon 192).

in sich selbst die Koinzidenz der Gegensätze (zunächst *motus – quies*) erkennt und das wiederum als den Grund für das rationale Objektivieren. Die Opposition von Subjekt und Objekt, welche die neuzeitliche Erkenntnistheorie von Descartes bis zur phänomenologischen Kritik im 20. Jahrhundert prägt, wird von Nikolaus als metaphysisch vordergründig entlarvt[161]. Wer sich auf religiöse Erfahrung, wie er sie nahelegt, wirklich einläßt, bemerkt, daß die gewohnten rationalen Begriffe von Identität und Alterität, von Einheit und Andersheit, im letzten und unter radikaler Fragestellung ontologisch unbrauchbar und irreführend sind.

Die experimentelle Bewegung im Raum zur Gewinnung neuer Perspektiven, von der Verwunderung angetrieben, versinnbildlicht eine innere Bewegung des Geistes, der von einer unersättlichen Sehnsucht dazu getrieben wird, aktiv alles zu verwerfen, was Gott als faßbar vorstellen will. Jede Feststellung von Wahrheit wird vom Streben als unwahr entlarvt, welches selbst Spiegelung der göttlichen Fülle und Dynamik ist. Der menschliche Geist relativiert alle seine Produkte und spiegelt gerade in seiner eigenen Aktivität des Verwerfens, in diesem Prozeß, der über jedes Resultat hinaus- und hinweggeht, Gott.

> *Igitur quicquid mihi occurrit, quod te comprehensibilem ostendere nititur, hoc abicio, quia seducit. Desiderium meum, in quo tu reluces, me ad te ducit, quia omne, quod finitum et comprehensibile abicit.*[162]

Auch Kazuhiko Yamaki betont das Scheitern des Denkens vor dem Mysterium Gottes als ein aktives Verwerfen des Unangemessenen, was „kraft einer immer neuen Erfahrung von einer erleuchteten Einsicht vollzogen wird. Das prozessuale Moment der *docta ignorantia* wirkt hier lebendig nach." (Die „manuductio" 280) Von daher versteht sich die Wichtigkeit des Experiments.

Nun stellt sich die Frage, was die in DVD explizierte Anwendung der zentralen cusanischen Theoreme, besonders der Koinzidenz, mit dem Christentum zu tun hat. Wo kommen spezifisch christliche Prämissen in die Interpretation der Wirklichkeit hinein?

Yamaki erläutert, worin DVD über neuplatonische Vorbilder des *complicatio-explicatio*-Schemas hinausgeht – nämlich, insofern das ein dauerndes,

---

[161] „Das individuell beschränkte Sehen, das perspektivengebundene Wahrnehmen, das keinen glatten, über-individuellen Austausch durch den Verweis auf einen objektiven, jedem Sehenden zugänglichen Gegenstand kennt, wird gerade in dieser Beschränktheit zum Ort der Erfahrung von Licht, Wahrheit und göttlichem Blick." (FLASCH: NvK 413)

[162] DVD 16 n. 69 Z. 3–6.

lebendiges und gleichzeitiges Geschehen sei, das Cusanus mit der Christus-Idee verbindet als Ineinsfall von Ein- und Ausfaltung, von *creare* und *creari*. Die Neuplatoniker hätten das geboten, was bei Nikolaus nur die erste Stufe des Aufstiegs zur Koinzidenz ist, aus horizontaler Sicht, wo das Zusammenfallen der Gegensätze im Unendlichen zugestanden wird. Die zweite, christliche Stufe sei der vertikale Ineinsfall nach dem Eintritt durch „die Mauer der Koinzidenz" (durch Christus)[163], wobei erfahren wird, daß Gott zu sehen nichts anderes ist als von Gott gesehen zu werden (*visio Dei* im *Genitivus subjectivus* und *objectivus* zugleich). Drittens werde die *oppositio oppositorum* als solche bekannt, worin auch das Trinitätsgeheimnis liege[164]. Wer immer jene Höhe der Spekulation erklimmt, welche die rational nicht widerspruchsfrei zu vereinbarenden Erfahrungen des Göttlichen anerkennt, wird in der Trinität ein Modell erkennen können, welches das Zugleich von Einheit und Vielheit, das Zusammenfallen von Benennbarkeit und Namenlosigkeit, von Verborgenheit und Offenbarkeit besser zu denken erlaubt. Ähnlich steht es mit der Funktion der philosophischen Christologie: Jesus erscheint in Kap. 23 als die einzige Voraussetzung über jeder Vernunft: *super omnem intellectum unum suppositum* (n. 102 Z. 6).

Während Yamakis Unterscheidung der ersten von der zweiten Stufe überzeugt, überrascht es doch, letztere von einem Philosophen aus der japanischen Tradition als spezifisch christlich bezeichnet zu sehen[165]. Man könnte das Zusammenfallen von Sehen und Gesehenwerden im absoluten Blick wohl ebenso mit brahmanischen oder buddhistischen Konzepten deuten, insoweit auch hier das subjektzentrierte Personalitätsverständnis transzendiert wird. Freilich, für Nikolaus war diese mystische Erfahrung nur als christliche interpretierbar und er verband sie eng mit der Christusidee als dem Zusammenfall von Gott und Mensch, Unendlichem und Endlichem überhaupt. Systematisch lassen sich aber auf jeden Fall verschiedene Interpretationsstufen unterscheiden, deren wichtigstes Kriterium mir zu sein scheint, daß die erste Stufe ein Ergebnis philosophischer Reflexionserfahrung, eines Ein-sehens formuliert, während die zweite ein ganzheitliches

---

[163] YAMAKI (Die „manuductio") erläutert gut die Bedeutung der Mauer und die trinitarische und christologische Vermittlung von DVD. „Gott als dreieinen zu verstehen, bedeutet ja die intensivste Herausforderung, Widersprüchliches zuzugestehen, die der Einsicht abverlangt werden kann." (288)

[164] Vgl. ebd. 291.

[165] Die Einheit von göttlicher Transzendenz und Immanenz wird von japanischen Denkern aus der buddhistischen Tradition öfters mit der christlichen Lehre von der *kenosis* Gottes verbunden: nicht nur der Entäußerung des Sohnes in der Menschwerdung, sondern schon des Vaters; so NISHITANI: Was ist Religion? 118f. im Rahmen einer Auslegung von Mt 5, 43–48 und NISHIDA, der die Selbstentäußerung Gottes zu allererst in der Schöpfung erkennt: Nishida Kitarō Zenshu (Werke hgg. von SHIMOMURA T. u.a., Tokyo 1897–1989) Bd. 11; 398f.

religiöses Ergriffensein – eben ein Gesehen-werden und Sich-sehen-lassen umfaßt. In diesem Punkt geht DVD entschieden über DDI hinaus – will eben eine praxisorientierte Einführung in mystische Theologie sein. So erklären sich auch die Andeutungen des Cusanus, daß schließlich über den *intellectus* noch hinausgegangen oder -gesprungen werden muß. Dabei kann sich der Geist den Anblick und Anspruch des Göttlichen nicht mehr distanzierend ferne halten. Die dafür nötige intellektuelle Demut, von der DVD öfters spricht, ist die Einwilligung des Geistes, auf alles intellektuelle Kontrollieren zu verzichten, sich entgrenzen und entrücken zu lassen. Dieses überrationale Erkennen ist ein Lieben, wie der Brief vom 18.3.1454 ja explizit festgestellt hat[166]. Hierin geschieht der Übergang von Philosophie zu *religio*. Für ein interreligiöses Gespräch ist dann natürlich die Frage wichtig, wieso zu einer spezifisch christlichen *religio* übergegangen wird oder werden solle. Doch läßt sich dieser Übergang in der nachträglichen philosophischen Reflexion noch einmal in zwei Komponenten analysieren, die sich zwar im realen Vollzug gegenseitig bedingen, was aber zu jeder transzendentalen Erfahrung als gedeuteter gehört und somit religionsphilosophisch universal gelten würde: nämlich einerseits die Erfahrung, angeblickt und angesprochen zu werden, andererseits deren Interpretation als Anfang einer gottmenschlichen Einigung, die im Christentum zuhöchst als im gott-menschlichen Mittler garantiert geglaubt wird. Die hypostatische Union von göttlicher und menschlicher Natur ist demnach eine besondere Ausdeutung des Ziels, zu welchem die Dynamik führt aus der Erfahrung von Angeblicktwerden und Sich-ansprechen-lassen, die das objektivierende Denken übersteigt zum spirituellen Überspringen dieser Ebene in einen liebenden Erkenntnisvollzug hinein. Über die Angemessenheit, Plausibilität und die spirituelle Fruchtbarkeit dieser Interpretation einer ursprünglichen Erfahrung läßt sich dann diskutieren.

Daß die sinnliche Ausgangserfahrung vom allsehenden Blick nicht direkt mit Christus zu tun hat, ja daß jegliches solchermaßen wirkende Bild, unabhängig vom dargestellten Antlitz die Funktion erfüllt, die spekulative Schau anzuregen, wurde bereits festgestellt. Es geht Nikolaus mit dem Blick aus dem Bild nur um „eine eigentümliche Bildqualität", deren kunstgeschichtliches Entstehen Alex Stock nachzeichnet[167]. Dahinter steht eine religiöse und künstlerische Subjektivierung des 13. Jahrhunderts und eine „Individualisierung der Bildfigur" im 15. Jahrhundert[168]. Ohne diese Entwicklungen, die vor allem im Südtiroler und oberitalienischen Raum beobachtet wurden,

---

[166] Siehe oben Anm. 29.

[167] STOCK: Die Rolle 51, nach Alfred NEUMEYER: Der Blick aus dem Bilde.

[168] NEUMEYER 34.

hätte Cusanus kaum seine Theorie von der Einfaltung des Unendlichen im endlichen Geist und der neuen ontologischen Würde des Einzelnen mithilfe solch einer *icona* veranschaulichen können.

Simon Strick enthüllt die Notwendigkeit und Genialität der Textstruktur von DVD, die aktuelle Entwicklungen einerseits aufgreift, sie andererseits relativiert. Er zeigt, „daß *De visione Dei* die konstruierende Struktur des Bildes, die sich in ähnlicher Weise in der textlichen Ebene findet, als notwendig und problematisch zugleich erkennt." (Spiegel und Mauer 215) Denn durch die zentralisierte Raumstruktur wird zuerst das Gegenüber hergestellt, damit Distanz und Andersheit: Bedingung und Begrenzung der objektiven Erkenntnis zugleich. Dann zeigt DVD die zentralperspektivisch konstruierte Ausgangssituation sowohl im Raum (durch die Experimentanordnung) als auch im Text (Anrede der Mönche durch Nikolaus) als ein Medium, das im Fortgang überwunden wird: das Bild tritt als Erkenntnismittel hinter den Text zurück, in dem zuerst Briefschreiber und Adressaten zusammenfallen, dann Gott und Mensch[169]. Strick zeigt, wie in Kap. 4 und 7 jeweils durch einen Doppelpunkt ein entscheidender Wechsel der Sprecherrolle geschieht – ich möchte ergänzen: der Perspektiven. Sprach zuerst der Autor zu den Mönchen, dann der einzelne Mönch zu Gott (als Individuum, das aber bereits die Perspektiven der Anderen durchlaufen und integriert hat[170]), dann Gott selbst.

Das Gegenüber von Subjekt und Objekt wird überwunden in der spekulativen Begegnung mit Gott. Anblick und Anspruch Gottes führen letztlich zur Einheit von Mensch und Gott.

Die mit DVD erstrebte „Einführung in die mystische Theologie" erweist sich als eine mystagogische Praxis, eine Hinführung zur *deificatio* oder (cusanisch) zur *filiatio Dei*. Theologie, Gottesrede, ist letztlich nicht ein Verhandeln rationaler Konzepte, sondern ein Antworten auf den göttlichen Zuspruch und Anspruch, und dieses ist eine Praxis, die den ganzen Menschen in seiner ontologischen und epistemologischen Stellung einbezieht und sich über das Reden über Gott und über das Miteinanderreden erhebt zur Rede des Gebetes, die in einem nichtwissenden Schweigen endet[171]. Denn menschliche Begriffe müssen versagen vor dem überbegrifflichen Schauen:

---

[169] Bestätigung findet dies durch die Untersuchung des spezifisch cusanischen Charakters der *speculatio* durch ARNE MORITZ (*Speculatio*): Gegenüber der früheren Beschränkung auf Mathematisches, vor allem in DDI, rehabilitiere DVD das Sinnliche als Ausgangspunkt der Spekulation, außerdem wandle sich die *infinitio speculativa* „immer deutlicher zu einer sprachlich-narrativen Operation" (211).

[170] STRICK deutet das noch stärker, als Ausdruck eines „kollektiven Ich" (siehe 220).

[171] Nach DERRIDA eine „diskursive Askese" (Wie nicht sprechen 75).

In omnibus faciebus videtur facies facierum velate et in aenigmate. Revelate autem non videtur quamdiu super omnes facies non intratur in quoddam secretum et occultum silentium, ubi nihil est de scientia (DVD 6 n. 21 Z. 1–4).

Der horizontale Dialog, der Austausch der unterschiedlichen religiösen Perspektiven kann eingeordnet werden in die Struktur der Erfahrung vom Sehen Gottes. Er wird so seinerseits relativiert. Er ist notwendiges Stadium auf dem Weg einer erkennenden und mehr als erkennenden Einigung mit Gott – die schließlich sogar selbst als eigentlich ganz absurd problematisiert wird, weil das Ziel mit dem Ausgangspunkt zusammenfällt: *Nam quid absurdius quam petere, ut tu te dones mihi, qui es omnia in omnibus?*[172] „Tatsächlich artikuliert Cusanus hier die fundamentale Frage seiner Auffassung der negativen Theologie – die Frage nach dem Sinn einer Anrufung, die allein durch ihre Gerichtetheit auf etwas, ihren Appell an ein Gegenüber ihr Ziel notwendig verfehlen muß."[173]

Die anfängliche Gegenüberstellung wird aufgelöst durch das Sprechen Gottes im eigenen Herzen: *intra praecordia mea respondes dicens: Sis tu tuus et ego ero tuus.*[174] Die Konstruktionen des sinnlichen und rationalen Erkennens wurden als nicht wirklich ursprünglich entlarvt, in ihrem Durchlaufen hintergangen.

Das geht über DPF weit hinaus. Nikolaus hätte auch seinen Religionsdialog weiterführen können in Richtung der (An-)Erkenntnis der Koinzidenz von Mensch und Gott. Er tat das dort nicht – deutete jedoch seine Interpretation der Bedeutung dieser Koinzidenz an, die er im geschichtlich realen Auftreten des *maximum absolutum et contractum*, in Christus also, sah. Damit wies er die weitere Richtung an, aber nicht mehr.

Nur aus einer partikularen Tradition heraus, die in personaler Gemeinschaft gelebt wird, geschieht jene Erfüllung der menschlichen Berufung zur Göttlichkeit. Es muß ganz bewußt geschehen sein, daß Cusanus DPF in DVD fortsetzte, in einer anderen Schrift mit einer anderen literarischen Konstellation. DPF, von DVD her gesehen, argumentiert auf der Ebene perspektivischer Differenz. Daß diese die fundamentale Bedingung menschlicher Erkenntnis ist, gleichzeitig aber an sich selbst die Bedingtheit und Relativierung vom Unbedingten her zeigt, wurde oben (Kap. 4.3.) erwiesen. Es ist eine eigene Aufgabe, auf dieser Ebene, *in coelo rationis* und im Vorfeld der Mauer der Koinzidenz, wo sich ja der Großteil des menschlichen Lebens

---

[172] DVD 7: h VI n. 25 Z. 8f.

[173] STRICK: Spiegel und Mauer 221.

[174] DVD 7: h VI n. 25 Z. 13f. Verwandt hierzu die Predigt CCXXXIX, analysiert von SCHWAETZER: Sei du das, was du willst. COLOMER faßt prägnant zusammen: „Der Mensch verwirklicht sich als Individuum Auge in Auge mit Gott." (Menschenbild 130)

abspielt, zu erweisen, daß die Differenzen keinerlei moralische und keinerlei systematisch-religiöse Rechtfertigung zur Gewalt enthalten. Friede soll möglich sein auf einer mittleren Ebene, ohne die Schwierigkeiten der *theologia mystica.*

Verwunderung, Vertrauen, Vergesellschaftung

Wegen der erfahrenen, aber durch ihre kommunikative Offenbarung sogleich fraglich gewordenen Perspektivität wird das Fragen, das Hören auf den Anderen und die gegenseitige Mitteilung der divergierenden Perspektiven eröffnet[175]. Gerade weil jeder Sprecher in seiner Position irreduzible Erfahrungen macht, muß er dem Andern glauben, um nicht im Unmöglichen und Sinnlosen – und alleine zu bleiben. In dieser Situation zwischen dem zweiten und dem dritten Schritt des Experiments gibt es nach M. de Certeau nur die Alternative von Verrücktheit oder Liebe, also vertrauende Kommunikation und Interaktion mit den Anderen, letztlich geschichtliches Zusammenwirken[176]. Ich möchte hinzufügen, daß es freilich die häufig anzutreffenden weiteren Alternativen gibt, entweder den Blick zu senken, dem verwirrenden Anblick auszuweichen oder aber seine eigene Hinsicht dogmatisch zu fixieren und jede andere Möglichkeit als a priori verwerflich auszuschließen. Die Implikationen einer solchen Haltung für das Miteinander verschiedener Religionen liegen auf der Hand.

Unter den Bedingungen der Perspektivität erweist sich das Glauben als epistemologische Lebensnotwendigkeit des menschlichen Geistes. Der eine muß dem anderen glauben, daß er vom selben Blick an anderer Stelle, in einer entgegengesetzten Bewegung getroffen wird. Die Annahme, daß es sich um streng denselben Ursprung und Mittelpunkt handelt, ist dabei nicht nur aus dem Wunsch nach Einheit erklärbar – der Anschein spricht ja gegen eine solche Möglichkeit. Die dem Menschen gewohnte, alltägliche Betrachtungsweise vermag das Widerfahrene nicht zu erklären, sie endet im Erstaunen, das wieder einmal der Ursprung des Philosophierens – im Dialog! – ist. Die gängigen, aus der Dingwelt genommenen und von der *ratio* mithilfe ihrer begrenzten Prinzipien strukturierten Kategorien müssen eben überschritten werden, um das Verhältnis des absoluten Einen, des schöpferischen Ursprungs zur Vielfalt der menschlichen Individuen, Erfahrungen

---

[175] Nun kann man nicht mehr der Kontinuität visueller Wahrnehmung folgen, sondern dem Weg des Staunens selbst, „an imageless surprise, an opening to the unknown“ (DE CERTEAU: The Gaze 18).

[176] „Belief is thus the moment, to be repeated indefinitely, by which the insanity of the gaze is transformed into discourse and into history.“ (The Gaze 21)

und Interpretationen deuten zu können. Die Einheit ist, ausgehend von der erfahrenen Vielfalt, eben das zunächst Unerklärliche. Wieso wird dann an ihr festgehalten? Wieso ist eine irreduzible Pluriperspektivität nicht das letzte Wort, wieso tauscht man sich dann überhaupt über die inkommensurablen Erfahrungen Gottes aus? Dies legt sich nahe, weil jeder einzelne Betrachter in seiner eigenen Erfahrung bereits zum Erstaunen darüber gekommen ist, daß in seiner Bewegung in Zeit und Raum der ihn treffende und herausfordernde Blick aus dem Bild identisch geblieben ist. Der Mensch, welcher seine Gotteserfahrung ernst nimmt, kommt in sich selbst auf die Grundstruktur des Mysteriums, daß in allem Wandel der Perspektiven doch derselbe eine Blick ihm folgt. Durch die Verwunderung wird er dazu gebracht, die Erfahrungen der Anderen als wichtig für die Deutung seiner eigenen anzuerkennen. Durch den Austausch selbst wird dann offenbar, daß es – bei allen möglichen Schwierigkeiten – einen ursprungshaft gemeinsamen Bezugs- und Zielpunkt gibt. Er wird damit nicht fixierbar, aber er wirkt und wird durch die Pluralität seiner Explikationen als der eine Ursprung konjektural sichtbar, oder besser: Er kann zu deutlicherem Aufleuchten gebracht werden.

Das wiederum entspricht der dynamisierenden Grundintuition des Geistes von der unerschöpflichen Fülle des Gesuchten, die allein seiner Sehnsucht angemessen ist. „Die Einsicht erkennt, daß sie nur ein Gegenstand sättigt, der ihrem eigenen Wesen dadurch gemäß ist, daß er sie stets übersteigt.“[177] „Das Einsehbare, das die Einsicht erkennt, sättigt sie nicht, noch sättigt das Einsehbare, das sie gar nicht kennt, sondern das Einsehbare, das sie als so sehr einsehbar erkennt, daß es niemals völlig eingesehen werden kann.“[178].

Echte Gotteserfahrung giert nach dem Reichtum, der sich in den Erfahrungen der anderen offenbart. Perspektivität will sich aufgrund des geistigen Jagdinstinktes aufsprengen, wie Cusanus an Abt Kaspar Aindorffer am 12.2.1454 andeutet. Dort (wie auch in seinem Spätwerk DVS) setzt er die Gottsuche analog dem Jagdinstinkt, als von Natur dem Menschen eingegeben. Dabei gibt es eine – offenbar legitime – Pluralität der Wege, die Wahrheit zu suchen: „der Eine auf diese, der Andere auf jene Weise“[179].

Der Übergang in DVD von der an sich nicht kommunizierbaren, unabtretbar persönlichen Erfahrung der eigenen Beziehung zum Absoluten zum Gespräch über die verschiedenen Gesichtspunkte und Ansichten ist von großer

---

[177] YAMAKI: Die „manuductio“ 281.

[178] DVD 16 n. 70 Z. 6–9: *Intelligibile enim, quod cognoscit, non satiat, nec intelligibile satiat, quod penitus non cognoscit. Sed intelligibile, quod cognoscit adeo intelligibile, quod numquam possit ad plenum intelligi, hoc solum satiare potest*.

[179] OEHL (Hg.): Mystikerbriefe 558.

Bedeutung sowohl für die Frage nach der Pluralität religiöser Erfahrungen und Deutungen in ihrem Bezug zur möglichen Einheit des Erfahrenen an sich wie auch für das kommunikativ konstituierte Zusammenleben der Menschen mit ihren je individuellen Anschauungen, Ausrichtungen und Zielsetzungen[180]. Am weitesten geht hierbei die originelle Deutung von de Certeau: Er erkennt in DVD eine Wurzel moderner Sozialphilosophie, ja die Geburt moderner Gemeinschaft, die nicht auf der sexuellen Differenz mit dem Zweck der Fortpflanzung beruht, also aus Ehe und Familie aufgebaut wird, sondern aus Übereinkunft und Arbeitsteilung entsteht. Die Gesellschaft

> „results from a contract of cooperation and from a division of labor; it is itself the first of the *opera humana*, even if its principle is the infinite that animates each individual. From a theological schema privileging sexual difference, the thinking shifts to a model of political economy, placed under the aegis of production: a community is constructed on the basis of willful actions, differentiated or opposed, but coexisting and coordinated. This model subtended the mechanisms of representation and cooperation earlier presented by the *De concordantia catholica*. It is ‚modern' in its individualist postulate and in its productivist perspective, although it is traditional in its theological or mystical foundation, a ‚seed' of infinity in each and all." (The Gaze 19)

Die Gegenüberstellung von „modern" und „traditionell" als theologisch überzeugt nicht unbedingt, schließen sich hier doch weitergehende Fragen an nach den theologischen Wurzeln der modern interpretierten Vergesellschaftung oder auch nach einer neuen, nicht mittelalterlichen Form theologischen Denkens. Für's Erste genügt es, den Ausblick vom in DVD beschriebenen Experiment auf die kommunikative Konstruktion menschlicher Gesellschaft festzuhalten[181].

Charles Taylor unterscheidet in seiner Kritik und Weiterführung von William James' „Varieties of Religious Experience" mehrere Phasen in der europäisch-amerikanischen Verhältnisbestimmung von göttlichem und öf-

---

[180] Unabhängig von de Certeau, aber auch aus DVD im Anschluß an die *aequalitas* in ihrer erkenntnistheoretischen, ethischen und sozialen Bedeutung für die cusanische Spätphilosophie, interpretiert SCHWAETZER den Zusammenhang von Gottesbeziehung, Individualität und Gemeinschaft. „Das Grundphänomen von Sozialität ist für Nikolaus von Kues also die in der einander sich durchdringenden Begegnung von Ich und Du erfahrene göttliche Konstitutionskraft beider Individuen und die in ihrer Begegnung. Damit ist auch – wie in den anderen beiden Bereichen – der Transzendenzbezug Kriterium geglückter Sozialität." (Aequalitas 179)

[181] Später spricht DE CERTEAU noch pointierter von „the ‚dialogic' construction of a social order, which stems … more from communication than from community" (The Gaze 31). Zu dieser sprachpragmatischen Rekonstruktion des Prologs von DVD vgl. neuerdings HOFF: Philosophie; 108–116.

fentlichem Bereich[182]: Im mittelalterlichen Verständnis gebe es in der Welt Sakrales (Orte, Zeiten, Institutionen wie das Königtum nach Ernst Kantorowicz), wo sich Gott zeige. Aus dieser „verzauberten Welt" heraus führte eine Entwicklung, für die Isaac Newton das Paradigma formulierte: Demnach ist alles gemäß einem Plan gestaltet, was den Charakter göttlicher Präsenz und Wirklichkeit modifizierte: Gott ist auch in dieser Interpretation da in der Welt, aber in seinem überlegenen Konzept. In analoger Weise ist er in der Gesellschaft präsent, allerdings nicht im König o.ä. sakralen Gegebenheiten, sondern in der nach einer moralischen Ordnung geschaffenen – oder zu schaffenden – Gesellschaft. Die „American Declaration of Independence" gilt als Prototyp dieses Verständnisses der indirekten Immanenz des Göttlichen in der Welt[183].

Später fiel der Anspruch, mit der gerechten Gesellschaft Gottes Plan zu verwirklichen, weg – Vertragstheorien nahmen die systematische Stelle der Berufung ein, begründet aus der Natur oder auch nicht. In dieser (dritten) Phase zeigt sich sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität mit der vorigen[184]. Die nunmehr vierte Phase sieht Taylor seit den 1960er Jahren angebrochen: Individualisierung auf der Basis des Massenkonsums, das Entstehen von Expressivität als Wert und einem Ethos der Authentizität. Statt gemeinsamen Handelns stehe gegenseitiges Sich-zeigen im Vordergrund der sozialen Interaktion. Die Folgen für die Politik sieht Taylor darin, daß Religion noch unabhängiger von politischer Gemeinschaft wird, auch über bislang gesteckte Grenzen hinausgeht – nur das „harm principle" bleibe als Grenze.

Dieses Konzept hilft, einen beginnenden Wandel in der Sicht der Verbindung von Gott und Welt zu sehen: Die taylorsche zweite Phase beginnt nämlich nicht erst mit dem Newtonschen Paradigma, sondern schon bei Cusanus (in der Theorie, nicht im allgemeinen Bewußtsein). Das ist bereits aus DCC ersichtlich, mit der starken Begründung der kirchlichen und gesellschaftlichen Ordnung, die aufgrund ontologischer und theologischer Prämissen als Einheit in Vielheit zu schaffen ist. Später betonte Nikolaus noch stärker die Kreativität des Menschen, der eine solche ausgewogene, friedliche Ordnung herstellen kann und soll. In seiner Gestaltung freilich wirkt, nach christlicher Deutung, die göttliche Gnade[185].

---

[182] TAYLOR: Varieties ab 64.

[183] Daraus leitet sich das Konzept der „civil religion" (ROBERT BELLAH) ab als Interpretation der Selbstzuschreibung einer göttlichen Berufung der USA.

[184] Aus dem gleichzeitigen Vorhandensein beider Interpretationen erklärt Taylor den heutigen amerikanischen Kulturkampf.

[185] Ein wesentlicher Unterschied zur „civil religion" nach Robert Bellah besteht darin, daß für Cusanus die sehr wichtige institutionelle Einheit hierarchisch aufgebaut ist. Das ist

In diesem Modell gibt es dann Raum für eine gewisse Pluralität, begründet in der Würde des menschlichen Geistes, die sich im schöpferischen Bilden von Konjekturen aktualisiert und in der Ausbildung von Systemen der Repräsentation: politisch wie kognitiv wie auch symbolisch und rituell. Das aber ist kulturelle Arbeit, in einer sich über Zeit und Raum hin erstreckenden Gemeinschaft, wodurch die legitime Individualität und Kreativität vor Idiosynkrasie bewahrt und eingebunden wird in etwas, das er im biblischen und mittelalterlichen Bild des Organismus, des *corpus mysticum* ausdrückt.

Heute erscheint die cusanische Betonung der Einheit der Kirche und ihre zentrale Rolle in seinem Denken vielen als unmodern oder „mittelalterlich". Diese Beurteilung läßt sich vor dem skizzierten Hintergrund als zu Phase 1 gehörig verstehen, aber mit Taylor als einseitig kritisieren. Bei Cusanus ist zugleich die Individualität mit einem starken Akzent versehen und vor allem theologisch begründet, aber in einer Balance mit dem Gemeinschaftlich-Religiösen. Daß diese Balance selbst einen Spielraum hat, worin Schwerpunktverschiebungen möglich oder notwendig sein können, ist damit nicht ausgeschlossen. Abzulehnen wäre aber eine schwer legitimierbare Entwicklungshypothese, die in der Religionstheorie des Nikolaus nur eine Vorstufe, einen Anfang zu einer für die Spätmoderne plausiblen ausgereiften Konzeption sieht.

Insbesondere über den nordatlantischen, vom lateinischen Christentum geprägten Raum hinaus ließen sich auch heute eine Fülle von Phänomenen finden, die der einlinigen Individualisierungsthese widersprechen. Wenn es um das Thema „Religionen und Frieden" geht, wird vollends klar, daß eine einseitig individualisierte Religionskonzeption nicht in der Lage ist, die kollektiven Phänomene, welche Gewalt verursachen, zu erfassen – sie steht ihnen, theoretisch hilflos, als „mittelalterlichen" Phänomenen fern und gegenüber.

Praxis und Theorie

Nachdem der Übergang zum religiösen Gespräch vollzogen ist, wandelt sich die Sprache von DVD. Nach dem Vorwort wechselt Nikolaus von Erscheinung, Experiment, Praxis zu Wahrheitsrede und Theologie. Durch den Gebrauch gewohnter theologischer Begriffe wie Gott, Jesus usw., wird die Polysemie des gesichtslosen Blicks durch die linguistische Determination eines Referenzsystems ersetzt.

---

vielleicht verständlicher angesichts damaliger geringer Kommunikationsmedien, mit deren Hilfe es heute viele Formen von nicht-hierarchischer Vergemeinschaftung und Vernetzung gibt, die früher schlichtweg nicht machbar waren.

Praxis und Theorie sind zwar diskontinuierlich, aber konvenient, füreinander geeignet. Was im Text den Übergang vom Bereich des komparativ Wahren (*verius*) zum Wahren selbst (*verus*) erlaubt, ist, was ihnen gemeinsam ist: die Koinzidenz von allem und Einzelnem, *simul omnia et singula*, wie das Vorwort mehrmals hervorhebt. Das Sehen hat also zwei Phasen: Zuerst wird das Passen, Sich-fügen, die Konvenienz erkannt. Dann können Singularität und Ganzheit in ihrem Koinzidieren gesehen und benannt – obzwar nicht rational erklärt – werden. „The true statement declares the property, the simultaneity of ‚one' and ‚all'. In short, what is *seen* as a relation between the center and the circumference is *stated* as a relation between one and all. But this relation itself, alogical, cannot be thought. It eludes visual perception as it eludes rational discourse."[186]

Das Verhältnis von Praxis und Theorie ist jedoch Fehlinterpretationen ausgesetzt. Es könnte so erscheinen, als ob mit der wiedergewonnenen semantischen und hermeneutischen Sicherheit traditioneller theologischer Rede das Stadium staunender Verunsicherung überwunden wäre – sei es, daß jene Eindeutigkeit durch einen Offenbarungsglauben garantiert wird, sei es, daß die rationale Ebene menschlicher Bewältigung der Wirklichkeit an sich wieder ergriffen wird mit der Erleichterung, die ein metaphysisch Ertrinkender verspüren mag, wenn er den Felsen festgetretener Alltagsorientierung unter seinen Füßen spürt. Dann allerdings bliebe der Ausflug in die mystische Theologie eine Episode wie ein Schiffbruch, dann wäre das Experiment von DVD nur ein folgenloses Spiel für unterbeschäftigte Mönche, dann bliebe die Individualität der Erfahrung ein bloßes Durchgangsstadium ohne eigenen heuristischen Wert, ja dann wären sowohl Individualität wie auch unabtretbar persönliche Erfahrung in das kollektiv vermittelte Deutungsschema und die Tradition der Glaubensgemeinschaft spurenlos auf- und darin untergegangen.

Nach de Certeau ist das theologisch Gesagte (ich möchte präziser vom Gedeuteten sprechen) aber nicht die Wahrheit des Bildes, ebensowenig wie das Bild die Wahrheit des Diskurses sein kann. Vielmehr kommt es auf die Spannung zwischen beiden und den Weg, den der Einzelne da hindurch gegangen ist, bleibend an[187]. Die Dynamik religiöser Erfahrung kann also nicht wieder in ein begriffliches System eingefroren werden, ohne diesem selbst den Boden zu entziehen. Die Begegnung, das Zusammenfallen von Sichtbarem und Sagbarem gibt erst ein Zeugnis von dem, was weder gesehen noch gewußt werden kann. So wiederholt sich auf methodischer Ebene

---

[186] M. DE CERTEAU: The Gaze 23.

[187] „What counts, rather, is the movement through which they come to ‚fit' together, like two different points of view" (The Gaze 23).

die Dialektik, welche die sich wandelnden Perspektiven angesichts des unwandelbaren, ermöglichenden Einen vermittelt. Die Erscheinung (*apparenter*) und das Explizieren des Wahren (*veraciter*) sind zwei Spiegel desselben unendlichen Blicks.

Was Nikolaus in seinen Werken immer wieder tut, ist (wie oben in Kap. 5.1. zu DDA vorgeführt), seinen Lesern einen sicheren Bezugspunkt zu entwinden, und zwar zu einem geschichtlichen Zeitpunkt, da die Sicherheiten des mittelalterlichen *ordo* in sozialer, politischer und religiöser Hinsicht zerbrachen[188]. Das zeigt, daß es Cusanus keineswegs darum zu tun war, irgendwelche mittelalterliche Sicherheiten zu restaurieren, sondern daß er die erspürte neue Situation fortschreitender Pluralisierung produktiv aufgreifen wollte[189]. Die existentielle Dimension seiner Antwort auf die Herausforderung gleicht einer theologischen Flucht nach vorne, in die individuelle Erfahrung einer unmittelbaren personalen Gottesbeziehung, die alleine eine Sicherheit (die aber besser nicht so genannt werden sollte) vermittelt. „Sinnvollerweise drängt sich dem Sprechenden der personale Aspekt seiner Bildbeschauung als eine Erfahrung auf, die das Gesehenwerden durch den Allessehenden als eine liebende Zuwendung artikuliert, in der sich das Subjekt existentiell gesichert vorfindet“[190].

Nikolaus sucht kein unerschütterliches Fundament angesichts der Beschränktheit und Täuschbarkeit menschlichen Erkennens, sondern geht spielerisch mit der Perspektivität um. Mit-Teilung führt auch nicht zu einer etwas verbesserten Feststellung, sondern zu immer neuem Staunen, wie die *praefatio* zu DVD nahelegt; letztlich führt die cusanische Mystagogie sogar in die Dunkelheit.

Der Vorbehalt drängt sich auf: Gelangt man über die Grenze und das Ende hinaus nicht in etwas, das ein Grieche wohl als Chaos bezeichnet hätte, *in indeterminatum et confusum*? Ja, bekräftigt DVD 13, der Intellekt muß in die Finsternis des Nichtwissens geraten – in die belehrte Unwissenheit: *Unde experior, quomodo necesse est me intrare caliginem et admittere coincidentiam oppositorum*[191]. Das durch die zentralisierte Raumstruktur hergestellte Gegenüber wird nicht festgestellt, sondern als konstruktiver

---

[188] Darauf weist auch DE CERTEAU hin: „at the very moment when the degradation of the medieval cosmos is everywhere giving rise to the institution of new social, political or religious units in quest of identity.“ (The Gaze 31f.)

[189] Die Suche nach einem *fundamentum inconcussum*, einem unerschütterlich sicheren Fundament menschlicher Orientierung und dann zunehmend auch Weltbeherrschung ist seit Descartes zu einem bestimmenden Merkmal der „Moderne“ geworden. Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied der Grundhaltung der beiden frühneuzeitlichen Denker.

[190] So HAAS zu DVD 4 (*Deum mistice videre* 33).

[191] DVD 9 n. 36 Z. 1f.

Entwurf bewußt gemacht und damit wird die Gegenüberstellung im Prinzip überwindbar.

Dabei ist auch die Reziprozität des Blicks zu gewärtigen: So wie der Mensch Gott ansieht, so erfährt er den Blick Gottes[192]: Es liegt am Menschen, sich der Güte Gottes immer ähnlicher zu machen, immer empfänglicher zu werden und seine Gottfähigkeit zu vervollkommen (*capax veritatis)*. Dazu hat er *libera voluntas*[193]. Die in DVD häufige Betonung der menschlichen Freiheit darf nicht als fromme Paränese mißverstanden werden. Dahinter steht das rinascimentale Freiheitspathos, das Nikolaus allerdings aus der Ursprungsbeziehung des Einzelnen zum Schöpfer tiefer begründet: ohne Selbstannahme gibt es keine Annahme Gottes, was die Freiheit notwendig macht. Das geht aus der zu Recht berühmten Stelle des Buches klar hervor: *O Domine ... posuisti in libertate mea, ut sim, si voluero mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus. Necessitares enim libertatem*[194]. Die relativierende Erfahrung wird nur in der persönlichen Annahme der Liebe und der eigenen Freiheit aufgefangen.

Zugleich zeigt dieser Passus mit der direkten Anrede Gottes ein konstitutives Element des Übergangs vom Sehen Gottes zur religiösen Rede: So unaufgebbar die individuelle, „subjektive“ Rede in der ersten Person Singular ist und die Anrede der Anderen in der horizontalen Du-Rede (woraus ein Wir der Kommunikationsgemeinschaft entsteht), so haltlos bleibt dies, wenn es sich nicht in vertikaler Du-Rede für Gott selbst offenhält. Denn auch das Wir kann sich im Bemühen um wechselseitige Deutung des Erfahrenen gegen das lebendige Einbrechen des Absoluten in die religiöse Erfahrung abschotten. Es würde dann aus der Gegenwart dieses Ereignisses herausfallen und nur noch das Vergangene bereden, würde den Vollzug des Intellekts im Museum der *ratio* konservieren. Die grundsätzliche Relativierung alles theologischen Katalogisierens und Archivierens, welche in der sprachlichen Gestaltung von DVD (und in weniger stringenter Form auch in DPF) enthalten ist, ist immer im Auge zu behalten. Das vertieft weiter, was oben (Kap. 4.2.) im Anschluß an Derrida und seine Reflexionen über die Gebetsrede bei Dionysios ausgeführt wurde.

Die Sprachanalyse von DVD erhebt viele passivische Konstruktionen und eine Vorliebe für die Ich-Rede. Das bereitet den Übergang von der Spekulation zur Du-Anrede Gottes vor, in die Sprache der Anbetung und des Dan-

---

[192] Siehe die oben in Anmerkung 50 genannten Stellen. Die Reziprozität bei Cusanus und in damit konvergierender visueller Umsetzung in der Renaissancemalerei betont OLDS: Aspect.

[193] Zum Ganzen DVD 4 n. 10f.

[194] DVD 7 n. 25 Z. 15–17.

kes. Demnach wäre diese Gestaltung von DVD mehr als nur eine literarische Annäherung an berühmte Vorbilder der Kirchenväter wie Dionysios und Augustinus, es wäre die einzig mögliche und konsequente Fortführung der menschlichen Rede über Gott über ihre begriffliche Begrenztheit hinaus in einen Dialog mit Gott. Dieser reicht weiter, da sich darin eine Öffnung des ganzen Menschen ereignet, der sich ansprechen läßt und sein Reden als Antwort versteht, die er dann nicht nur intellektuell zu geben hat, sondern mit seiner Existenz. Insofern ist er wahrer als die Rede über Gott und kann dann in christlicher Ausdeutung als Fortsetzung der Inkarnation interpretiert werden: als Fleischwerdung Gottes in der Welt im Leben des Gläubigen. Das wiederum gelingt nach der Überzeugung des Theologen Nikolaus besser, wenn es im spezifisch christlichen Bewußtsein geschieht, daß hierin am Christusereignis teilgehabt wird. Dennoch ist die Möglichkeit einer sozusagen unbewußten Inkarnation und Bewahrheitung Gottes in jeder (personalen) Öffnung für das Absolute nicht ausgeschlossen. Einen Beleg dafür gibt Günter Stachel: Er vergleicht die Mystik von DVD mit dem Zazen und dem mystischen Weg ungegenständlicher Meditation (*munen musô*)[195]. In gelungener Weise spricht er vom „gestillten Denken“ (180) für die Versenkung des Denkens über sich hinaus in das Schweigen.

Die Grundstruktur von DVD ist der von DPF verwandt, was die thematische Entwicklung der Themen Trinität und Inkarnation angeht. Bei einer Schrift *ad abbatem et fratres* (so die Anrede von DVD) mag dies selbstverständlich erscheinen – in der Friedensschrift erscheint es rasch als störend. Ich interpretiere jedoch die philosophischen Reformulierungen der Trinität und der Idee des Gottmenschen in DPF als Versuche, die Konstitution der Wirklichkeit auf einer höheren Theorieebene besser zu erklären, die im cusanischen Referenzsystem sinnvoll und legitim sind. Das wird von der Bedeutung und vom systematischen Stellenwert der trinitarischen Reflexionen von DVD XVII–XX bestärkt[196]. Auch hier wird die Dreifaltigkeit Gottes als Bedingung der Möglichkeit, als *praesuppositum* eines unabweislichen menschlichen Strebens, nämlich nach *felicitas*, interpretiert.

Stachel betont, daß DVD versucht, die Kraft der Unterscheidung so lange als möglich anzuwenden, bevor das Dunkel des Nichtverstehens über den gottsuchenden Geist hereinbricht. „Vor allem der Trinitätsglaube und die Christologie des Nikolaus von Kues stellen für das Weitertasten im ‚Dunkel‘ eine Art Übersprache oder ‚Nicht-Sprache‘ zur Verfügung. Gott wird hier eben nicht ‚auf den Begriff gebracht‘.“ (Schweigen 171). Weil die Ver-

[195] Siehe STACHEL (Schweigen) 179–181.

[196] Vgl. dazu MILLER (Reading Cusanus) 172–179.

borgenheit Gottes zugleich seine Allmitteilsamkeit ist, wegen der *coincidentia absconditi et manifesti*[197], gilt: „Die Trinität ist also eine Formel für die Einheit von Bestimmbarkeit und Unbestimmbarkeit des Unendlichen."[198]

Unterbrechung durch das Absolute und Zwischenraum für Dialog

Kehren wir noch einmal zur räumlichen Struktur des Experiments zurück. Der leere Raum zwischen einzelnen Positionen für Anschauung, *ratio* oder *intellectus* schafft Unterbrechungen, in denen die Unendlichkeit des Blicks erfahren werden und die Immanenz des Unendlichen bezeugt werden kann. So wird die andere Perspektive für die eine zum Wunder. Die Relativierung der eigenen, gewohnten Sicht bleibt in einem ständigen, dynamischen Spannungsverhältnis zu der radikalen Unterbrechung durch das schlechthin nicht Relativierbare, getreu dem Ansatz von DDI bei der Verhältnislosigkeit von Endlichem und Unendlichem. Diese Spaltung oder Brechung eines rational rekonstruierbaren Raumes ist für die einzelne Sicht, für das Individuum mit seinen Ansichten zugleich ermöglichend, legitimierend und aufhebend.

Die Koinzidenz findet in einem Raum statt, der eigentlich ein Nicht-Raum ist, ein Zwischen, das allein durch die Offenheit und die Bereitschaft, sich glaubend auf die Perspektive des Anderen einzulassen, konstituiert wird. Dieses Modell einer Koinzidenz durch Glauben wendet M. de Certeau auch auf die Bemühung des Nikolaus an, Ost- und Westkirche wieder zu vereinen: dadurch, daß jeder der anderen Deutung Glauben schenkt. Dieser Dialog- und Überschreitungsprozeß charakterisiere ebenso des Cusanus Übersetzungspraxis, seine Interpretation verschiedener Doktrinen, Perioden oder Religionen wie seine Idee der sozialen Ordnung[199]. Die Erfahrung des Anderen ist ebenso eine Explikation und Spiegelung des unendlichen Blicks wie die eigene. Dabei geht es nicht um den Vergleich von Ähnlichkeiten oder um deren Herstellung durch Angleichung, sondern um die Wahrung

---

[197] DVD 17 n. 75 Z. 13f. Die Koinzidenz von Mysterium und Offenbarkeit Gottes wird in THURNER (Gott als das offenbare Geheimnis) gründlich entfaltet.

[198] FLASCH: NvK 425.

[199] The Gaze 26 und 30; 27 zeichnet DE CERTEAU ein Schema, welches dieselbe Struktur in der Sprachproblematik in DCC, in DDI und dem Bemühen des Cusaners um Einigung mit der Ostkirche, wie auch in DVD und CA zeigt: Zwischen dem Einen und dem Anderen ergibt sich im Diskurs ein Raum der Koinzidenz, wo der eine wenngleich nicht im Namen des Anderen, so aber im Namen seines Glaubens in Bezug auf den Anderen spricht. Jeder Gesichtspunkt folgt seiner eigenen Logik, aber im Namen dessen, was er über die anderen denkt; „the particular point of view is not denied; it is changed from within, or rather revealed to itself, restored to the ‚impossible' that inhabits it, while recognizing that other undertakings are being constructed around the same secret." (The Gaze 29)

und Bewährung des unanschaulichen und unaussprechlichen Geheimnisses, das der Ursprung von allem ist. Das gilt dann auch vom Verhältnis von Christentum und Islam; „here again, the coincidence is neither a similarity nor an assimilation; it presupposes a ‚contradiction' between religions, each of which comes to understand its own relation to the infinite by believing the testimony of the other."[200]

Wenngleich dies eine Extrapolation von DVD ist, läßt es sich doch plausibilisieren durch die Selbstanwendung dieses Vorgangs im Rahmen der christlichen Theologie, die von Nikolaus seit DDI[201], inspiriert von der neuen Logik Ramón Llulls als zirkuläre Theologie bezeichnet wird: *ita tota theologia in circulo posita dicitur* (DVD 3 n. 8 Z. 12). Die zirkuläre Relation der Gottesprädikate zueinander angesichts der negativen Theologie und ihrer Kritik an jeder theologischen Prädikation wird von der Struktur, die DVD expliziert, tatsächlich besser erhellt. Auf der Basis von einander entgegengesetzten Punkten, die aber alle auf das Zentrum bezogen sind, läßt sich ein kreisförmiger Diskurs veranstalten, dessen Zirkularität nicht Ausdruck mangelnder Rationalität ist, sondern angemessen für den über-rationalen Charakter seines Objektes, das ein Nicht-Objekt, weil Subjekt in der Weise eines Nicht-Subjektes ist.

Die Affirmationen der „positiven" Theologie bewahren jede in sich eine Erfahrung des offenbaren Geheimnisses, aus heterogenen Blickwinkeln. Erst die Struktur, die vom Experiment in DVD expliziert wird, als Methode der Theologie selbst angewendet, erlaubt, die Zuschreibungen in ein dynamisches, koinzidentales Gefüge zu ordnen, quasi kreisförmig um den Mittelpunkt, der in jeder Position (*simul et omnia*) da ist. Dann gilt: *unum attributorum affirmatur de alio* (DVD 3 n. 8 Z. 12f.). Es gibt Gründe für jede der differenten Attributionen Gottes, jedoch ist an ihnen nicht sklavisch festzuhalten, sondern immer auf ihr Gegründetwerden im Absoluten, Unvergleichlichen zu achten, in der ursprünglichen Erfahrung des Urgrunds: *omnia, quae de Deo dicuntur, realiter ob summam dei simplicitatem non posse differre, licet nos secundum alias et alias rationes alia et alia vocabula deo attribuamus* (DVD 3 n. 8 Z. 3–5).

---

[200] The Gaze 26f., ähnlich FLASCH: „Mit *De pace fidei* hat die metaphysische Bildbetrachtung ein Interesse daran, die Perspektivengebundenheit des Sehens als nicht nur unvermeidlich, sondern als in der Natur Gottes und seines Bildes begründet darzustellen: Wenn Gott in dem Sinne absolut ist, daß er die *contractio contractionis* ist, wenn ferner jeder Mensch Gott auf seine Weise sehen nicht nur *muß*, sondern *soll*, dann sind Religionskriege unberechtigt." (NvK 434f.)

[201] Zuerst in DDI I, 21 n. 66.

DVD erklärt und begründet den in DPF als Ursache religiöser Gewalt identifizierten Glauben jeder Religionsgemeinschaft, daß Gott sich ausschließlich an sie gewendet habe – so wie jeder, der den mitwandernden Blick Gottes erfährt, sich nicht vorstellen kann, daß Gott einen anderen ebenso liebe und ihn ebenso umsorge; *ita diligenter curam agit cuiuslibet quasi de solo eo, qui experitur se videri et nullo alio curet adeo quod etiam concipi nequeat per unum quem respicit quod curam alterius agat.*[202]

Gleichzeitig erfordert es die je bessere und wahrere Erkenntnis des Absoluten, sich auszutauschen mit den Anderen, auf sie zu hören und ihnen zu glauben – nur so kann Gott als Koinzidenz von Sehen und Gesehen-werden, von Subjekt und Objekt, von *posse fieri* und *posse facere* (DVD 15 n. 65), von *universale cum singulari* (DVD 9 n. 32), von *creari* und *creare* (DVD 12 n. 49), Wandelbarkeit und *inalterabilitas* (DVD 15 n. 65), *pluralitas* und *singularitas* (DVD 17 n. 73), von Absolutheit und Kontraktion etc. erkannt – oder besser: bekannt werden. Die Mauer dieser Absurditäten, die das Mysterium umgibt (*murus absurditatis*: DVD 12 n. 49 Z. 6), welche für Gott nicht existiert, aber vom menschlichen Geist aufgerichtet wird im Schweiße seines Angesichts, wird überwindbar angesichts des Allsehenden durch eine im Kreise gehende Theologie, welche auf dem Austausch individueller Ansichten anderer beruht. Eine auf ihrem Standpunkt beharrende Theologie ohne Dialog schlösse sich nur in ihrer eigenen Mauer ein.

5.3. Entfaltungen der Religiosität

Zum cusanischen Religionsbegriff

Bisher wurde oft von „Religion“ und „Religionen“ und im Titel dieses Kapitels von „Religiosität“ gesprochen, ohne mögliche Differenzen zum heutigen Verständnis dieser Begriffe zu diskutieren. Schließlich stellt DPF selbst den Wortgebrauch im Plural und im Singular umstandslos nebeneinander: Die erste Kurzcharakteristik des Projektes spricht von den Unterschieden, die auf dem Erdkreis in den Religionen beobachtet werden *(quae in religionibus per orbem observantur)* und formuliert das Ziel eines dauernden Friedens in der Religion (*in religione perpetuam pacem:* h VII p. 4 Z. 2–4). Drückt sich hierin aus, daß neben dem klassischen Begriff von *religio* im

[202] DVD *praef.*: h VI n. 4 Z. 6–8; vgl. DVD 4, den Beginn von 8 und 15: Aus Liebe läßt Gott sich dazu herab, daß er als unser Geschöpf erscheint, damit wir ihn lieben. So wird aus dem höchsten christlichen Gottesbegriff begründet, warum die Zuwendung und Begnadung durch Gott als exklusiv erfahren wird. Dennoch darf dies nicht falsch interpretiert werden.

Sinne von persönlicher, ernsthafter Gottesverehrung[203] (die, streng genommen, keine Pluralbildung zuläßt) ein mehr soziologischer Begriff von Religionen steht, der als ein Oberbegriff für diverse geschichtliche Erscheinungen und Formen des Religiösen dienen könnte? Oder ist darin eine Anerkenntnis des Religiösen an sich als gemeinsame Grundlage der Religionen zu erkennen[204]?

Ernst Feil bestreitet, daß ein „moderner", abstraktiver Religionsbegriff vor dem 18. Jahrhundert zu finden sei. Bei Nikolaus könne „von ‚Religion' und ‚Religionen' im neuzeitlichen Sinn nicht die Rede sein; denn weder meint ‚religio' eine innerliche bzw. hinter konkreten Manifestationen liegende Wirklichkeit, dergegenüber die äußeren Vollzüge im Grunde gleich gültig und damit gleichgültig sind, noch meint ‚religio' einen auch für andere Überzeugungen gleichermaßen verwandten Oberbegriff, der zwar dem christlichen Glauben einen Vorzug einräumte, die übrigen Überzeugungen aber zugleich ebenfalls positiv zeichnen könnte. Die ‚religio una' meint bei Nikolaus von Kues vielmehr letztlich jene ‚una fides orthodoxa' … Sucht man nach einem Oberbegriff, treten deutlich ‚secta' oder ‚lex' hervor." (Religio I 165)

Der Schluß von gleicher Gültigkeit auf Gleichgültigkeit ist allerdings gerade im Blick auf Cusanus nicht begründet. Das Verhältnis von Einheit und Vielheit im Bereich der Religionen ist bei ihm viel komplizierter und hat mehrere Dimensionen als in Feils dualistischem Schema denkbar ist, wozu nur auf die Präsuppositionsebene verwiesen sei. Diesem Schema liegt das Bestreben zugrunde, gegen die Annahme einer natürlichen und anthropologisch universalen Religiosität, gegen ein religiöses Apriori zu argumentieren – indem alle Anzeichen eines solchen Verständnisses in der Geschichte vor der Aufklärung minimiert werden[205]. Feils an Schiller und Schleiermacher

---

[203] Für THOMAS VON AQUIN ist *religio* eine moralische Tugend mit gewisser Unabhängigkeit vom kognitiven Inhalt (S.Th. II–II qq 81; 92–100). Sie bezieht sich nicht auf das Endziel direkt, sondern auf die Mittel zu seinem Erreichen: *Et ideo religio non est virtus theologica cuius obiectum est ultimus finis, sed virtus moralis cuius est esse circa ea quae sunt ad finem* (S.Th II–II 81, a5c). Die beiden wichtigsten traditionellen Etymologien (*religio* von *religare* und von *relegare*) finden sich auch bei Nikolaus, vgl. EULER (Unitas) 225f.

[204] So ÁLVAREZ-GÓMEZ: Über die Bedingungen 19.

[205] Vielfache Kritik erfuhr Feils Generalthese in: Ethik und Sozialwissenschaften 6 (1995) Heft 4. In der Einführung zum zweiten Band legt Feil seine vernunftkritischen Prämissen dar. „Denn nach gängiger Annahme dienten vielfältige Bemühungen in der Neuzeit dem Ziel, die „Vernunft" als letzte Instanz des Denkens und Wollens zu etablieren. Um dies zu erreichen, war es dann vonnöten, die überkommene Bedeutung des „Glaubens" zu überwinden. … Entsprechend herrscht die Meinung vor, daß nicht nur faktisch, d.h. geschichtlich bedingt, sondern grundsätzlich „Glaube" und „Vernunft" einander widerstreiten." (Religio II 11) Feil übernimmt diese recht einfache Hypothese einer neuzeitlichen Grundbewegung weg vom Glauben hin zur autonomen Vernunft und sieht den Begriff der Religion als Zwischenstation, die mittlerweile auch überholt werde. Damit übernimmt er den Gegensatz und kann

abgelesene „neuzeitliche“ Bestimmung des Wesens von allgemeiner innerer Religion ist am Gefühl orientiert[206], was tatsächlich nicht dem Verständnis des Nikolaus entspricht, während diese Engführung verhindert, die ontologischen, epistemologischen und vernunfttheoretischen Dimensionen des cusanischen Religionsbegriffs wahrzunehmen.

Weniger interessensbestimmt ist die Interpretation von C. H. Ratschow, der aus obigem Zitat aus DPF n. 1 folgert: „Hier sind der Plural und der Singular von ‚religio‘ offenbar in verschiedener Bedeutung verwendet, die sich beide der mittelalterlichen Bedeutung der Gottesverehrung nicht fügen. Der Plural geht wie sonst in dieser Schrift auf die Vielheit der Religionen.“[207] Der Singular, der im Zielsatz der *religio una in rituum varietate* (DPF n. 6 p. 7 Z. 11) am prominentesten verwendet wird, meint allerdings auch nicht einfach die Gottesverehrung, für deren konkrete Gestalt Nikolaus gerne *ritus, cultus* oder *cultura* einsetzt[208]. Die Wahrnehmung dieser „Außenseite“ religiöser Ausdrucksformen und ihre Fassung unter diesen drei Begriffen ist auch nicht neu, wie das Mittellateinische Wörterbuch zeigt, das umfassend dokumentiert, wie sie schon bis 1280 sowohl für die christliche Pflege der Gottesbeziehung inclusive der Sakramente, Liturgie, des Bekenntnisses, der Bilder- und Heiligenverehrung als auch für nichtchristliche Kulte verwendet wurden[209]. Wie bereits Feils Versuch deutlich macht, führen begriffsgeschichtliche Untersuchungen nicht weiter, auch weil der cusanische Sprachgebrauch nicht trennscharf und konsequent ist; vielmehr muß sein Verständnis von *religio* aus seiner ganzen Religionstheorie erhoben werden.

Zunächst gibt jedoch schon ein Überblick über die Begriffsverwendung Indizien dafür, daß Nikolaus sehr wohl auch anderes als den einen orthodoxen Glauben meint:

In DPF findet sich *religio* mehrmals sowohl im Sinne der einen Religion, die in der zweiten Zielformulierung von n. 8 als *una fides orthodoxa* be-

differenziertere Zuordnungen ebensowenig wahrnehmen wie die eigentlich interessante Frage nach einer philosophischen Binnendifferenzierung und Veränderungen des Vernunftbegriffs.

[206] Siehe Religio I 18–20.

[207] C. H. RATSCHOW: „Religion“ im Hist. Wörterbuch Philos. Band 8; 640. Aus dem häufigen Gebrauch von *secta* als Oberbegriff schließt er jedoch auch, daß bei Cusanus die „Verwendung von ‚religio‘ für die verschiedenen Religionen noch sehr am Anfang“ stehe (ebd. 641).

[208] „Religio ist grundsätzlich anderes als Ritus oder Kult und darin eigenständig.“ (ebd. 640)

[209] Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert, hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften u. der Deutschen Akademie der Wissenschaften in Berlin (begr. von PAUL LEHMANN / JOHANNES STROUX), München (Beck) 1999; II 2081–2086; „ritus“ noch nicht erschienen.

zeichnet wird, als auch im Sinne der diversen *religiones*. Ich nenne ersteres *religio* (1), zweiteres *religio* (2). Schon der eingangs zitierte Satz aus DPF 1 n. 1 stellt die plurale Verwendung neben die singuläre.

Religio (1) kommt außerdem vier Mal vor: zweifach im Kontrast zur Vielfalt der Riten in der zentralen Formel *religio una in rituum varietate*[210] und zwei weitere Male in unmittelbarem Zusammenhang mit der Einheit[211].

Religio (2) kommt hingegen neun weitere Male vor: Häufig ist *religionum* im Genitiv Plural in Verbindung mit *diversitas*[212], *religio* wird in n. 42 differential verwendet als die der Juden, Christen, Araber und anderer Menschen, also eindeutig als Oberbegriff[213]. Ähnlich ist die Bezeichnung der *christiana religio* im Unterschied zu anderen in n. 67 (p. 61 Z. 20f.). Zudem formuliert Cusanus im Schlußkapitel, wo der Blick wieder auf die Erde gelenkt wird, klar, daß eine *religionum diversitas* besteht, die ja auch logisch die Voraussetzung für die gesuchte *concordia religionum* bildet[214].

Die *religiones* (2) im Plural bezeichnen ebenso wie *sectae* und *leges* die faktische Vielheit der Religionen. Diese inkludieren Ordnungen des Lebens und Zusammenlebens und eine Identität, die sich rituell und kulturell ausdrückt und so von anderen abgrenzt.

Noch eindeutiger ist der Befund in Bezug auf die Begriffe *ritus* und *cultus* in DPF[215], denn letzterer findet sich mit einer Ausnahme[216] nur zur Bezeichnung der Verehrung des einen Gottes[217]. Das wird besonders deutlich in der Verbindung mit *latria* in Kap. 6 n. 18, wo *omnis latriae cultus* des einen Gottes kontrastiert wird mit der *veneratio* einer Vielfalt von Heiligen[218]. Ebenso werden in DPF 6 n. 16 *religio* und *cultus* zusammen auf der Seite der Einheit des Vorausgesetzten verortet, allein die Riten fallen auf die Seite der Vielheit: *Una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium,*

---

[210] DPF n. 6 (p. 7 Z. 9–11) und ganz ähnlich in DPF 6 n. 16 (p. 15 Z. 16f.).

[211] In n. 10: *religionis unitas* (p. 11 Z. 8) und in n. 15: *religio unius Dei* (p. 14 Z. 25).

[212] In n. 1 und drei Mal auf p. 10 n. 8 und n. 9; ähnlich, wenn von der *diversitas in religionibus* die Rede ist (p. 4 Z. 1f.).

[213] p. 40 Z. 4f. Auch für BOCKEN ist Cusanus „one of the first European thinkers to explicitly use the theme of religion as religion." (Waarheid 329)

[214] DPF n. 68: p. 62 Z. 12 und 19.

[215] Der Begriff *cultura* gewinnt kein Profil, da er nur in n. 6 und n. 68 vorkommt, sowohl auf den einen Gott wie auch auf die vielen Götter bezogen.

[216] In n. 17 *cultus deorum* (p. 16 Z. 10f.); uneindeutig ist *cultum et leges* in DPF 1 n. 4 (p. 5 Z. 20).

[217] Siehe n. 20: *cultus unius Dei* (p. 19 Z. 18); n. 68: *ad unitatem veri cultus* (p. 62 Z. 21).

[218] h VII p. 17 Z. 17f.; vgl. *unus latriae cultus* (n. 5: p. 7 Z. 14f.).

quae in omni diversitate rituum praesupponitur[219]. Außer dieser Belegstelle wird *ritus* noch acht Mal im Sinn der *diversitas* oder *varietas* verwendet[220]. Die Erörterung der rituellen Dimension der Religionen in ihrer Vielgestaltigkeit werden wir unten aufgreifen.

Nicht eindeutig zuzuordnen ist *religio* an vier Stellen, von denen zwei dennoch weiterführen können[221]: In n. 18 skizziert das *verbum* den weiteren Weg zu einer Auflösung des Dissenses zwischen Mono- und Polytheisten: *Si igitur omnes qui plures deos venerantur respexerint ad id quod praesupponunt, scilicet ad deitatem quae est causa omnium, et illam uti ratio ipsa dictat in religionem manifestam assumpserint, sicut ipsam implicite colunt in omnibus quos deos nominant, lis est dissoluta.* (p. 16 Z. 23 – p. 17 Z. 4)

Nötig sind demnach eine Rückschau, ein „Respekt", in Form einer Umkehr des Geistes in die Voraussetzung hinein, und dann muß – vom Verstand erfordert – das bisher *implicite* Verehrte, nunmehr Erkannte auch in die manifeste Religion aufgenommen werden. Daraus läßt sich folgern, daß in der Religion eine Dynamik zur Konkretion, zum symbolischen und sinnlichen Ausdruck herrscht[222], wodurch das Gemeinte für andere offenbart werden kann und in den Raum von Kommunikation und Gemeinschaftsbildung rückt. Dieser (im folgenden Unterkapitel zu behandelnde) Explikationsprozeß steht aber unter dem Anspruch der Rationalität. Die Quelle, aus welcher alles Religiöse stammt und in sein der menschlichen Natur angemessenes Gefälle hin zum Manifesten und Rituellen eintritt, ist allerdings nicht die kognitive, sondern die appetitive Fähigkeit des Menschen, in der er sich in und aus seiner beschränkten und gemischten irdischen Existenz herausgerufen erfährt[223].

Der Syrer drückt in n. 45 wohl die cusanische Meinung über die natürliche

---

[219] p. 15 Z. 16f. *Cultus* wurde hier generell mit Gottesverehrung übersetzt, ohne daß bisher die Frage diskutiert worden wäre, worin diese denn bestehen soll. Sie ist ja auf der Ebene des Vorausgesetzten und Impliziten (ähnlich p. 17 Z. 1–3: *deitatem ... implicite colunt*), kann demnach kaum mehr sein als eine annehmende, demütige oder liebende innere Haltung gegenüber dem als unerkennbar und unbenennbar erkannten Absoluten.

[220] DPF 6 n. 16 (p. 15 Z. 17, ganz ähnlich in n. 5); n. 55: *varietates rituum*; n. 60 (p. 55 Z. 18 und p. 56 Z. 19). DPF 19 n. 67 besagt: Jede Nation hat *ritum suum* (p. 62 Z. 7); n. 66: *usus et ritus* könne frei gestaltet werden *in qualibet religione* (oder auch *regione*); n. 68: *diversitas in ritibus*.

[221] Außerdem noch DPF 7 n. 20: *necessitatem religionis in cultu unius Dei esse* (p. 19 Z. 18) und n. 62: *ob religionem* erdulden die Juden die Beschneidung (p. 57 Z. 19).

[222] Diesen kreativ-hermeneutischen Aspekt sieht auch GERL: „Menschliche Religiosität arbeitet an einer ‚Ausfaltung' des unendlich einfachen Gottes, seiner ‚Einfalt'." (Die zweite Schöpfung; 204)

[223] Vgl. DPF 8 n. 22: Dort wird im Rahmen der *manuductio ad trinitatem* die Konstitution jedes Seienden als unmittelbare Wirkung des dreieinen Prinzips beschrieben – was den Menschen betrifft, als ein Ruf: *vocatur ... homo* (p. 23 Z. 5f.). Daraus läßt sich ein grundsätzlich responsorisches Verständnis seines Daseins schließen.

Religiosität des Menschen im *desiderium naturale* nach Glück aus und legitimiert dieses Streben als Grund aller Religion, das noch dazu als universales und naturales Phänomen nicht trügen kann: *omnium spes est aliquando consequi posse felicitatem, propter quam est omnis religio, nec in hoc cadit deceptio – quia haec spes omnibus communis est ex connato desiderio, ad quam sequitur religio, quae pariformiter omnibus consequenter connata existit* (h VII p. 42 Z. 6–10). Jedenfalls wird *omnis religio* funktional verstanden, sie ist um des angeborenen Strebens und der universalen Hoffnung auf Seligkeit willen. Inwieweit wird sie dann geschichtlich und kreativ geformt? Die Formulierung *pariformiter connata religio* spricht nicht dagegen, wenn gemeint ist: Irgendeine Religion als Ausdruck angeborener Religiosität zu haben, ist allen Menschen gemein, die konkrete Ausgestaltung (im modernen Sinn von Religion) ist eine weitere Frage, die unter noch zu behandelnden natürlichen Bedingungen geschieht. Sie bildet die – kritisch zu prüfende – Antwort auf jenen existentiellen Ruf. Das wird bestätigt von DDI I,26, wo im Anschluß an die Diskussion der Gottesnamen der Völker der vernünftig notwendige Reifungsprozeß einer jeden Religion (2) in ihrer *cultura* gefordert wird: *Quoniam autem cultura Dei, qui adorandus est in spiritu et veritate, necessario se fundat in positivis Deum affirmantibus, hinc omnis religio in sua cultura necessario per theologiam affirmativam ascendit, Deum ut unum ac trinum … adorando* (DDI I, 26 n. 86 Z. 3–6). Sie müsse dann aber immer durch einen Glauben, der die *docta ignorantia* aufweist, gesteuert werden[224].

Diese Position stellt eine mittlere zwischen den frühen Predigten und DPF dar. In jenen behauptet Nikolaus, die verschiedenen Namen Gottes, die er aus diversen Kulturen gesammelt hat, meinen denselben – ein Grundansatz, den er nie aufgeben wird.

> *Habent itidem Graeci unius Dei diversa nomina, puta «ischyros» iuxta potentiam, «kyrios» iuxta dominationem, et proprie vocatur «theos». Ita et latine a «theos» «deus» derivatur, et tartarice «birtenger», id est «unus deus», et almanice «ein got», id est «eine gut». Ita in lingua Slavorum «boeg» et in Turkia et Sarracenia «olla uhacber», id est «iustus deus magnus», et in caldaea et indica «esgi abhir», id est «creator universi», appellatur. Ita unus Deus secundum attributa diversa a diversis gentibus aliter et aliter nomen sortitur, licet sit unus in omnibus et per omnia. etc.*[225]

---

[224] *semper culturam per fidem, quam per doctam ignorantiam verius attigit, dirigendo* (ebd. Z. 8–10). In Z. 16–19 stellt Cusanus noch deutlicher heraus, daß ohne die negative Theologie die affirmative in der Verendlichung Gottes enden muß: *Et talis cultura idolatria est.*

[225] s. I *In principio erat Verbum*: h XVI,6 n. 5 Z. 1–13. Zu den insgesamt acht hebräischen Namen, unter denen das Tetragrammaton hervorragt, ebd. n. 3.

Aber was den Kult betrifft, besteht nach s. IV eine rigorose Verpflichtung auf eine gebotene Gottesverehrung, die dann eine *una fides* mit sich brächte. Die Art dieser Folgerung oder Implikation bleibt unklar, ob der rechte Kult den wahren Glauben hervorbringt oder nur zum Ausdruck bringt. Der erste Teil der Predigt besteht im wesentlichen aus einer Zitatensammlung, erst n. 16 spricht vom Glauben in interreligiöser Perspektive. Dabei begründet Cusanus die Hoffnung auf eine zukünftige Glaubenseinheit mit der (natürlich aus dem Glauben gewonnenen und auch der Tradition entnommenen) Überzeugung, daß alle Menschen als Geschöpfe des einen Schöpfers zu einem Gottesdienst verpflichtet seien, sogar unter Gewaltandrohung:

> *Omnes autem homines ad unum divinum debitum cultum obligati sunt; ergo erit una fides. Et quiquid contra hunc divinum debitum cultum et unam fidem est, error est igne et ferro exstirpandus. Omnes homines unius creatoris creaturae concordant in naturalitate sua; ita et in cultu divino.* (s. IV n. 16 Z. 13–19)

Jedoch geht der Prediger dann noch auf die *fides* ein, die aus der Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes durch den Einzelnen entsteht, indem er die Ansicht referiert, daß der Glaube nur dann verdienstlich sei, wenn er nicht aus Furcht vor Strafe, Scham oder Hoffnung auf Belohnung getragen sei, sondern allein von reiner Liebe: *quod tu credis eum bonum et amore dignum ex sua bonitate*[226]. Das impliziert einen universalen Zugang zu Gott, denn diese Glaubensmöglichkeit steht im Prinzip jedem Menschen offen, der fähig und willens ist, die Gutheit Gottes zu erkennen. Die Ansätze bei der einen Menschennatur und einer daraus folgenden Pflicht zum einen wahren Kult und beim Glauben des Einzelnen aufgrund der Erkenntnis Gottes als des Guten stehen hier noch nebeneinander und in Spannung zueinander[227].

In DDI, also etwa ein Jahrzehnt nach der ersten Predigtserie, ist die negative Theologie dazwischen getreten und hat alle partikularen Gottesnamen relativiert. Auf diese kritische Erkenntnis, welche die *docta ignorantia* ermöglicht, ist der Mensch nun verpflichtet, während die verschiedenen Aussagen der affirmativen Theologie zugleich als notwendige Ausgangspunkte festgehalten werden.

Für HAGEMANN ist diese Predigt für unser Thema besonders relevant, „insofern Nikolaus darin religionsgeschichtliche Kenntnisse präsentiert, die sein Interesse an nichtchristlichen Religionen schon in jungen Jahren bezeugen." (Islam als Anfrage 71)

[226] s. IV n. 17 Z. 6f.: h XVI,1 p. 62f.

[227] Weitere Probleme dieser Predigt im Hinblick auf das Verhältnis von Vernunft und Glauben zeigt DANGELMAYR auf (Vernunft 431–435). Auch er sieht in DDI eine höhere Reflexionsstufe erreicht und wendet damit lange vor Kurt Flasch ein entwicklungsgeschichtliches Paradigma an: „Die dialektische Struktur der *docta ignorantia* vereinigt das Wesen dessen, was für den jungen Cusanus noch getrennt war in Vernunfterkenntnis und Erkenntnis des Glaubens." (ebd. 438)

Diese Dynamik führt aber in einen Relativismus in bezug auf alle traditionellen Bezeichnungen und Vorstellungen Gottes, denn darüber ist nur der Glaube an den proportionslos größten Gott. Die Spekulation über ein *maximum absolutum et contractum*, auf welche der Aufbau von DDI insgesamt hinausläuft, führt nicht stringent zu einer konkreten Religion, denn der Übergang von jener Idee eines gottmenschlichen Mittlers zu Jesus aus Nazareth bleibt wie in DPF ein Sprung. In der Friedensschrift wird die geschichtliche Inkarnation auch nicht philosophisch begründet, sondern von koranischen (und andeutungsweise alttestamentlichen) Bezeichnungen Jesu als *verbum* u.ä. ausgegangen sowie von der allgemein menschlichen Erlösungssehnsucht, also hermeneutisch und religionsanthropologisch. Aber DPF entwickelt mit der Präsuppositionshermeneutik einen Weg, um in der vernünftig-kritischen und nicht allein pauschal negativ-theologischen Durcharbeitung der religiösen Gottesideen eben einen Glauben als bereits immer vorausgesetzten zu finden: *Non aliam fidem, sed eandem unicam undique praesupponi reperietis* (DPF 4 n. 10: p. 11 Z. 11f.).

Die in DPF gesuchte *una fides* kann nach all dem nicht einfach der christliche Glaube in seiner dogmatischen Ausformulierung und kulturellen Form sein, sondern meint in der Grundbedeutung, die aus DDI III,11 klar wird, die nötige Annahme von partikularen Ausgangspunkten des Denkens sowie eine Grundhaltung geistiger Offenheit, eine personale Bereitschaft, sich herausrufen zu lassen und auf einen Weg zu machen[228]: *Nihil enim sine fide attingitur, quae primo in itinere viatorem collocat* (DFD 1 n. 53 Z. 11f.).

Glaube als ganzheitlich-praktische Einbindung und Eröffnung des Erkennens ist kein neuer Gedanke – bei Augustinus (*De utilitate credendi*) kann die nicht bekannte Wahrheit nur über einen Lehrer gefunden werden, und zwar einfach einen bekannten oder bewährten, denn es ist nötig, in eine Erfahrung erst einmal hineinzukommen, Teil zu gewinnen[229]. Bildlich gespro-

---

[228] Insoweit jede Wissenschaft ihre Prinzipien voraussetzt, die *sola fide* angenommen werden, gilt: *fides initium intellectus* (n. 244 Z. 3f.). Bevor Cusanus ab n. 245 auf den Glauben im theologischen Sinn eingeht, skizziert er ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis von *fides* und *intellectus*: *Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur* (Z. 9–11).

[229] THURNER begründet die Notwendigkeit von religiös-kirchlichen Glaubensvorgaben: „Glauben im engeren Sinn: Bei den Gläubigen ist er zunächst aus Kontingenzgründen notwendigerweise immer auf die religionsgemeinschaftlich tradierte Offenbarungskonkretion bezogen, dadurch vermittelt, aber mittelbar und in tieferer Eigentlichkeit im erkenntnisbegründenden Bezug auf die Offenbarungsprinzipien der Intellektwahrheit fundiert, auch wenn dies den wenigsten unter den Gläubigen so einsichtig ist.“ (THURNER: Gott als das offenbare Geheimnis 401) Für GABRIEL sind Glaube und Wissen nicht dialektisch, sondern integrierend zu verstehen. Glauben i.w.S. ist bei Nikolaus „im unmittelbaren Bezug des personalen Menschenwesens zur Wirklichkeit überhaupt und im vermittelnden Prozeß der Theorie“ (g I; XXI).

chen kommt es darauf an, einen Weg, von dessen Richtigkeit man noch nicht mit Gründen überzeugt sein kann, zu gehen zu beginnen, wobei erst im Gehen durch die Erfahrung sich das Ziel und eventuell bessere Wege dorthin zeigen. Diese pädagogische Grundeinsicht steht hinter dem von Anselm klassisch formulierten Programm des *Credo, ut intelligam*. Das gilt nach Cusanus aber nicht nur im Hinblick auf die Genese des Wissens in einem bestimmten Gebiet, sondern entspricht der Struktur der Wirklichkeit[230]. „Die speculatio geht notwendig aus von einem Glauben, der sich das Absolute in seinem ‚daß es ist' vorhält, ohne daß der Glaube jedoch seine Wahrheit inhaltlich fixiert hätte."[231] Sein Gegenbegriff wäre Rationalismus, der das *principium* der Erkenntnisbewegung in einem Staunen übersieht[232]. Dessen Moment des Nichtwissens wird nicht einfach durch fortschreitendes Wissen ersetzt, sondern bleibt als Bewußtsein des prinzipiellen Überschreitens, des Geheimnischarakters der Wahrheit für alle wahre Erkenntnis konstitutiv[233]. Die dadurch in Gang gesetzte Bewegung (von der Nikolaus ausdrücklich sagt, sie ende nie) wird vom Glauben im fundamentalen epistemologischen Sinn als Angesprochen- und Herausgerufenwerden angenommen, was der Intellekt in seiner Grundstruktur zu reflektieren hat. Bereits die antike philosophische Interpretation der Wirklichkeit deutet sie als fundamental vom Logos bestimmt. Der in allem waltende, sinnstiftende Anspruch wird darüber hinaus christlich als konkret ausgesprochen geglaubt in der Person des Gottmenschen. Doch schon in der Ausgesprochenheit Gottes im Kosmos und in jedem einzelnen Seienden waltet das Zugleich von An- und Abwesenheit, das anzuerkennen ist. Im An-Erkennen liegt die Wurzel, in der Glauben und Wissen übereinkommen. Wissen und Nichtwissen schließen sich so wenig aus wie Streben und Erfüllung, worin dann die Verbindung zum Glaubensbegriff im religiösen Sinn besteht. Ein Gotteskind zu werden, *„filiatio* – das bedeutet nichts anderes, als Gott in seinem *verbum* erkennen als den Ursprung und das Ziel des Vernehmens der Vernunft"[234]. Der

---

[230] Vgl. DFD 2 n. 56 Z. 11–15: *recipimus verbum rationis a magistro cui credimus, quia verax est magister et recte nos docet, confidimusque posse proficere et, quia recipimus verbum eius et credimus, docibiles deo erimus. Per hoc in nobis potestas exoritur posse ad ipsum magisterium pertingere quod est filiatio.*

[231] DANGELMAYR: Vernunft und Glaube 447.

[232] Gleich zu Beginn von IDM wird (wieder einmal) das Staunen als Antrieb zum Wissenwollen bezeichnet, in diesem Fall staunt der Philosoph darüber, daß er „einen Glauben" in großer Vielfalt der Körper (der Gläubigen) sehe: *admiror omnium fidem unam in tanta corporum diversitate.* (n. 51 Z. 18f.)

[233] „Die Reflexion auf das Wesen des intellectus bringt die Einsicht mit sich, daß das credere der eigentliche Grundakt des intellectus ist, der zu allererst voraus- und immer mitgesetzt sein muß" (DANGELMAYR: Vernunft und Glaube 450).

[234] DANGELMAYR: Vernunft und Glaube 443. In DFD wird die Gotteskindschaft ganz epistemologisch bestimmt, ausgehend von der Logosstruktur der Wirklichkeit in bleibender

Glaube, den Cusanus allgemein fordert und zur Bedingung erfolgreicher Religiosität macht, bezieht sich auf die Möglichkeit zur *theosis* oder *deificatio*, die grundsätzlich individuell verschieden verwirklicht wird – was sich auf Formen innerhalb oder außerhalb des kirchlich verfaßten Christentums beziehen kann[235]. Dieses personale Glauben[236] als ein verstandenes ist die Ursache und das Medium des Religionsfriedens; „one religion with a variety of rites, which is neither a renunciation of indigenous faith nor a negotiated concordance of faiths but more the discovery of the largeness and effectiveness of faith already possessed. … It is a peace not only *of* faith, but worked out *by* faith, a peace available, indeed, only *through* faith, emanating out of the condition of faith.“[237]

Der Gläubige glaubt, daß ihm die ersehnte Erfüllung geschenkt wird, und das heißt auch, daß er sich ihrer nicht nur rational nicht versichern kann, sondern auch nicht muß[238]. Von daher läßt sich verstehen, warum die cusanische *sola-fide*-Lehre solchen Raum in DPF einnimmt: Der Zwang, sich durch rationale und dann u.U. physische Exklusions- und Dominanzbestrebungen abzusichern, fällt weg. Die erste Stufe der *una fides* ist eine philosophische, deren Inhalte (die Struktur der Wirklichkeit in Einheit vor aller Vielheit, ihre trinitarische Struktur und ihr Logoscharakter) mit Begriffen gefaßt werden, die zu rasch als partikular christlich verstanden werden[239].

Dem muß auch die Formel *una fides orthodoxa* nicht widersprechen[240].

Differenz zum absoluten und unerkennbaren Einen. *Nihil igitur aliud est omnia cognoscere quam se similitudinem dei videre, quae est filiatio.* (DFD 6 n. 86 Z. 8f.) Der Loslösung von aller Andersheit und Rückführung von allem in Eines entspricht das Überströmen des Einen in Alles, womit die Vernunft am schöpferischen Prozeß Teil gewinnt: *Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia. Et haec theosis ipsa.* (DFD 3 n. 70 Z. 1–3)

[235] *filiatio … variis participatur modis* (DFD 1 n. 54 Z. 19f. und öfters).

[236] *Non solum debemus credere Deo, quod scilicet ea vera sint, quae dicit, sicut etiam creditur Petro etc., sed credere in Deum, ut vult Augustinus, scilicet credendo per amorem ire in eum et eius membris incorporari.* (s. IV n. 25 Z. 8–12)

[237] BIECHLER / BOND XXXVII.

[238] „Fides, credere – das bedeutet den Vorausgriff des intellectus auf die Wahrheit, deren Erkenntnis sein Wesen erfüllt; in dem dadurch eröffneten intelligere geschieht der befreiende Zugriff nach der Wahrheit“ (DANGELMAYR ebd. 451). So richtig dies ist, sollte man nicht von „Zugriff“ sprechen, was die Nicht-Versicherbarkeit, die im Hinblick auf DPF wichtig wird, verdunkelt.

[239] HEROLD sieht Glauben in der „Funktion einer Lebensorientierung“, die Zuversicht zu vernünftigem Handeln schaffend (Willensfreiheit 164). BIECHLER / BOND unterscheiden in ihrer Einführung den Glauben als Zustimmung zu einem kognitiven Gehalt von Glauben als Vertrauen und Gehorsamsbereitschaft (XXXVIII ff.). Auf scholastische Distinktionen (*fides qua / quae creditur, fides infusa/acquisita* etc.) geht Cusanus nicht direkt ein.

[240] Nach CASSIRER fällt für Nikolaus die Unterscheidung einer allgemein verbindlichen Orthodoxie von vielen Heterodoxien weg. „Die Andersheit, das *heteron* ist als Grundmoment der *doxa* selbst erkannt.“ (Individuum 31)

Denn im Begriff der „doxa“ ist nicht nur und vielleicht nicht in erster Linie die „Meinung“ oder „Lehre“, also ein kognitiver Gehalt, zu sehen, sondern die „Ehre“. Orthodoxie ist demnach die rechte Weise, Ehre zu erweisen, was bestimmte Fehlformen aufgrund von Fehldeutungen ausschließt, aber jedenfalls keine Sammlung von Propositionen ohne Bezug auf die menschliche Praxis, d.h. zuerst eine Grundhaltung meint. Der exklusive Anspruch auf Orthodoxie hingegen war für den Cusaner Ursache für religiös bedingte Gewalt. Im Unterschied zur Zielformulierung der *una religio* betont die *una fides* mehr die individuell affektive Seite, die Stärkung der Hoffnung, in der Würde menschlich freien Daseins die höchste Sehnsucht tatsächlich zur Erfüllung kommen zu lassen. Aber die Verwendung von *fides orthodoxa* weist auf die theoretischen Wahrheitsansprüche hin, die damit verbunden sind, und schließt eine bloße inhaltsarme Hingabe des Herzens aus.

Im Zusammenhang mit DDI I,26 läßt sich folgern, daß Nikolaus drei Stufen der religiösen Wirklichkeit unterscheidet: Zunächst die vorfindliche Pluralität der Riten als symbolischer Repräsentationen der Bezüge der Menschen und Völker zum Göttlichen. Hinter ihnen stehen die religiösen Deutungen mit ihren Begründungen und kognitiven Ansprüchen, die er, wie gezeigt, bereits häufig als *religiones* bezeichnet. Sie beruhen auf affirmativer Theologie, die aber grundsätzlich zu korrigieren ist und so auch die Kritik an Degenerationen ermöglicht. Zu ihnen gehört auch das real existierende Christentum.

Die noch einmal dahinter stehende und universal präsupponierte *una religio*, welche erst jede konkrete Religion ermöglicht, ist hindurchgegangen durch die negative Theologie. Zum vollständigen Begriff der Religion gehört, daß jede an allen drei Stufen Anteil hat. Das Christentum als eine *religio* (2) neben anderen verwirklicht nun aus der Perspektive des Cusanus jene transzendentale *una religio* am besten. Die Riten müssen mehr sein als nur Ausdrucksformen der partikularen *religiones, sectae* oder *leges*, sie müssen vielmehr als Ausdruck eines Glaubens im für den endlichen Geistvollzug konstitutiven Sinn und als Explikationen der einen Religion verstanden werden können. Soweit sie dann tatsächlich so verstanden werden, fällt der Grund weg, sich wegen verschiedener Riten als Ausdruck partikularer Weltinterpretationen zu bekämpfen.

Nun ist anhand der einschlägigen Texte zu untersuchen, wie Nikolaus die Riten und den Umgang mit ihrer Vielfalt behandelt.

Wesentlich für die Frage nach der tolerierbaren Verschiedenheit der Riten sind die Detaildiskussionen gegen Ende von DPF (n. 55 und 60–67): Mit Hinweis auf Abraham, dessen Glaube heilsschaffend war, werden die Riten von vornherein in ihrer Bedeutung relativiert zu sinnlichen Zeichen der Glaubenswahrheit, die als solche veränderlich sind. Die daraus entstehende Verschiedenheit würde nicht stören, solange das Bezeichnete allgemein akzeptiert sei: *Quo admisso non turbabunt varietates illae rituum. Nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta. Signa autem mutationem capiunt, non signatum*[241].

Die cusanische Zeichentheorie ist heranzuziehen, um diese für DPF zentrale Feststellung besser zu verstehen. Zuerst ist zu fragen, wofür genau die Riten sinnliche Zeichen sind: Die Möglichkeiten reichen von der starken Übersetzung „sinnliche Zeichen der Glaubenswahrheit“[242], womit ein objektiver Inhalt der *fides* vorausgesetzt zu werden scheint, über eine etwas offenere Übersetzung mit „sichtbare Zeichen für die Wahrheit des Glaubens“[243] bis zu einem Verständnis, daß Cusanus Glauben als Akt ohne sehr konkreten Inhalt meine. Dafür spricht, daß Nikolaus unter *veritas* nicht in erster Linie Aussagenwahrheit versteht, sondern eher (johanneisch) von einem „Sein in der Wahrheit“[244] ausgeht bezw. die Wahrheit in Christus personalisiert, und daß unmittelbar zuvor das vorbildliche Glauben Abrahams einfach als sein Vertrauen zu Gott, also als personales Verhältnis zu einer Person und nicht als intellektuelles Verhältnis zu einer nicht überprüfbaren Behauptung gedeutet wurde: *credidit Deo* (DPF p. 51 Z. 15). Hier geht es um die Heilsfrage, wie der im Text anschließende Wunsch des *Tartarus* zeigt, erklärt zu bekommen, in welcher Weise der Glaube oder das Glauben rettet (*quomodo fides salvat*; p. 52 Z. 3). Die Argumentation des Paulus geht von der Prämisse aus, daß Gott aus freier Gnade handelt und niemandem etwas schuldet. Darum wird die *iustitia* nicht durch Verdienste erlangt, sondern allein wegen des Gott-glaubens (Dativ) und der Erwartung, daß sein Wort geschehe: *quia credit Deo et expectat ut fiat verbum Dei.* (p. 52 Z. 17) Auch das mahnt zur Vorsicht gegenüber einer voreiligen Unterstellung eines bestimmten Glaubensinhaltes. In erster Linie bezieht sich *fides* auf die Erfüllung des verheißenen Heils, wird also klar vom erstrebten Ziel für den Menschen her gesehen.

---

[241] h VII p. 51 Z. 16 – p. 52 Z. 2.

[242] So g III; 779, HAUBST 51 und STEGER 102.

[243] BERGER / NORD 127.

[244] DDA n. 6 Z. 6.

Die Riten drücken den heilschaffenden Glauben aus. In zweiter Linie stehen sie in einem Zusammenhang mit den Glaubensinhalten und der Geschichte einer Glaubensgemeinschaft, wodurch sie Identität stiften. Diese Dimension, die bereits in der Konfliktanalyse eine große Rolle gespielt hat, rückt im Diskurs über die mögliche Ritentoleranz in DPF in den Vordergrund, was erklären könnte, daß sie die Wahrnehmung des von Nikolaus mit *ritus* Bezeichneten dominiert[245]. Im Brief an Rodrigo Sanchez wird die Notwendigkeit heiliger Zeichen damit begründet, eine Zugehörigkeit zur Kirche zu indizieren – was auch nie mehr als eine konjekturale Erkenntnis vermitteln könne (*Opera Basileia*; 826). Die Kirche habe dafür einige Zeichen instituiert, womit deren funktionaler und kreativer Charakter auf Kosten der hergebrachten Lehre von ihrer göttlichen Institution durch Christus selbst betont wird.

Die cusanische Theorie religiöser Symbole entwickelte sich, wie L. Dupré zeigt, seit DC hin zu einer Betonung des Aktes des Symbolisierens. Auch die Gottesbezeichnungen sind Symbole, deren Partikularität der Geist durch das Benennen transzendiert, worin sich die Gegenwart Gottes selbst manifestiert: „What the mind articulates in symbols and names contains no direct information about God's essence. Still, they are needed for expressing the divine presence to the mind."[246] Idolatrie entsteht, wo Symbole nicht als Symbole aufgefaßt werden, was auch auf die religiösen Riten zu übertragen ist. „All religions rest on symbols, yet none succeeds in naming God so adequately as to exclude all others. Even the ‚revealed' Christian faith does not destroy the truth of other religious symbolizations. Nor does it render other forms of worship superfluous."[247] So relativiert Cusanus grundsätzlich alle Riten, die insoweit zum Heil verhelfen, als sie das Sich-beziehen, Sich-rückbinden (*religare*!) des Menschen auf Gott zum Ausdruck bringen.

Doch zeigen die etwas mühsamen weiteren Diskurse im Weisenrat, daß die Ritentoleranz *in concreto* sehr schwierig wird. In DPF n. 60 meint der

---

[245] „Mit Riten meint Nikolaus in „De pace fidei" nicht nur einfache liturgische Riten ohne dogmatische Relevanz, sondern um Riten handelt es sich da, wo der Glaube in Gemeinschaftsformen ausgeprägter Gestalt sichtbar wird." (GEBEL: NvK 136)

GRUSS zu den „Riten": „Sie sind der Inbegriff aller irgendwie erfaßbaren Äußerungen des religiösen Lebens bis hin zum Bereich des Institutionellen" (Friede 179). BIECHLER sieht in ihnen „a combination of doctrine and usage", „dogmas as expressed in credal symbols" (Religious Language 90). HAUBST: „Das Wort *ritus* hat bei Cusanus einen sehr weiten Sinn. Es besagt nicht nur Zeremonien, auch nicht nur Sakramente, es besagt die ganze konkrete Verfassungsstruktur der Kirche mit, und es besagt die ganze kulturelle Apperzeptionsweise des Einen, der *una fides* oder *una religio* in den verschiedenen Völkern." (MFCG 16; 78; vgl. ebd. 109 und 210 sowie MFCG 9; 105; ähnlich SEIDLMAYR: Una religio 244.)

[246] L. DUPRÉ: Prolegomena 24.

[247] Ebd. 27.

Tartar, daß seine Landsleute wohl den Glauben und das Liebesgebot akzeptieren würden, aber erinnert an seine noch ungeklärte Ausgangsfrage nach der hartnäckigen Verschiedenheit der Riten (abgesehen von der Pluralität moralischer Traditionen), am Beispiel der Beschneidung: *Sed de ritibus multum haesito* (p. 55 Z. 17f.). Die Antwort des Paulus nimmt seinen Optimismus, daß rituelle Differenzen nicht weiter stören würden, teilweise zurück: *Sed quomodo possit servari pax inter fideles, si qui circumciduntur et alii non, est maior dubitatio.* (h VII p. 56 Z. 8f.) Zeigt sich hier ein Schwanken und Zweifeln des Nikolaus? Im Moment bleibt es offen, wo genau die Ritentoleranz beginnt und endet.

Paulus ist es allerdings wichtig, daß ein solcher Ritus nicht als heilsnotwendig (miß-)verstanden wird (was er dreimal zum Ausdruck bringt). Wo unter Christen der Brauch der Beschneidung fortlebe, nämlich z.B. bei äthiopischen Jakobiten, wird er entsprechend positiv interpretiert. Er schlägt in Bezug darauf eine Vereinheitlichung der Riten vor, es im Prinzip offen lassend, ob sich der kleinere Teil dem Brauch des größeren anschließen solle *ob pacem servandam* oder notfalls umgekehrt, wieder *propter pacem* (Z. 12–13).

Zweierlei ist hierzu zu bemerken: Erstens daß im Vergleich mit der offiziellen katholischen Lehre, die Nikolaus sehr gut kannte, da er an den Unionsbemühungen mit den Ostkirchen aktiven Anteil nahm und darüber vor dem Frankfurter Reichstag im Juni 1442 beinahe euphorisch berichtete[248], seine hier nahegelegte Position merklich toleranter ist – ist doch beim Konzil von Florenz, speziell in der *Bulla unionis Coptorum Aethioporumque* vom 4.2.1442 festgeschrieben, daß für Christen die Beschneidung eine Todsünde sei, insoweit damit der Irrglaube verbunden sei, das Leiden Christi allein könne nicht erlösen und daß sie in keinem Falle ohne Schaden für das ewige Heil vorgenommen werde[249].

Zweitens fällt bei genauem Lesen auf, daß der Text hier vom zu bewahrenden und zu festigenden Frieden spricht, der also an sich als schon vereinbart erscheint, lediglich noch einmal gefährdet. Man kann daran denken, daß dieselben psychologischen Erscheinungen, welche von vornherein Konflikte durch Mißverständnisse provozierten, möglicherweise wieder als Spaltpilze wirksam werden könnten. Das bestätigt auch der folgende Zielsatz, daß der Friede „gestärkt" würde durch gegenseitige Gemeinsamkeiten: *Ymmo si propter pacem major pars se minori conformaret et reciperet circumcisionem, arbitrarer faciendum, ut sic ex mutuis communicationibus pax firmaretur.* (p. 56 Z. 13–15)

---

[248] Auszüge aus der Rede bietet h VII p. 88 in *adnot.* 36.

[249] Ebd. und DENZINGER / SCHÖNMETZER 1348.

Weil jedoch ein Ritenaustausch schwierig sein dürfte, bricht Paulus seine weitergehenden Ideen ab: Es sollte genügen, den Frieden im Glauben und im Gesetz der Liebe zu befestigen, während von nun an der Ritus (im Singular) zu tolerieren sei: *Sufficiat igitur pacem in fide et lege dilectionis firmari, ritum hinc inde tolerando* (h VII p. 56 Z. 18f.). Das ist das einzige Vorkommnis des Verbs *tolerare* in DPF. Entsprechend beschränkt ist die Reichweite der hier zugestandenen Toleranz, was die Zweifel an der Brauchbarkeit von DPF als Toleranzschrift nährt[250]. Allerdings ist zu bedenken, daß hier gemäß dem zweiten Ziel von DPF, der substantiellen Religionskonkordanz, argumentiert wird. Auf dieser Ebene kann nichts toleriert werden, was der Bezeugung des einen Glaubens widersprechen würde.

Im Fortgang von DPF wird der Völkerapostel gezwungen, die Grenzen der rituellen Ausdrucksformen des einen Glaubens deutlich zu markieren. Der Armenier erinnert Paulus daran, daß ja für das Christentum manche Riten als konstitutiv (und ergo nicht verhandelbar) angesehen werden[251] und wirft die Frage nach der Notwendigkeit der Taufe auf. Da bemerkt Paulus, daß er sie sehr wohl als weitere Heilsbedingung festhalten muß, jedenfalls bei Erwachsenen, welche die Möglichkeit haben, sich taufen zu lassen. Er formuliert vorsichtig: Es wäre kein Gläubiger, der seinen Glauben nicht so bekennen wollte (*Non esset fidelis, qui nollet ...*)[252]. Glaube ist zwar auf primäre Weise notwendig, aber er muß sich auch zeigen: *per regenerationis sacramentum ostendere* (Z. 15f.).

Am Ende von n. 61 wie auch 62 baut Nikolaus den Juden und Muslimen Brücken und leistet „ein Stück vergleichender Religionsphänomenologie“[253]. Diese psychologisch oder soziologisch ansetzenden Hilfsargumente aus Ähnlichkeiten zwischen *baptismales lotiones*[254] bei den drei monotheistischen Religionen sowie zwischen Kindstaufe und jüdischer Knabenbeschneidung sind weniger theoretisch orientiert, sondern wollen praktische Hilfen zum Erfolg des irenischen Projektes sein. Paulus meint, die Juden

---

[250] Siehe zuletzt FORST (Toleranz) und die Diskussion unten in Kap. 6.1. Im Dekret von Halberstadt (5.7.1451) definierte Cusanus die Grenze der Toleranz so: Alle Abbildungen, Statuen und Gemälde, welche Gegenstände abergläubischen Kultes sein können, müssen vernichtet werden, sonst drohe Exkommunikation.

[251] DPF 17 n. 61: *sacramentum necessitatis apud Christianos* (p. 56 Z. 22). Die Anmerkungen in h VII p. 57 zeigen, daß Nikolaus hier nicht oder nicht nur der dogmatischen Logik des christlichen Credo folgt (*confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum*), sondern auf bestimmte ökumenische Diskussionen in der theologischen Literatur reagiert.

[252] h VII p. 57 Z. 5f. *Necesse videtur ... cum sit necessitatis salutis.* (p. 57 Z. 11f.)

[253] BERGER / NORD 139/89.

[254] p. 57 Z. 7; siehe den Anmerkungsapparat zu Quellen im Alten Testament und Koran sowie zu den Argumenten des Nikolaus in seinen Briefen an die Böhmen.

dürften eigentlich froh sein, statt die Beschneidung zu erdulden, als Säuglinge getauft zu werden[255]. Nimmt er diese Zuflucht, weil ihn das hartnäkkige Nachfragen des Armeniers in einen Argumentationsnotstand bringt? Die übrig bleibende Ritentoleranz ist doch recht bescheiden: In dieser Frage reduziert sie sich auf die Wahl, ob man sich nur taufen lassen oder zusätzlich beschneiden lassen will (*dabitur optio an velint in baptismate contentari*, p. 58 Z. 1f.).

Man vergleiche allerdings die viel härteren Bedingungen, welche beim Konzil von Florenz für das Erlangen des ewigen Lebens formuliert bezw. zitiert (von Fulgentius Rusp.) wurden:

> *Firmiter credit, profitetur et praedicat, „nullos extra catholicam Ecclesiam exsistentes, non solum paganos", sed nec Iudaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes; sed in ignem aeternum ituros; „qui paratus est diaboli et angelis eius", nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati.*

Die Einheit des Leibes der Kirche – welche Cusanus ebenso wertschätzt, aber ganz anders versteht – würde die volle sakramentale Mitgliedschaft als Heilsbedingung erfordern: *Neminemque, quantascumque eleemosynas fecerit, etsi pro Christi nomine sanguinem effuderit, posse salvari, nisi in catholicae Ecclesiae gremio et unitate permanserit.*[256]

Der Böhme weiß um den nächsten Punkt, in dem die katholische Lehre durchaus sehr konkrete Vorschriften für notwendig erachtet. Die Frage nach der Eucharistie wird sinnvollerweise vom Böhmen gestellt, der sicherlich mit den Hussiten und den Auseinandersetzungen um die rechte Gestalt der Eucharistie oder Abendmahlsfeier zu assoziieren ist. Dahinter dürfte die Erfahrung stehen, daß eine *concordia in sacrificiis* besonders schwierig ist – was mit dem menschlichen Bedürfnis nach kultureller Identität zu verstehen sein dürfte.

Vermutlich ist Nikolaus, der sich mindestens 1433–1452 mit der Hussitenfrage beschäftigte, hier auf deren Verquickung mit religiöser Symbolik aufmerksam geworden und sicherlich hat er in diesem Zusammenhang seine erste Theorie von nötiger Einheit und möglicher Vielheit entwickelt – wobei die Einheit der Kirche den Bezugspunkt für die prinzipiell zugestandene Pluralität der Riten abgibt: *In eadem quidem ecclesia remanente unitate:*

---

[255] *Facilius acquiescent parvulos baptizari. Quando ob religionem passi sunt masculos die octava circumcidi, commutatio illa circumcisionis in baptismum grata erit* (p. 57 Z. 18 – p. 58 Z. 1).

[256] *Bulla unionis Coptorum Aethiopumque*, 4.2.1442: DENZINGER / SCHÖNMETZER (Hg.); 1351.

varium posse ritum esse sine periculo nemo dubitat[257]. Die Überlieferung werde *uno tempore uno modo, et alio tempore alio modo* verstanden[258]; deutlich drückt Cusanus sein Bewußtsein diachroner Variabilität aus: *diversis temporis alius et alius ritus sacrificiorum et etiam sacramentorum stante veritate invenitur* – und so lasse sich in theologischer Deutung sagen, daß Christus die Heilsgeheimnisse je nach Verschiedenheit der Orte, Rassen, Sprachen und geschichtlichen Traditionen spendete[259].

DPF wirft aber nicht die speziellere Frage nach der Kommunion unter beiderlei Gestalten auf, sondern das Problem, daß der den Christen selbstverständliche Ritus und die Eucharistielehre anderen Nationen als ganz verrückt erscheinen: *dicant insaniam esse credere conversionem panis in carnem Christi et vini in sanguinem, et post devorare sacramenta* (n. 63: p. 58 Z. 10–12). Es ist bemerkenswert, wie sich Nikolaus hier wieder um eine Außensicht auf das Christentum bemüht, um ein Einfühlungsvermögen in jene *nationes, quae usum non habent* (Z. 8f.). Normalerweise wird man einem Fremden, dem ein Ritus verrückt erscheint, die Geschichte seiner Entstehung erzählen, ihn so die Entwicklung mitvollziehen lassen. Aber Paulus beginnt seine Katechismuseinheit zur Eucharistie nicht mit der Stiftung im Abendmahlssaal, mit dem Kreuz (das gar nicht vorkommt[260]), dem Opfer o.ä., sondern – noch vor der Erläuterung der Transsubstantiation – mit der Bedeutung des Essens Christi als *refectio vitae aeternae* (p. 58 Z. 14). Er favorisiert also zunächst eine symbolische Erklärung (vgl. *similitudo*; p. 60 Z. 14), die allgemein den Gläubigen jeder Religion soll einleuchten können. Der Mensch wird durch Brot und Wein leiblich gestärkt, und wenn er Christus für die Speise des Geistes hält, kann deren Empfang in körperlichen Gestalten diesen Glauben sichtbar ausdrücken[261]. Die geschichtliche und die kirchliche Dimension fehlen hier[262].

Nachdem die Eucharistie-Theologie konsensuell durchgesetzt ist, gibt sich Paulus in DPF n. 66 in den Kleinigkeiten großzügig – de facto großzügiger

---

[257] Ep. II *De usu communionis ad Bohemos*: p II; fol. 6^{v}. *Diversus ritus in concordanti unione ecclesiae catholicae aequaliter laudatur* (Ep. III: p II; fol. 10^{v} Z. 41f.).

[258] Ebd. Z. 46, vgl. zu den Sakramenten fol. 21^{r} Z. 15: *varie exprimitur.*

[259] Ep. III: p II; fol. 7^{r} Z. 6–7 und 10f.

[260] Das Fehlen jeglicher Passions- und Kreuzestheologie wurde auch mehrfach, vor allem von theologischen Interpreten, angemerkt oder bemängelt – FLASCH sieht in der christologischen Lehre von DPF allgemein eine „philosophische Christologie für Nichtchristen“ (NvK 360).

[261] DPF n. 63: *ostendemus*, p. 59 Z. 2; vgl. die Zusammenfassung des Böhmen am Ende von n. 65.

[262] Wie BERGER / NORD richtig bemerken: „Der Cusaner deutet auch die Eucharistie auf den Generalzweck ‚ewiges Leben‘ hin. Von der ekklesiologischen Dimension der Eucharistie redet er nicht.“ (141/90)

als die offizielle Lehre der katholischen Kirche, welche den Empfang der Eucharistie mindestens einmal im Jahr vorgeschrieben hatte: Er hält dieses Sakrament nicht für heilsnotwendig: *non est sic necessitatis, quod sine eo non sit salus*[263]. Weil dafür, streng genommen, der Glaube genüge, bedürfe es keines universalen Gesetzes – den *usus et ritus* könnten die *rectores Ecclesiae* so gestalten, wie es ihnen für ihre Zeit förderlich zu sein scheint *in qualibet religione*[264].

Obwohl es naheliegt, über eine Toleranz die Nase zu rümpfen, welche sich auf solche Kleinigkeiten oder eigentlich Selbstverständlichkeiten der „Sakramentenadministration" oder „Distribution" beschränkt, muß bemerkt werden, daß es für die katholische Kirche auch später nicht akzeptabel war, daß solche Fragen auf lokaler Ebene in subsidiärer Eigenverantwortlichkeit zu entscheiden sind. Die fast einzige Erwähnung einer Struktur und Hierarchie in DPF, hier andeutungsweise in den „Kirchenleitern", bezieht sich auf die Anpassung des Ritus. Sonst schreibt DPF ihnen, also dem Priesteramt, keine Rolle zu.

Der Engländer wirft in n. 67 eher summarisch die Frage nach den anderen Sakramenten auf: Ehe, Weihen[265], Firmung und letzte Ölung[266]. Paulus begründet seine Toleranz hier mit der Schwachheit der Menschen (also nicht mit einem positiven Wert einer Ritenvielfalt): *Oportet infirmitati hominum plerumque condescendere, nisi vergat contra aeternam salutem. Nam exactam quaerere conformitatem in omnibus est potius pacem turbare.* (p. 61 Z. 13–15) Hinter der pragmatischen Formulierung steht die Anerkenntnis, daß Konkordanz nicht Gleichförmigkeit ist. Die affektiven Bindungen der Menschen an liebgewordene Riten und Institutionen (das ist wohl mit Schwachheit gemeint) sind nicht mehr als nötig zu strapazieren – der Friede ist wichtiger.

Der Engländer möchte aber doch noch zu Fasten, kirchlichen Ämtern, Speisevorschriften, Gebetsformen u.ä. belehrt werden. Auf der vorletzten

---

[263] DPF: h VII p. 60 Z. 20; vgl. *adnot.* 38 p. 89f. zu Parallelstellen im Werk des Cusanus, woraus hervorgeht, daß sich der Kanonist hier (wo es um den Frieden und nicht um eine optimale geistliche Stärkung der Gläubigen geht!) auf die *quaestio iuris* beschränkt.

[264] Dieser Zusatz wird in g III 795 nicht übersetzt, aber es gibt auch die Lesart *in qualibet regione*, welche HAUBST (60) vorzieht. BERGER / NORD 145: „für jede Religionsgemeinschaft".

[265] Gar so eng, wie g III 795 übersetzt, ist Cusanus auch nicht: *ordinibus* ist nicht einfach die Priesterweihe und kann wenigstens im Prinzip verschiedene religiöse oder kultische Ämter(ordnungen) meinen. Vgl. p. 61 Z. 19: *Sic et sacerdotium similiter apud omnem religionem reperitur.*

[266] Angepaßt an die heutige theologische Diktion übersetzen BERGER / NORD „Krankensalbung" (147).

Seite von DPF werden all diese, für die Identität jeder Religion und die religiöse Identität ihrer Anhänger so wichtigen Regelungen und Gewohnheiten noch ganz rasch, also ohne die erforderliche Sorgfalt und Aufmerksamkeit, abgehandelt. Paulus scheint zuerst doch *conformitas* an sich für erstrebenswert zu halten, will aber, immer sofern Glaube und Friede nicht beeinträchtigt werden, den Völkern ihre Verehrungsformen und Zeremonien belassen. Erst danach kommt ihm der Gedanke, daß vielleicht aus einer gewissen Vielfalt und Ritenkonkurrenz eine insgesamt eifrigere Gottesverehrung folgen könnte, weil jede Nation vor den anderen mit ihren Kulten glänzen möchte:

> *Ubi non potest conformitas in modo reperiri, permittantur nationes – salva fide et pace – in suis devotionibus et ceremonialibus. Augebitur etiam fortassis devotio ex quadam diversitate, quando quaelibet natio conabitur ritum suum studio et diligentia splendidiorem efficere, ut aliam in hoc vincat et sic meritum maius assequatur apud Deum et laudem in mundo.* (p. 62 Z. 3–8)

Damit wird ganz am Ende die Hoffnung des obersten Engels zu Beginn, daß die *diversitas sit devotionis adauctio* (n. 6: p. 7 Z. 12), wieder aufgegriffen, aber merklich vorsichtiger nach den vorigen Erörterungen über die Grenzen der Ritentoleranz, die insgesamt eher einem argumentativen Rückzugsgefecht ähneln.

Die limitierenden Bedingungen entstehen aus der doppelten Vorgabe, sowohl den heilsnotwendigen Glauben als auch den Frieden zu bewahren. Aus geschichtlich späterer Sicht wird auf das erste Ziel verzichtet werden müssen zugunsten des zweiten. Der cusanische Paulus stellt sich aber der Notwendigkeit, die Heilsfrage nicht zu opfern, in welchem Grundanliegen er sich mit allen Religionen und der ihnen zugrundeliegenden Heilssuche der Menschen einig wissen dürfte, während die Partikularität seiner Perspektive nur die Vision einer Zu- und Einordnung der anderen Perspektiven erlaubt.

Der Wechsel der führenden Rolle vom Allmächtigen über das ewige Wort zu Petrus und Paulus im Verlauf des Dialogs scheint die Ordnung von der *una religio* über die *religiones* hin zu rituellen Explikationen und kulturellen Formen nachzuzeichnen, wobei der Autor diese Perspektivwechsel nicht in der wünschenswerten Deutlichkeit markiert hat.

Jene integrative Vision mit ihren utopischen Zügen kann indes *ad intra* ein exklusivistisches und gewaltträchtiges partikulares Selbst-(miß-)verständnis konterkarieren und Raum für einen anderen, praktischen Diskurs eröffnen.

Jede Religion impliziert geschichtliche und kulturelle Dimensionen, deren synchrone und diachrone Relativität Nikolaus bewußt wurde und worin sich die menschliche Kreativität auswirkt, ist aber zugleich von natürlichen Einflußfaktoren mitbedingt und wird individuell und sozial verschieden verwirklicht. Um die Mehrdimensionalität des cusanischen Religionsverständnisses nicht zu verkürzen, werden diese Dimensionen im Folgenden expliziert.

Obwohl die verschiedenen *leges* nach DPF unter gnadenhaftem Einfluß entstanden sind (durch die Gesandten Gottes[267]), haben sie auch eine naturale Dimension. Diese spielt nach DC sogar für die jeweilige Ausformung der Arbeitsweise der *mens* eine prägende Rolle, für ein Volk ebenso wie für ein Individuum, womit kulturelle Unterschiede zugleich anerkannt und begründet werden. In DC stellt Cusanus fest: *Ex diversitate igitur nutrimenti atque locorum individua variari necesse est* – und zwar in jeder Hinsicht: leiblich, ethisch, geistig, intellektuell[268]. In einem anderen natürlichen und kulturellen Umfeld paßt sich der Mensch allmählich an – Raum und Zeit üben ihre Einflüsse aus. Bemerkenswert ist, wie selbstverständlich biologische, kulturelle, moralische (im Ethos enthaltene) und geistige Eigenheiten zusammengedacht werden, von ihren natürlichen Kontextbedingungen her.

Ausführlicher wird Nikolaus in DC II,15 „De hominum concordantia et differentia“: Gemäß seiner Figur des *circulus universorum* zeigt er (in n. 150ff.) die geographische Bedingtheit einer allgemeinen Variabilität[269] der menschlichen Natur, *una unius speciei natura in omnibus varie participata* (n. 150 Z. 20). Von den südlichen über mediterrane bis zu nördlichen Regionen ließen sich ebenso charakteristische Unterschiede feststellen wie zwischen Westen und Osten (siehe n. 150 und 154). Damit wird in der menschlichen Gattungsnatur ein einheitlicher Grund vorausgesetzt, der aber

---

[267] Siehe DPF 1 n. 4 und DC II,13 n. 139 zu den göttlichen Gesandten an die „Arten, Nationen, Sprachen, Gemeinschaften, Könige und Kirchen“ (Z. 1–3), was die These, daß Gott allen Kirchen Engel beigegeben habe (DCC I,9 n. 44) entschieden erweitert.

[268] DC II,8 n. 115 Z. 9–11. Vgl. ebd. n. 116 Z. 11–18 unter Hinzunahme des zeitlichen Aspekts: *magis enim Almanus in Italia in primo quam in secundo anno almanizat, locus enim successive locatum characterizat secundum localis naturae fortitudinem. Haec quidem, uti in sensibili mundo experimur sensibiliter, ita et in rationali rationabiliter ut in moribus, consuetudinibus rationabilibusque doctrinis, quae alimenta quaedam sunt, quae etiam in ipso intellectuali intellectualiter attendere debes.*

[269] Es ist die Rede von *mutatio, fluxibiliter, instabiliter, varietas*, stufenweise unterschiedlicher *participatio*. Zum Einfluß der Natur auf die Konstitution von Lebewesen vgl. DDI II,12 n. 171f.

aus ontologischen Gründen nur in Verschiedenheit partizipiert und ausgeformt wird. Einheit und Vielheit bedingen einander im Sein wie im Erkennen. Das ganze Wesen des Menschen steht unter dem Einfluß klimatischer und geologischer Bedingungen[270]. Das parallelisiert Cusanus mit einer vorauszusetzenden allgemein menschlichen Religiosität und deren diversen Realisierungen. In IDM schreibt er von einer angeborenen Religiosität, welche immer in der Welt in verschiedenen Weisen sichtbar geworden sei und zeige, daß dem Menschen von Natur die Unsterblichkeit des Geistes eingegeben sei[271]. Ausdrücklich folgert DC, daß auch *in ipsa religionis aut contemplationis parte* (n. 147 Z. 1) allgemein drei Stufen der Verwirklichung im Bereich des Menschenmöglichen liegen: Entsprechend der Erkenntnistheorie gibt es Menschen, die sich mehr auf der sinnlichen, solche die sich überwiegend auf der rationalen und jene, die in der Lage sind, sich auf intellektualer Höhe zu bewegen[272]. Mit seiner Denkweise wird auch die zum Menschen gehörende, arteigene Religiosität (so ist *religio* hier aufzufassen) je besonders ausgerichtet: *omnibus hominibus inest ... a natura specifica religio quaedam altiorem immortalem finem promittens varie, ut habes in universo, a mundi huius inhabitatoribus participata*[273].

Der Hinweis auf den Kern dieser *religio* im Bezug zu einer universal erstrebten, unsterblichen Vollendung erlaubt, im *desiderium* nach unendlichem Leben die anthropologische Konstante der Religiosität zu sehen[274]. Unbeschränktes menschliches Glücken ist das Ziel aller Religion und um dieses inhaltlich zu konturieren, ist das Streben ernst zu nehmen[275]. Der

---

[270] In diesen Kontext gehört auch der von Cusanus angeführte Einfluß der Sterne (Astrologie). BORMANN weist nach, daß dieses Kapitel weitestgehend Traditionsgut aufgreift, zusammengefaßt: „Cusanus steht mit seinen ethnologischen Aussagen in DC II,15 in einer sehr alten Tradition. Neu ist bei ihm, daß er sie mit der Hierarchieentheorie des Ps.–Dionys verbindet." (Übereinstimmung 104)

[271] *Connata religio ... quae semper in mundo in modorum diversitate apparuit, nobis inesse naturaliter inditam nostrae mentis immortalitatem ostendit* (IDM 15 n. 159, Z.6–9).

[272] DC II,15 n. 147 Z. 1–6.

[273] Ebd. n. 147 Z. 6–9; deutlicher auch als *specificata religio* gelesen; siehe RATSCHOW im Hist. Wörterbuch Philos. Band 8; 640.

[274] Das Streben nach Glückseligkeit ist der „Wesenskern, die Sinnspitze des Phänomens der Religion" (EULER: Religionsverständnis 513). „Die *connata religio*, die Grundform von Religion, ist nach Nikolaus die Voraussetzung aller Religionen" (ebd. 515). *Humana natura desiderat felicitatem, quae Deus est* (s. CCLX n. 5 Z. 3f.: h XIX/5). STEGER sieht als „das Wesentliche der menschlichen mens das desiderare." (Sehnsucht 13) – und darin sowohl einen instinkthaften Aspekt als auch eine spezifisch menschliche Daseinsweise (hierzu CA I *prol.* I n. 5 Z. 1–5; siehe STEGER: Sehnsucht 16ff.).

[275] IDS I: *Nonne vita est tibi gaudiosa, quando est secundum desiderium tuum?* (IDS I n. 14 Z. 8–10) Kurz davor stellt Cusanus – aristotelisierend – fest: *Omnis enim intellectus appetit esse, suum esse est vivere, suum vivere est intelligere, suum intelligere est pasci sapientia et veritate.* (IDS I n. 13 Z. 1–3)

religionsphilosophische Kern des cusanischen ökumenischen Optimismus ist die klassische Annahme eines *desiderium naturale ad videndum Deum: Ipsa eterna vita non sit nisi interioris hominis ultimum desiderium*[276]. In der Erfahrung des Strebens nach wahrhaft befriedigender Vollendung sieht Nikolaus den Grund für die darauf antwortende Annahme, daß der Ursprung des *desiderium* für seine Erfüllungsmöglichkeit einsteht:

Ratio divina quae dedit animae nostrae rationali hoc desiderium ad immortalitatis comprehensionem loquendo in spiritu desiderii, inspirat, quod hoc desiderium non foret datum, si non posset rationalis creatura assequi[277]. Diese Überlegung führt zur fides, die hier als Vertrauen in die grundsätzliche, gottgeschenkte Erreichbarkeit des endgültigen Strebenszieles für jede rationale Kreatur zu verstehen sein dürfte.

Im Begriff der mens kommen die intellektive und die affektive Seite des Ausgriffs auf die Fülle der Wirklichkeit überein: *Nam mens sine desiderio non intelligit et sine intellectu non desiderat. Mens igitur est principium intellectus et affectus. Mens est vis simplex nobilissima, in qua coincidunt intelligere et diligere*[278]. Dahinter steht die Gleichsetzung von unendlichem Leben mit der Weisheit und Wahrheit[279], die dann personal und christologisch verstanden wird. Das religiöse Streben nach einer Vollendung des Menschseins in der liebenden und erkennenden Vereinigung mit Gott, was zugleich Frieden in seinem tiefsten, religiösen Sinn mit sich bringt, erfüllt sich im perfekten Menschen, dem maximum absolutum et concretum: Christus. Das Wesen der humanitas ist in der hypostatischen Union mit dem Göttlichen vollendet, dort findet der Mensch pax: *Vides, ni fallor, nullam perfectam religionem homines ad ultimum desideratissimum pacis finem ducentem esse, quae Christum non amplectitur mediatorem et salvatorem, Deum et hominem, viam, vitam et veritatem*[280]. Mit der vorsichtigen Formulierung „wenn ich mich nicht täusche" deutet Cusanus an, daß er sich bewußt ist, eine Interpretation vorzulegen. Zugleich ist der Kontext dieser Stelle im Auge zu behalten, der angesichts der docta ignorantia eine grundsätzliche Relativierung aller menschlichen Wege zu diesem Ziel (der Weg

---

[276] DPF 2 n. 7: h VII p. 9 Z. 4f. Siehe ALVAREZ-GÓMEZ (Die verborgene Gegenwart 235–245), der das *desiderium intellectuale* als Ersterkenntnis Gottes deutet, die grundsätzlich nicht in Gegenstandserkenntnis übersetzbar ist, sondern die Weise der Anwesenheit Gottes im Geist ist.

[277] s. CCLXVIII (265) n. 21 Z. 1–5 (erscheint in h XIX/6).

[278] s. CLXXII (165) n. 3 Z. 21–25 (h XVIII/3). Vgl. ARISTOTELES: *Metaph.* I,1 zitiert in *Comp.* 2 n. 4 Z. 10f.

[279] Zur Identität von Weisheit, Letztziel und Seligkeit des Menschen vgl. s. CCLXXXVIII n. 2.

[280] DDI III,8 n. 229 Z. 1–4. Weitere Stellen zum Transzendenzstreben, das sich in Christus erfüllt, bei EULER (Unitas) 195/199.

ist die personale Koinzidenz von Absolutem und Kontraktem selbst) zur Folge hat. „Der Weg zu diesem Ziel ist unendlich. In dem Augenblick aber, wo der Geist die Unendlichkeit des Zieles erkannt hat, ist er bereits am Ziel, weil er damit in das heilige Dunkel des Nichtwissens eintritt.“[281]

Ähnlich wie in DPF (n. 45) wird in DC die Funktion jeder Religion in ihrer Verheißung für ein Jenseits gesehen, was ihr den Charakter des Natürlichen oder Angeborenen verleiht, aber hier wird die verschiedenartige Teilhabe stärker betont und mit einer Theorie geographisch und klimatisch bedingter Veränderlichkeit verbunden. Auch in religiösen (und politischen und ethischen) Hinsichten lassen sich so die allgemeine Übereinkunft und stufenweise Verschiedenheit der Menschen zugleich einsehen: *generalissimam omnium hominum concordantiam et differentiam gradatim intuere, quoad religionem ...*[282]. Nikolaus betont in n. 148f. mehrfach die ständige Veränderlichkeit, auch die Religion fluktuiere unbeständig zwischen *spiritualitas* und *temporalitas* (n. 149 Z. 9f.). Zumal da das mit dem Fließen des Rheins verglichen wird, könnten die religiösen Differenzen als natürlich determiniert mißverstanden werden. Doch dann wäre das ganze Konkordanzprojekt unsinnig. Vielmehr können alle Menschen kraft ihrer Natur auch die höheren Verständnisweisen ausbilden, ihre Freiheit dazu ist vorausgesetzt.

Natürliche Anlagen und Neigungen der Völker und klimatische Bedingungen spezifizieren also eine allgemeine menschliche Religiosität: geschichtliche und physische Faktoren wie Nahrung, Kleidung, Lebensweisen, so wie Unterschiede der Physiognomien, Statur und Farbe spielen eine Rolle[283]. Aus dieser kontextuellen Relativität entsteht eine Pluralität, die vorschnelle Urteile über Andere in ihrer Andersartigkeit verbietet, eine vernünftige Identifikation mit dem Eigenen erlaubt und in dieser Zufriedenheit Frieden ermöglicht.

Schon in DDI betont Nikolaus eine Verschiedenheit auch der Ethosformen (so läßt sich schließen, denn es geht um Lobwürdiges), der Wertmaßstäbe, ja selbst der Religionen: *diversitas opinionum secundum diversitatem religionum et sectarum ac regionum diversa facit iudicia comparationum, ut laudabile secundum unam sit vituperabile secundum aliam*[284]. Darum ist es

---

[281] HOFFMANN: Sehnsucht 77.

[282] DC II,15 n. 148 Z. 1f.

[283] BORMANN weist darauf hin, daß die Verwendung des Perfekts in DC II,15 n. 150 geschichtliche Schwankungen anklingen läßt, „so daß, was für die Vergangenheit über Vernunftreligion, Wissenschaften und handwerkliche Künste gesagt wird, nicht mit Notwendigkeit auf die Gegenwart zutrifft.“ (Übereinstimmung 95) Damit ist auch in DC die von mir dargelegte geschichtliche Dimension schon nachweisbar.

[284] DDI III,1 n. 189 Z. 9–12.

unmöglich, die Vollkommenheit anderer Menschen zu beurteilen. Am Ende des Absatzes gibt Cusanus als Sinn dieser Situation mithilfe eines theologisch-teleologischen Gedankens eben die Einheit und einen neidlosen Frieden an: *Et hoc quidem a Deo factum est, ut quisque in seipso contentetur – licet alios admiretur – et in propria patria, ut sibi videatur natale solum dulcius et in moribus regni et lingua ac ceteris; ut sit unitas et pax absque invidia, quanto hoc possibilius esse potest* (ebd. Z. 15–18). Unter „das Übrige" ist gemäß dem Vorstehenden auch die Religion zu zählen.

Die natürlichen Lebensumstände und kulturellen Gewohnheiten des Ortes beeinflussen auch nach s. CXLV die religiösen Vorstellungen wesentlich: Diejenigen Menschen, die Gott eine Gestalt zuschreiben, stellen sich ihn ihrer eigenen Figur ähnlich vor und den Teufel gegensätzlich. So malen die Äthiopier Gott schwarz und den Teufel weiß[285].

In dieser naturalen Dimension ergibt sich allerdings nicht das Bild von Gegensätzen, sondern von einer Mehrzahl von Schwerpunkten in einer sich ergänzenden Pluralität. Spannungen mögen durchaus aus solchen Mentalitätsunterschieden entstehen (die der Deutsche in Rom wohl selbst erlebt hat, wie das obige Zitat aus DC II,8 n. 116 andeutet), aber sie reichen nicht aus zur Legitimierung gewaltsamer Gegensätze. Zugleich ist die natürliche Basis für kulturelle Formung offen.

DPF 13 läßt Petrus argumentieren, daß alle Menschen nichts anderes als das ewige Leben in ihrer Menschennatur erstrebten und dafür Riten der Reinigung und Opfer eingerichtet hätten – ein klarer Hinweis auf die Kreativität auch bei der Heilssuche[286]. Anderswo wird deutlicher als in DPF die Religion als Entwurf aus menschlicher Begabung gedeutet:

> *Et quamvis multi suo ingenio aut divina illuminatione varias artes invenerunt melius vivendi, ut qui artes mechanicas et seminandi et plantandi et negotiandi invenerunt, et alii, qui politizandi et oeconomizandi regulas conscripserunt atque, qui ethicam invenerunt se per mores seu consuetudines habituandi usque ad acquisitionem delectationis in vita virtuosa et sic se ipsum pacifice gubernandi, tamen hae omnes artes non serviunt spiritui, sed tradunt coniecturas, quo modo in hoc mundo cum pace et quietate vita virtuosa et laude digna duci possit.*[287]

---

[285] *Et attende quo modo omnes homines se putant Deo coniunctiores in sua secta et discordantes ab eis a Deo remotiores et daemonio propinquiores. Sicut qui Deo figuram tribuunt se fingunt gerere similem figuram eius et daemonium contrariam. Uti nigri aethiopes Deum pingunt nigrum et diabolum album; contrarium faciunt albi homines. Quando igitur aliquis movetur religiose secundum consuetudinem loci, ‚ex deo' hunc esse creditur, quando contrarie, e diabolo* (s. CLII n. 5 Z. 1–11: h XVIII/2), ein halbes Jahr nach DPF verfaßt.

[286] *purgationes animarum et sacra instituerunt* (n. 44: h VII p. 41 Z.11).

[287] s. CCXVI n. 12 Z. 17–30 (h XIX/1).

Hier fällt auf, daß all diese Künste auch aus göttlicher Erleuchtung kommen können, also einen gewissen Offenbarungscharakter erhalten. Die Religion mitsamt ihrer göttlichen Offenbarung wird ausdrücklich in diese Reihe kultureller Errungenschaften gestellt: *Sicut enim ars bene vivendi in hoc saeculo ex variis ingeniis varie tradita est ... sic et religio ...*[288]

Vermutlich hat die bewußt gewordene Partikularität die Frage nach den Ursachen der Pluralität aufgeworfen und die natürlichen Einflußfaktoren zugleich mit dem Entwurfscharakter der religiösen Formen ins Licht der Aufmerksamkeit gerückt. Demgemäß darf die Beziehung auf eine natürliche Religion oder besser Religiosität nicht mißverstanden werden. Die Philosophie des Nikolaus erfordert, die Verwirklichung als eine Transzendenzbewegung auf eine überrationale Schau hin, durch Intentionen und Schaffen einer Symbolstruktur, zu verstehen[289].

Edward Cranz sieht drei Errungenschaften der cusanischen Reflexion auf die Möglichkeiten des menschlichen Geistes, Gottes inne zu werden[290]: 1. Nikolaus rehabilitiere ein Jenseits des Seins, dem man sich in einer *unio mystica* hingebe, aber im Gegensatz zu den antiken Neuplatonikern in einer Bewegung aus Intentionen und Bedeutungen heraus. Der Überstieg geschehe von einer Symbolstruktur aus, die dann vom Absoluten als dem Schöpfer der Struktur bestätigt werde.

2. Im Zusammenhang seiner „year-1100-thesis", die hier nicht zu diskutieren ist, sieht Cranz bei Cusanus eine Wiederbelebung antiker Erkenntnisweise als Sicht oder Theorie („vision"). Im Gegensatz zur mittelalterlichen wie auch modernen Rationalität, die im verstandesmäßig ausschließenden Entweder-Oder disputiert, pflegt Nikolaus eine intellektuelle Vision jenseits der *ratio*, während ihn von den antiken Platonikern unterscheide, daß sich seine Sicht nicht auf ideal wißbare Seiende richte, sondern auf ihr Jenseits.

3. Von der neuen mittelalterlich-modernen Erfahrung einer Dichotomie zwischen Meinungen und Dingen gehe Cusanus durchaus aus, um die scholastische Seinsmetaphysik zu ersetzen mit einer Philosophie der Intentionen und des Meinens, in bezug auf den göttlichen Intellekt ebenso wie auf sein menschliches Bild.

---

[288] s. CCXVI n. 13 Z. 15–18. Vgl. ähnlich *Comp.* 6: h XI/3 n. 18 Z. 1–3 sowie *Comp.* 2 n. 4 Z. 7–9. Vgl. s. CCXVI n. 13 Z. 1ff.: *Est deinde hiis artibus religio addita in divina auctoritate et revelatione fundata, quae praeparat hominem ad oboedientiam Dei per timorem eius et dilectionem ipsius et proximi ...*

[289] Zur Intentionalität als eigentlichem Zugang zum transzendenten Gott und zum symbolischen Verständnis aller Äußerungen des Geistes, auch der religiösen, vgl. den hervorragenden Aufsatz von L. DUPRÉ: Prolegomena.

[290] Reason, Intellect and the Absolute; in: CRANZ: Nicholas of Cusa 31–40.

Welche Bedeutung hat das für die Frage nach der Religion? Nikolaus erhofft sich vielleicht, statt einer partikularen onto-theologischen Präsupposition einer *religio naturalis* eine allgemeinere Basis für die philosophische Bestimmung des urreligiösen Verhältnisses des Menschen, jedes Menschen zu Gott zu finden: von menschlichen Intentionen bezw. dem Vollzug ausgehend, in dem sich ein endlicher Intellekt auf etwas richtet und sich seine Welt symbolischer Bedeutung erschafft. Natürlich ist das wiederum eine besondere Interpretation, ihrerseits auch geschichtlich bedingt, nicht unbeeinflußt durch den Nominalismus – aber möglicherweise mit weniger strittigen Voraussetzungen behaftet als die klassische metaphysische Theologie.

Cusanus geht auch nicht von einer Vernunftreligion aus, um ihr die geschichtlichen Religionen als defiziente Formen oder gar als ein wegen der geistigen Schwäche notwendiges Übel gegenüberzustellen, sondern denkt im Prinzip von den geschichtlichen Religionen aus und versucht, sie als Ausdrucksformen eines natürlichen Strebens unter einem allgemeinen göttlichen Anspruch zu deuten. Eine natürliche Religion außerhalb und unabhängig von Traditionen scheint für ihn nicht zu existieren, wohl aber eine universale Anfrage in der Erfahrung jedes Menschen. In seiner glaubenden und reflektierten Antwort liegt die Möglichkeit, sein höchstes Streben responsorisch zu verwirklichen.

Im Blick auf die Verwirklichung von Religion zeigen sich außerdem moralische und soziale, kognitive und emotionale Aspekte.

Nicht Religionen kämpfen gegeneinander, sondern religiöse Menschen. Es sind immer einzelne Subjekte, die religiös glauben und handeln. Auf dieser Ebene greifen auch moralische Kategorien (z.B. die erforderliche Kohärenz von Praxis und Theorie, Orthopraxie im Gegensatz zu bloßer Orthodoxie). Was religiöse Menschen tun, kann ihrem Glauben widersprechen, in diesem Sinn kommt bei Nikolaus auch das alte Argument vor, eine gewaltsame Missionierung sei mit dem Geist des Evangeliums unvereinbar – ebensowenig mit dem Koran[291].

Die religiöse Praxis hat weiters einen kognitiven Aspekt, der Cusanus, wie die Untersuchung von DPF zeigt, sehr wichtig ist. Dem individuellen Verständnis heiliger Traditionen wohnt eine Tendenz zum Verfall inne, die man auch als ontisches Mißverstehen ontologischer Begriffe bezeichnen kann.

---

[291] Siehe den Brief an JOHANNES VON SEGOVIA: Nikolaus weist auf die Warnung Jesu hin, daß durch das Schwert umkomme, wer mit dem Schwert kämpfe (Mt 26,52) und folgert daraus, daß allein ein Verteidigungskrieg ohne Gefahr für den Christen sei: *Unde sola defensio sine periculo est Christiano.* (h VII p. 97 Z. 10f.) CA III,6 argumentiert gegen die Gewaltanwendung des Islam, die im Widerspruch stehe zu einigen koranischen Aussagen.

Demgegenüber fordert Nikolaus, die Symbole immer als Symbole zu verstehen[292].

Aus dieser Dimension würde sich unter der Leitidee des Friedens die Forderung ergeben, die Gläubigen aller Religionsgemeinschaften einem Erziehungs- und Aufklärungsprogramm zu unterwerfen, sie auf einer *via purgativa* zu geistiger Disziplin, religionsphilosophischer Aufklärung und moralischer Läuterung zu führen. Könnte das verhindern, daß Religion so oft falsch verstanden und falsch praktiziert wird? Das kognitive Element der Reinterpretation religiöser Lehren und Praktiken ist in DPF zentral. Laut Flasch ist der ganze Dialog „eine religionsphilosophisch–pädagogische Schrift“[293]. Cusanus versucht also eine geistige Reinigung, zunächst des Christentums, zu befördern. Die emotionalen Folgen und religiösen Zeichen dieses Prozesses betrachtet er nicht im einzelnen, sondern setzt sie voraus.

Damit ist die psychologische Dimension angesprochen, deren Behandlung durch Nikolaus allerdings unbefriedigend bleibt[294]. Er betreibt keine Aggressionsforschung, keine Psychologie oder Soziologie des Hasses, keine Analyse der Angst vor Identitätsverlust, von Machtstreben und dem Bedürfnis des Menschen nach Sicherheit. Über die mögliche Instrumentalisierung von Religion für private Zwecke schweigt er, soweit ich sehe. Er fragt statt dessen nach den Bedingungen der Möglichkeit, daß im Detail nicht untersuchte Bewegungen dieser Art die Menschen gegeneinander werfen und aufbringen. Dagegen arbeitet er eher vom Ziel her, der überzeugenden Kraft der Vision vertrauend (vgl. die Rede des Griechen von der Schönheit und beglückenden Süße der Weisheit in DPF 4 n. 12).

Soweit es richtig ist, daß Cusanus beginnt, Religionen als auch soziale und kulturelle Institutionen wahrzunehmen, liegt es nahe, daß er die Unterschiede zwischen einer reifen Religion und den faktischen Phänomenen reflektiert. Ein Ausgangspunkt ist ja, daß die reale Situation dem fortgeschrittenen und aufgeklärten religiösen Selbstverständnis nicht entspricht (siehe oben Kap. 3.2.). Darum stellt sich die Frage, wie die Defizite zu erklären sind, d.h. nach Hindernissen und Verzerrungen wahrer religiöser Kultur. Die cusanische Analyse dieser Negativfaktoren ist wichtig, um das religiöse Reformprogramm von seinen Ansatzpunkten her zu verstehen oder

---

[292] Vgl. L. DUPRÉ: Prolegomena 27f.

[293] FLASCH: NvK 345, vgl. auch BIECHLER / BOND XLIV.

[294] Die affektive Bindung an die Tradition sieht DPF nur negativ, als Ursache von unkritischer Verhärtung, nicht als motivationale Basis jeder religiösen Praxis. Auch EULER vermißt sowohl bei Lullus als auch bei Cusanus eine hinreichende Beachtung der emotionalen Seite (Unitas 290f.).

auch zu kritisieren. Am Ende von Kap. 3.2. wurde die Konfliktanalyse von DPF untersucht, hier werden die Ergebnisse zusammengefaßt:

Gleich zu Beginn richtet sich der Blick auf die Opfer von Gewalt, nicht nur auf Fragen ihrer möglichen Legitimität (im Sinn einer Lehre vom gerechten Krieg). DPF nennt insgesamt (n. 3–6; 54) vier Gründe für religiöse Differenz an sich und fünf Ursachen dafür, daß sie gefährlich und gewalttätig werden kann. Vielfalt an sich wird folgendermaßen begründet:

1. Die schöpfungstheologisch legitimierte Vervielfältigung des ersten Menschen bringt notwendig Verschiedenheit hervor; es gibt gar keine Vielfalt als numerische Replikation des Gleichen.
2. Es gibt keine unmittelbare Ursprungsbeziehung zum *Deus absconditus*, nötig ist Vermittlungsarbeit – das leistet Religion.
3. Diese wird behindert durch ein mühsames Leben voll Last, Not, Sorge und politischer Unterjochung (eine bemerkenswerte sozialkritische Sensibilität).
4. Die allgemeine Lebensbedingung des Menschen in der Welt des Veränderlichen und Ungenauen bedingt eine hermeneutische Variabilität menschlichen Sprechens und Erkennens.

Gefangenschaft, Mord, Versklavung, Zwangskonversionen, Waffengewalt, Neid und Haß entstehen aus:

1. Mißverständnissen der von Gott zu allen Völkern gesandten Propheten, ihrer Botschaften und Institutionen: Fälschlich wird darin eine Unmittelbarkeit zu Gott angenommen.
2. Gewohntes wird als quasi-Natürliches für die Wahrheit selbst gehalten (*Consuetudo*-Argument).
3. Heilsneid und Angst vor Identitätsverlust, damit hängt wohl die in n. 54 betonte kultische Verschiedenheit als Gewaltursache zusammen.
4. Irregeleiteter frommer Gehorsam führt zu einem vermeintlichen Auftrag, Andersgläubige zu verfolgen.
5. Die Verführbarkeit des Menschen, der Mißbrauch seiner Freiheit und deswegen eine falsche Lebensweise.

Die *conditio humana* wird also nicht negativ bewertet, sondern ist ambivalent. Zum Konflikt führen eine ängstliche, unkritische Haltung und mangelnde Aufklärung sowie ein Leben unterhalb des geistigen Niveaus.

Nur gegen eine dieser Ursachen, nämlich gegen Ignoranz und Fehldeutungen, hilft das cusanische Weisenkonzil. Aufgrund der Problemanalyse des Nikolaus selbst sind zusätzliche Lösungswege denkbar oder sogar notwendig, die in DPF weitgehend fehlen:

1. Maßnahmen zur Veränderung der sozialen Not, zur Verminderung sozial bedingter Unmündigkeit.

2. Konkrete hermeneutische Arbeit an den einzelnen Traditionen und heiligen Schriften, um aus ihnen alternative, gewaltfreie, offenere, die Gewohnheiten weitende, aufgeklärtere Interpretationen zu gewinnen, die nicht von außen oder von oben unvermittelt dazukommen[295].

3. Spirituelle Überzeugungsarbeit, welche die Ängste und die neidvolle Heilssorge mildern könnte.

4. Eine Stärkung des Ethos aus den Religionen selbst heraus, gegen die Verführbarkeit und für einen guten Gebrauch der menschlichen Freiheit[296].

In der individualethischen Dimension könnte man einen Gedanken erwarten, den DPF ebenfalls vermissen läßt: Die Forderung, die Würde des Andersgläubigen in seinem konjekturalen Gottsuchen zu respektieren. (Das findet sich höchstens sehr implizit, geradezu versteckt in der Goldenen Regel in DPF 16: h VII p. 55 Z. 10–15.)

Stattdessen gibt Nikolaus in der Konfliktanalyse von DPF der sozialen Dimension und politischen Bedingtheit unaufgeklärter Religiosität großes Gewicht – was sehr überzeugt, solange man nicht nach praktischen Konsequenzen fragt. Denn er erwähnt zwar die Last der täglichen Lebenssicherung und politische Unterdrückung als Hindernisse für die Weiterentwicklung der individuellen Religiosität, fordert aber nicht entsprechende Verbesserungen. In DCC hatte er die theoretischen Grundlagen einer Kirchen- und Reichsreform entwickelt und (mit wechselnder Überzeugungskraft) in seiner eigenen Praxis versucht, manches davon umzusetzen – der Zusammenhang mit der Herausforderung durch interreligiöse Pluralität wird jedoch weder in dem Frühwerk noch später ausgearbeitet.

Offenbarung und geschichtliche Religionen

„Offenbarung" ist für Cusanus keine exklusive theologische Kategorie, sondern eine philosophische. Mit erstaunlicher Gelassenheit stellt er Offenbarungsträger der neutestamentlichen und der alttestamentlichen Tradition in eine Reihe mit Philosophen und Sybillen[297]. Dies kann er, weil seine Philosophie die Offenbarkeit des Absoluten in koinzidenteller Einheit mit seiner Verborgenheit ins Zentrum stellt und zunehmend entfaltet, wie Martin Thur-

---

[295] Das wird im Schlußkapitel nur angedeutet.

[296] Lediglich die fundamentalen Vorschriften des Naturgesetzes, Gottes- und Nächstenliebe und Reziprozität des Verhaltens, werden summarisch allen Traditionen attestiert.

[297] Siehe s. XXI n. 19 *Intrantes Dominum*: h XVI/3 p. 330; vgl. s. II n. 5; DDPL 5 n. 121 zur Einheit der Menschheit in der Entwicklung von Philosophie, Ethik, Politik und Religion.

ner nachweist[298]. Weil aber die endliche, sinnengebundene Vernünftigkeit de facto den meisten Menschen den Zugang zur intellektualen Erkenntnis der göttlichen Präsenz in der Wirklichkeit erschwert (was ja nach DPF 1 n. 4 eine der Ursachen für den interreligiösen Dissens bildet), und weil es auch der Würde dieser menschlichen Existenzform angemessen ist, „im sinnlich-konkret vermittelten Dialog von Angesicht zu Angesicht“[299] dem Göttlichen zu begegnen, gibt es konkrete Offenbarungstraditionen[300]. Inhaltlich enthalten sie gegenüber dem, was aus Weltwirklichkeit und Erkenntnislicht folgt, nichts Neues, aber sie bieten andere Zugänge als die Reflexion – eine „inhaltliche Identität … bei modaler Differenz“[301]. Im Anschluß daran könnte die biblische Offenbarung als eine Offenbarung der Offenbarkeit, also eine Meta-Offenbarung bezeichnet werden.

Die faktische Notwendigkeit von partikularer Tradition für Religion läßt sich auch anhand des Ackerbeispiels von DDPL aufweisen, wo Nikolaus die *cultura* in ihrem ursprünglichen Sinn mit der Intellektkultur parallelisiert.

> „Ebenso wie der Bauer auf jene Regeln zurückgreift, in denen die Erfahrungen seiner Vorgänger in Form von Wissen gespeichert sind, muss auch der Intellekt in seiner Gottsuche jenes Wissen voraussetzen, in welchem die Erfahrungen erprobter Gottsucher aufgehoben sind. Als diese für die menschliche Gotteserkenntnis faktisch notwendige Tradition von religiösem Erfahrungswissen begreift Cusanus die biblisch-christliche Offenbarungsgeschichte.“[302]

Das legt freilich die Frage nahe, ob dadurch schon das Christentum irgendeine Sonderstellung in der Religionsgeschichte einnimmt – außer daß es faktisch die maßgebliche Tradition in Europa war. Doch behauptet Nikolaus keine Gleichheit aller Traditionen, denn manche laden zu Mißverständnissen

---

[298] THURNER: Gott als das offenbare Geheimnis; zu DPF im Kontext der cusanischen Offenbarungsphilosophie siehe bes. 386–391.

[299] Ebd. 386.

[300] Nikolaus begründe „die Notwendigkeit einer Vielfalt kulturbedingter religiöser Traditionen“. Alle Religionen sind in Thurners Cusanus-Deutung „im Grund eins und unterscheiden sich nur im Hinblick auf die kulturbedingte Ausdrucksweise“ (ebd. 418).

Zu den Religionsstiftern: *Nisi sunt autem plerique legislatores verbum illud explicare per leges, ut leges sint quaedam locutiones verbi Dei seu rationis aeternae, mandantes per leges conscientiam informari quasi per verbum Dei in legibus explicatum* (s. CLXXXVI n. 6 Z. 1–5: h XVIII/4).

[301] Ebd. 384/4. „Im empirisch-konkreten, in den biblischen Schriften dokumentierten Offenbarungsgeschehen sieht Cusanus keine neuen, nicht bereits in den beiden vorhergehenden Offenbarkeitsdimensionen mitgeteilten Inhalte, wohl aber eine andere Weise ihrer Mitteilung.“ (ebd. 383)

[302] THURNER: Die Philosophie der Gabe 177; siehe DDPL 5 n. 121 über die intellektuelle Kultur: *et pro eius cultura variae nobis illuminationes traditae reperiuntur per eos, qui huic intellectuali culturae diligenter invigilarunt.*

des Bezugs von Gott, Welt und Mensch ein, mißdeuten ihre symbolischen Repräsentationen als unmittelbare Weisen göttlichen Sichzeigens und verfehlen damit die Verborgenheitsdimension. Einem grundsätzlichen Skeptizismus oder Agnostizismus hingegen muß Cusanus den umgekehrten Fehler vorwerfen: Er verfehlt die Dimension der Offenbarkeit, oder im häufigen Bild ausgedrückt: daß die Wahrheit auf den Gassen schreit. Im Christentum mit seinem trinitarischen Gottesbegriff und der Idee der hypostatischen Union sieht er hingegen das Grundverhältnis am adäquatesten und ohne Vereinseitigung ausgedrückt. CA II,8 erläutert das richtige Verständnis der Trinität und gibt dies als den vollkommeneren und darum komparativ besseren Gottesbegriff zu verstehen: *Palam est illos, qui haec non capiunt, non habere conceptum perfectiorem de deo perfectissimo* (n. 108 Z. 1f.). Paränetisch läßt sich dies als ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Evangelium als der Offenbarung des Wortes Gottes selbst und anderen heiligen Schriften mit minderem Offenbarungsgehalt auswerten[303].

Wenngleich Nikolaus den Maßstab für die Beurteilung religiöser Überlieferungen nicht aus der christlichen Offenbarung oder anderen traditionellen Autoritäten gewinnt, sondern umgekehrt alle diese an seiner integralen philosophisch-theologischen Theorie mißt[304], setzt er sich freilich sehr oft mit heiligen Schriften auseinander, i.w. mit der Bibel und dem Koran. Die dabei angewandten hermeneutischen Prinzipien und Methoden sind zu untersuchen, denn sein Umgang mit den konkreten Gestaltungen von Religion würde sonst unterbelichtet bleiben. Hierfür ist vor allem die Koraninterpretation des Cusanus heranzuziehen.

Das Ziel, welches der Autor der CA verfolgt, ist, die Vereinbarkeit von christlichem Glauben und einem recht verstandenen Koran nachzuweisen[305]. Er möchte auch aus dem Koran das wahre Evangelium oder vielleicht besser: die wahre, zum Heil führende Frohbotschaft, erweisen: *Ego vero inge-*

---

[303] *Et nota quod haec videtur differentia inter evangelium et alias scripturas sacras, quoniam omnes nituntur virtutem sapientiae seu verbi Dei relevare, sed in evangelio verbum Dei seipsum revelat* (s. CCLXXII n. 10 Z. 1–5: h XIX/6).

[304] „Rekurriert Nikolaus unter dem Blickwinkel der *pia interpretatio* auf sog. *Autoritäten*, d.h. in diesem Fall die Heilige Schrift und den Koran, so tut er dies nicht, um diese allein durch sich als Argumente sprechen zu lassen …, sondern er sucht diese von seiner Philosophie und deren spekulativer Kraft her umfassend zu beleuchten." (EULER: Unitas 216) THURNER sieht in der cusanischen Hermeneutik den methodischen Dreischritt: „Zunächst konstatiert er den biblischen Befund, dann expliziert er diesen philosophisch, indem er nach dessen ursprünglicher Bedeutung im Begründungszusammenhang des menschlichen Intellekts fragt, um schließlich die Integration des philosophischen Denkens in das Offenbarungsgeschehen selbst zu entdecken." (Gott als das offenbare Geheimnis 435)

[305] Zum Inhalt vgl. die genaue Angabe des Gedankengangs bei NAUMANN (Einführung) 42–63.

nium applicui, ut etiam ex Alkorano evangelium verum ostenderem (N. 4 Z. 8f.).

Im ersten Prolog (CA I n. 5–8) bietet Nikolaus eine Kurzfassung seiner Religionstheorie. Die menschliche Ausgangserfahrung ist ein Streben nach dem Guten[306], das er mit dem, was alle Gott nennen, identifiziert. Die Frage ist, welcher Weg mit Sicherheit zur Erkenntnis des Guten und Gottes führt – denn es gibt viele, die gut erscheinen: *Sed cum multae possint viae esse, quae bonae videantur, manet haesitatio, quae sit illa via vera et perfecta, quae certitudinaliter nos ducit ad cognitionem boni, quod quidem bonum nominamus deum* (n. 7 Z. 6–9). Cusanus zieht nicht die Möglichkeit in Betracht, daß kein Weg der vollkommene ist oder alle gleich gut sein könnten. Dann nennt er den Weg des Moses, den Christus erleuchtet und vervollkommnet habe und den des Mohammed, welcher ein und denselben Weg habe leichter beschreiben wollen (Z. 10–14). Es ist bemerkenswert, daß Nikolaus die drei monotheistischen Religionen als Ausformungen desselben Heilswegs beschreibt. Neben diesen bekanntesten erkennt er an, daß viele andere von Weisen und Propheten „gemacht" worden sind: *licet aliae multae sapientium et prophetarum factae sint* (Z. 14f.).

Die in DPF bekannte Idee, daß Gott allen Völkern ihre eigenen (eingeborenen) Propheten gesandt habe, wird hier im Koran gesehen: *omnibus gentibus deus nativos nuntios miserit*[307]. Ziel dieser globalen Verkündigung sei, daß die Völker durch rechtes Glauben und Handeln das Paradies erlangen können. Sie sollen keinen Grund haben, sich am Tag des Gerichts damit zu entschuldigen, sie hätten keine Lehrer und Ermahner gehabt.

Es fällt auf, daß nach der hier referierten Meinung alle Menschen in ihren religiösen Traditionen das Heilsnotwendige vermittelt bekamen, was umgekehrt die legitime Heilsvermittlung all jener Lehren einschließt. Ihnen muß sogar gefolgt werden, ihren göttlichen Vorschriften Gehorsam geleistet werden (*illis dei nuntiis credere debeant*: I,2 n. 27 Z. 5), und zwar in den positiven Lehren, nicht nur im Gewissen. Das *credere et agere* scheint auch konkrete kognitive Gehalte einzuschließen, die für die jeweiligen Volksangehörigen verbindlich sind. Mindestens in bezug auf die Gebote gilt: *decipi non poterant*[308]. Keine Rede ist von möglichen Irrtümern in den fremden Religionen, jedenfalls insoweit sie als Heilswege betrachtet werden.

Nach dieser koranischen Ansicht ist die Verschiedenheit der Gesetze und

---

[306] *Experimur in nobis appetitum quendam esse ... spiritus dicitur ... Finis igitur desiderii bonum.* (n. 5 Z. 1–5)

[307] CA I,2 referiert den Inhalt den Korans *secundum eius laudatores* (n. 24 Z. 1); Zitat n. 27 Z. 1f.

[308] Ebd. n. 27 Z. 6f. Die Anmerkung 107 verweist hierzu auf Koran 26, 105ff. u.ö.

Riten erstens von den göttlichen Boten selbst vorgeschrieben (also nicht nur ein Betriebsunfall der göttlichen Globalverkündigung), zweitens ist die Einheit im Glauben dadurch nicht aufgehoben, drittens kann Gott aus der Pluralität dem einzelnen Gläubigen keinen Heilsnachteil erwachsen lassen:

> *si varietas legum vel rituum in identitate fidei in variis gentibus per dei nuntios praecepta reperiatur, hoc quidem oboedienti nequaquam, quominus apud piissimum atque iustissimum iudicem condignum praemium assequatur, obesse poterit.* (n. 27 Z. 9–12)

Die Herkunft dieser auch für DPF zentralen Ansicht aus der *Doctrina Mahumet* ist dadurch belegt, daß Nikolaus hierzu auf den Rand schrieb: *fides una, ritus diversus*[309]. Dennoch hat die legitime Vielfalt Grenzen und außerhalb ihrer finden sich jene dem christlichen Heilsweg widersprechenden Passagen, für welche eine Erklärung erforderlich ist. Abweichungen der Lehre Mohammeds vom Evangelium können nach CA I n. 9 aus Unwissenheit oder aus böser Absicht (um seiner eigenen Ehre willen) entstanden sein – an dieser Stelle erwähnt Cusanus nicht die oben und öfters bemerkte dritte Möglichkeit, daß der Prophet der Araber die Botschaft aus didaktischen Gründen habe vereinfachen wollen. Im Prologus II (n. 11–15) gibt er die genetische Theorie der Koranentstehung wieder, aus der nestorianischen Häresie des Sergius und späteren jüdischen Verfälschungen. Deshalb hält er es nicht für schwierig, darin die Wahrheit des Evangeliums zu finden: *Non igitur erit difficile in Alkorano reperiri evangelii veritatem* (n. 16 Z. 1) – obwohl das Buch höchst konfus sei (Z. 9).

Natürlich werden so die Differenzen zwischen beiden Religionen umso erklärungsbedürftiger. Wo und warum ging dann der Islam einen anderen Weg? Die CA insgesamt bietet drei Antworten:

1. Die nestorianischen und jüdischen Einflüsse auf Mohammed provozierten Mißverständnisse des (wahren) Christentums, besonders in Bezug auf die Trinitätslehre und Christologie.

2. Das zweifellos interessanteste Argument lautet: Aus didaktischen Gründen hätte Mohammed die Botschaft vereinfacht, damit die primitiven heidnischen Araber zunächst einmal den Monotheismus akzeptieren würden, nachdem sie ja vorher schon mit dem Judentum und Christentum in Berührung gekommen waren, sich dadurch aber von ihrem Polytheismus nicht hatten abbringen lassen[310].

---

[309] Cod.Cus. 108 fol. 25va, 4–5, siehe die Angaben in Kap. 2.1. unter Anm. 11f.

[310] Siehe CA II,12 n. 119; II,13; II,18; I,17. Cusanus möchte „die wahre Intention Mohammeds von der unvollkommenen Rezeption seiner Gedanken unterscheiden“ (KNOCH: Verteidigung 399).

3. Machtgier, sinnliche und politische Eigeninteressen Mohammeds hätte ihn veranlaßt, bewußte Änderungen zu seinen Gunsten anzubringen[311].

Die Methode, den Koran zu „sieben", impliziert jedoch auch, das Christentum besser zu interpretieren, wie Wendelin Knoch andeutet: Es könne gezeigt werden, „daß nicht nur der Koran auf seine ‚eigentliche' Aussage hin interpretiert werden muß, damit das cusanische Vermittlungsprojekt gelingt, sondern daß auch die christlichen Glaubenswahrheiten der ‚rechten' Interpretation (wie Nikolaus selbst sie vorlegen will!) bedürfen, um Maßstab für die Auseinandersetzung sein zu können. Insofern ist die ‚kritische' Tendenz der CA keineswegs nur eine einseitige."[312]

Als drei Prinzipien der Koraninterpretation der CA zum Zweck, die Kompatibilität mit einem aufgeklärten Christentum zu erweisen, lassen sich mit cusanischen Stichworten benennen[313]:

1. Die *pia interpretatio* als hermeneutisches Prinzip[314]. Damit hebt sich Nikolaus auf jeden Fall von einer polemischen Behandlung des Korans ab, die nach 1453 nicht weniger gepflegt wurde als im Mittelalter[315].

2. Die *manuductio* impliziert ein Ernstnehmen der Ausgangsposition des Anderen wie auch seiner Entwicklungsfähigkeit. Zu diesem pädagogischen Grundzug gehört auch die Deutung der Begrenztheit und Widersprüchlichkeit des Koran als Ausdruck einer Anpassung der Botschaft an den beschränkten Verständnishorizont der Adressaten.

3. Die *rationabilitas* als Basis für einen sinnvollen Diskurs. Sie ist nicht mit Rationalismus zu verwechseln. Ludwig Hagemann macht auf den Unter-

---

[311] Siehe CA III,8 zur historischen Deutung der Irrtümer und Widersprüche im Koran als Ergebnis von Mohammeds Bestreben, unter dem Vorwand der Religion Macht zu erringen: *praetextu religionis dominandi potentatum quaesivisse* (n. 184 Z. 2f.). Nikolaus greift Mohammed wie in einer Gerichtsrede direkt an: *Quis non intelligit finem tuae religionis zelum et ritum tuae legis tantum ad hoc tendere, ut domineris?* (ebd. Z. 8f.) Auf dieser Ebene finden sich auch scharfe Worte in Predigten gegen den Lügenpropheten Mohammed (in s. CCXL: h XIX/3 n. 2 Z. 15f. und 29) und eine heilspädagogisch-theologische Deutung des Falls von Konstantinopel (ebd. n. 3f.); DDI III,18 n. 229 bezeichnet die Sarazenen als verblendet, was er als Mangel an Verstand wiedergibt: *Obcaecati sunt ... sine ratione crucis Christi persecutores, eius mysteria ignorantes* (Z. 7; 12f.).

[312] KNOCH: Verteidigung 404; nach SEUBERT geht es um „dialogische Selbstvergewisserung" (Nicolaus Cusanus interkulturell 80).

[313] Vgl. KNOCH (Verteidigung 395f.). Zur Hermeneutik der Koranauslegung siehe auch HOPKINS (Pia interpretatio) und kritische Stimmen gesammelt bei HEINEMANN 113–117.

[314] Siehe CA II,1 n. 86; II,12 n. 119; II,13 n. 124; II,19 n. 154. Seinen hermeneutischen Grundsatz bei der Analyse des Korans beschreibt Nikolaus brieflich gegenüber Joh. von Segovia: *Unde videtur quod semper ad hoc conandum sit quod liber iste, qui apud eos est in auctoritate, pro nobis allegetur. Nam reperimus in eo talia quae serviunt nobis; et alia quae contrariantur, glosabimus per illa.* (h VII p. 99 Z. 22–25)

[315] Vgl. DIONYS RYCKEL oder JUAN TORQUEMADA, die Cusanus neben anderen im Prolog I n. 4 als seine Quellen erwähnt.

schied zu Lullus aufmerksam, der sich mit seiner Suche nach *rationes necessariae*, die unabhängig von jeder heiligen Schrift gelten, trotz guter Korankenntnisse fast nur auf die Vernunft zur Argumentation verließ. Cusanus kann man hingegen nicht unterstellen, die Glaubensgeheimnisse als denknotwendig beweisen zu wollen[316]. Ihm ginge es um Rationabilität, nicht Rationalität des Geglaubten wie dem Mallorciner. Der ausführliche Versuch des Nikolaus, den Koran zu sieben, impliziert ein hermeneutisch fortgeschritteneres Verständnis, wie er auch in seinem Brief an Johannes von Segovia empfiehlt. Er nimmt die Bedeutung der Tradition bis hin zur Gewohnheit, damit die Geschichtlichkeit menschlicher Sinnorientierung ebenso ernst wie die kritische, integrative und horizonterweiternde Kraft der Vernunft.

Die an der CA geäußerte Kritik, welche sie an heutigen Ansprüchen und religionswissenschaftlichen Kenntnissen mißt, verfehlt leicht den komparativen Fortschritt des cusanischen Bemühens und seine dynamische Sicht auf Religionen als sich selbst kognitiv weiterentwickelnde und einer Aufklärung zugängliche, lebendige Gebilde, die zu einer heute naheliegenden statischen Betrachtung einer Religion in Spannung steht, die sie mehr als ein festes dogmatisches und soziales System sieht denn als Ausdrucksform religiöser Suche nach Heil und Wahrheit.

F. H. Burgevin kritisiert Cusanus für schlechte Kenntnisse sowie eine widersprüchliche und tendenziöse Interpretation des Islam, wogegen Hopkins seine detaillierte Analyse des differenzierten hermeneutischen Instrumentariums der CA stellt. Nach Thomas Izbicki gilt von Johannes von Segovia und Nikolaus: „they represent the most creative approach to Islam possible in their day, when Christianity was identified with a particular visible society, which thought of itself as Christendom.“[317]

Der Islamwissenschaftler Hagemann wirft Cusanus indessen genau die christliche hermeneutische Perspektive auf die heilige Schrift des Islam vor: „Um eine interpretatio coranica hat er sich nicht gekümmert. Somit gewinnt er noch nicht den nötigen Respekt vor der Glaubensursprünglichkeit und -originalität des Islams.“[318] Dazu habe er versucht, christliche Glaubensinhalte in den Koran hinein zu interpretieren. Sein Ziel sei eindeutig die Konversion der Muslime.

---

[316] Gegen thomistische Vorwürfe, vgl. HAGEMANN: Islam als Anfrage 75.

[317] Possibility of Dialogue 177. Vgl. BURGEVIN: Cribratio Alchorani, HOPKINS: The role of *Pia interpretatio*.

[318] HAGEMANN: Der Kur'an 181, vgl. Christentum contra Islam 81.

Georges Anawati kommt schließlich zum Schluß, daß die CA – anders als DPF – für den heutigen interreligiösen Dialog nutzlos sei (Nicolas de Cues 172). Nicholas Rescher entdeckt als blinde Flecken in der CA ein (wegen mangelnder Arabischkenntnisse unausweichliches) Verfehlen der literarischen Qualität des Koran, eine unabsichtliche Gewaltsamkeit des Umgangs mit dem Text und, hermeneutisch am schwerwiegendsten: „He is flatly unwilling to grant that there may be some special merit of insight or inspiration" im Koran, zumal was die Reform der sozialen und gemeinschaftlichen Angelegenheiten der Araber betrifft[319]. Hingegen verteidigt Rescher die ein halbes Jahrtausend später nachgerade absurd erscheinende Hoffnung sowohl des Cusaners wie auch Pius' II. mit seinem Brief an Mehmet[320], die muslimische Welt könnte zum Christentum bekehrt werden, auf der Basis der genetischen Erklärung der Entstehung des Islam aus dem Christentum, die Nikolaus aus der Tradition übernahm. „If Islam is a corrupted version of Christianity, … then a Muslim ‚return' to the Church becomes a thing conceivable." (198)

Trotz soziokultureller Bedingtheit seines traditionell orientierten Islam(miß)verständnisses erkennt auch Hagemann „das Bemühen, den gemeinsamen philosophisch-theologischen Fragenhorizont zwischen Islam und Christentum ansichtig werden zu lassen." (Der Kur'an 183) Daraus könne man die Bereitschaft zum Gespräch und das Bemühen um Kenntnis der anderen Religion als nötige Vorbedingungen für einen Dialog auch heute gewinnen.

Dies vertiefend und ergänzend möchte ich thesenartig vier Stärken der cusanischen Auseinandersetzung mit dem Islam zusammenstellen:

1. Nikolaus möchte eine denkmögliche Kompatibilität aufzeigen, wobei ihn die genetische Betrachtung der Entstehung des Islam ermutigt, die Chance einer Weiterentwicklung zu sehen. Das drückt sich im manuduktorisch-pädagogischen Grundzug aus, der die prospektive Seite zur genetisch-retrospektiven Seite derselben Medaille ist. Dahinter steht ein dynamisches Verständnis von *religio*, welches dogmatisch fixierte und um ihre Identitätssicherung und Bestandswahrung besorgte Systeme nicht als letzten Bezugspunkt annimmt.

2. Aus der geschichtlichen Perspektive erkennt Cusanus zwei Wahrheitsstufen, für die Ungebildeten und für die Weisen, aber als Ausdruck einer pädagogischen Bewegung: So wird die Funktion des Korans selbst erklärt, darin seien beide Stufen enthalten, wenngleich die höhere nur angedeutet.

---

[319] RESCHER: Nicholas of Cusa and the Qur'an 200.

[320] PICCOLOMINI: *Epistola ad Mahomatem II.*; vgl. BISAHA: Pope Pius II's Letter sowie Einführung und Text bei D'ASCIA.

Vor allem CA II,12 läßt die Aufgabe erkennen, die Zweistufigkeit langfristig aufzuheben: Gemäß der wohlwollenden Auslegung des Korans habe dieser die Glaubensgeheimnisse (im Kontext handelt es sich um christologische) nur den Weisen offenbaren wollen, während es unmöglich war, die ungebildeten Araber ganz einzuweihen[321].

Das Ende der Folgenummer drückt die Hoffnung aus, daß die Wahrheit – so wie beim Evangelium selbst! – im Laufe der Zeit sukzessive, mehr und mehr eröffnet werden könnte[322].

3. Dennoch propagiert Nikolaus keine phantastische Irenik, vielmehr findet sich auch eine kritische Komponente. Vor allem in CA III werden Widersprüche zwischen islamischer und christlicher Deutung herausgearbeitet.

4. Cusanus versucht, mithilfe der Vernunft[323] andere, weitere, konkordanzermöglichende Interpretationen zu eröffnen. Er propagiert keine über den partikularen Traditionen und heiligen Schriften thronende Vernunftreligion, sondern wendet sich ihnen hermeneutisch-kritisch zu. Das erfordert auch seine perspektivische Erkenntnistheorie. Die realistische Anerkennung der eigenen Eingeschränktheit legitimiert den Versuch, andere Ansichten zu integrieren, also inklusiv statt exklusiv zu argumentieren.

Mit diesen Prinzipien kann Nikolaus beanspruchen, der gleichzeitigen Nähe und Distanz des Korans zur christlichen Tradition gerecht zu werden, ohne ihn undifferenziert als Verfälschung, Irreführung oder Teufelswerk abzulehnen und ohne genauso undifferenziert und vermeintlich tolerant alle heiligen Schriften für gleich gültig zu erklären.

Eine ähnlich komplexe Situation stellt das alte Testament dar, das – mit geringen Abweichungen – die gemeinsame Basis von zwei im Ergebnis verschiedenen Religionen bildet.

Im Dialog über das Buch Genesis erläutert Cusanus seinen Zugang dazu. In der klassischen Annahme, daß Moses selbst der Autor des Pentateuch sei, bekennt er, daß er deren Wahrheit wisse, wenn (und vielleicht darf man

---

[321] *Unde patet secundum piam interpretationem Alkoranum haec secreta non nisi sapientibus voluisse revelare. ... Non erant enim rudes Arabes, quos Alkoranus ait omnium incredulorum pessimos, aperte de secretis in illo principio informandi.* (n. 119 Z. 1–6; vgl. III,17 n. 223 Z. 12f.)

[322] Siehe n. 120 Z. 7–9. MONTALTO betont als einer von wenigen auch bei DPF die religionspädagogische Aufgabe der Weisen (Il ‚De pace fidei' 203–205).

[323] Ein Ergebnis der ausgewogenen Auseinandersetzung von SEUBERT mit der CA lautet: „Es zeigt sich also, daß die christliche Interpretation zugleich eine Deutung im Licht der Koinzidenz-Vernunft sein soll." (Nicolaus Cusanus interkulturell 87; vgl. 78–95).

heraushören: insoweit) er auf die Intention des Autors achte[324]. In den folgenden zehn Zeilen faßt er die biblische Botschaft von der Schöpfung bis zur Gotteskindschaft konzis zusammen, um am Ende zu betonen, er sei davon überzeugt nicht, weil er Christ ist oder durch ein Gesetz gebunden, sondern aus rationaler Hinwendung zu Gott, dem „Vergöttlicher“:

> *Ego Moysi scripturas admodum magni facio et eas verissimas scio, quando ad scribentis intentionem adverto. Nam deum mundum atque hominem ad sui imaginem et ipsum bonum valde creasse, et peccatum per hominem in genus humanum non per creantem intrasse, atque deum multis mediis hominem a via mala, quam a parentibus primis non a deo contraxit, revocasse prophetiis promissis et donis, atque quod ipsum revocatum legibus armavit ad resistendum corruptae inclinationi, quodque supra haec omnia addiderit eidem promissionem filiationis dei in filio suo, si crediderit et fecerit mandata, quando ad ipsum deum, cuius est deificare, adverto, nec ex eo, quia Christianus aut legi astrictus, sed quia aliud sentire ratio vetat, penitus et constantissime admitto et astruo.* (DG 2 n. 158)

In den folgenden Paragraphen erläutert Nikolaus die Grundannahme hinter seiner Bibelhermeneutik, welche der in CA angewandten ganz ähnlich ist. Wie im Koran, so finden sich in den Schriften des Moses zwei Ebenen, nämlich die menschliche Sprechweise, um die Menschen auf menschliche Weise zu unterweisen, die buchstäbliche Oberfläche[325], sowie Andeutungen für die *intelligentes*, daß erstere Ebene als Annäherung an den unerreichbaren göttlichen Modus zu verstehen sind:

> *Ubi vero Moyses modum, quo haec acta sunt omnia, humaniter exprimit, credo ipsum ad finem, ut verum modo quo verum per hominem capi posset, eleganter expressisse. Sed usum scis modo humano ad finem, ut homines humaniter instruat quibus post humanum modum adicit suo loco talia, ut intelligentes intelligant illa, quae modum exprimunt, inattingibilis divini modi fore humanam assimilationem.* (DG n. 159)

Die höhere Ebene ist die der vorhin genannten *ratio* und der *sapientes*, wobei hier anhand der konkreten Frage nach der (Gleich-)Zeitlichkeit der Schöpfung selbstverständlich nichtchristliche Weise einbezogen sind, von denen die meisten keinen kontradiktorischen Widerspruch zur biblischen

---

[324] Ganz ähnlich im *Comp.*: *interpretationem vocabulorum iuxta mentem scribentis* (*Comp.* 10 n. 28 Z. 9f.) und in ADI, wobei er ein notwendiges Kriterium hinzufügt, das aus der Vernunft stammen muß, die sich auf den Text anwendet, nämlich das einer Kohärenz der Lehre: *Oportet enim, qui scribentis in re aliqua mentem investigat, ut omnia scripta legat attente et in unam concordantem sententiam resolvat*. (ADI n. 24: h II p. 17 Z. 4–6)

[325] Die *litteralis superficies* ist ein Modus *configuralis assimilatorius ad consuetudinem audientium contractus*, der eine Variationsbreite von Entwürfen zuläßt: *varii conceptus inexpressibilis modi* (DG 2 n. 160 Z. 3, 5f., 19f.).

Lehre, richtig verstanden, darstellen[326]. D.h., es gibt eine Grenze des Assimilierbaren, aber soweit als möglich, ist der unaussprechliche Tiefensinn aus den mitunter sogar verworrenen und widersprüchlichen Geschichten herauszulesen – womit Cusanus auch manche Absurditäten der Bibel kritisiert:

> *Ipsi enim absolvunt eum a contractione illa, quantum eis possibile fuerit, ut intueantur tantum idem absolutum identificare. Hinc eosdem nec diversitas historiarum, rationum, temporis, nominum, hominum, ... et quaeque alia, etiamsi forent absurdiora, minime offendunt* (DG n. 160 Z. 6–11).

Der Gesprächspartner Conradus bestätigt dann dem Nikolaus, daß er die Spannweite von göttlichem und geschichtlichem Modus positiv integrieren kann: *historiam modi non negas* (ebd. 3 n. 161).

Die hermeneutische Vielfalt wird also einerseits positiv gewertet, andererseits gibt es eine Grenze für die legitime Variationsbreite: An Abt Kaspar Aindorffer schrieb Nikolaus am 22.9.1452: „Die unerforschliche Fruchtbarkeit der heiligen Schrift wird von Verschiedenen auf verschiedene Weise erklärt, so daß in der großen Mannigfaltigkeit ihre Unendlichkeit um so heller leuchtet." Im selben Brief nach Tegernsee warnt er andererseits: Seine unausgearbeiteten Predigten sollten nicht einfach gelesen werden, weil die Vielzahl der Bibelleser führe zu einer unendlichen Vielfalt der Auslegungsperspektiven, weshalb sein eigener Auslegungstext wiederum der Auslegung bedürfe[327].

Das Verhältnis des Cusanus zum Judentum und zu den Juden (was er nicht in derselben Weise wie seine Diskussion des Islam und des Verhaltens der zeitgenössischen Muslime differenziert) ist von tiefer Ambivalenz gekennzeichnet. Die antijüdische Polemik, die vom Mittelalter bis ins Quattrocento lebendig blieb, nur mit größerem Situationsbezug und in aktuelle Probleme eingebettet, findet sich auch in den cusanischen Vorwürfen an die Juden, sie würden den eigentlichen Sinn ihrer Schrift einfach nicht verstehen wollen.

Ein Merkmal aufgeklärter Schrift- oder Buchreligion ist, daß ihre heiligen Schriften nicht unkritisch positivistisch aufgefaßt werden, sondern eingesehen, auf eine Höhe des *intellectus* gehoben werden. In DPF 12 n. 41 sagt Petrus: Die Juden hätten in ihren Schriften (*in suis scripturibus* – offenbar zählt sich der Fischer vom See Gennesareth nicht mehr dazu) alle christologischen Wahrheiten enthalten, nur wollten sie, dem wörtlichen Schriftsinn folgend, nicht verstehen: *litteralem sensum sequentes intelligere nolunt.*

---

[326] Vgl. DVS 9: *Quomodo sacrae litterae et philosophi idem varie nominarunt.*

[327] VANSTEENBERGHE: Autour 111.

Haec tamen Iudaeorum resistentia non impediet concordiam. Pauci enim sunt et turbare universum mundum armis non poterunt[328].

Hier sehen wir einen pragmatischen Einbruch in die vorherige theoretische Argumentationsweise, einen abrupten Ebenenwechsel: Statt weiter die größtmögliche intellektuelle Konkordanz anzustreben, gibt sich Petrus nun – vielleicht als Ausdruck erheblichen missionarischen Frustes – damit zufrieden, daß das militärische Störpotenzial der Juden gering ist: Sie sind nur wenige und können ob ihrer Machtlosigkeit den Weltfrieden gar nicht nachhaltig stören. Nur an dieser Stelle von DPF wird der allgemeine Wille zur Konkordanz mit faktischem Widerstand konfrontiert: *nolunt*. Zugleich zeigt sich eine Rückbesinnung auf das ursprünglich erste, praktische Ziel der Konferenz.

Die Möglichkeit, hier nicht nur spekulativ, sondern hermeneutischer zu argumentieren, hat Cusanus laut Santinello[329] vergeben. Mitunter schlägt er sehr polemische Töne an, wenn etwa bereits in DDI die „teuflische Verblendung" der Juden angeprangert wird (DDI III,8 n. 230) und gemäß der gängigen Theorie über die Koranentstehung sind böswillige Juden auch für dessen antichristliche Passagen verantwortlich[330].

Die Praxis des Kardinallegaten steht ebenfalls in einer vielfach bemerkten Spannung zu seiner irenischen Theorie[331] (wenngleich nicht so sehr zu DPF[332]).

Aus der Tradition jüdischer Mystik, der Kabbala hätte Nikolaus ein anderes Bild gewinnen können, zumal da sich in zentralen Ideen Gemeinsamkeiten zeigen. Allerdings bezieht er sich – im Gegensatz zu späteren Renaissancedenkern, allen voran Pico della Mirandola – nicht ausdrücklich darauf,

---

[328] DPF h VII p. 39 Z. 13–15. Vgl. s. I: *Ego etiam aliquando disputando deprehendi sapientes Judaeos ad credendum Trinitatem inducibiles. Sed quod Filius in divinis sit incarnatus, hoc est, in quo sunt indurati nec rationes nec prophetias audire volunt.* (n. 7 Z. 27–31)

[329] L'utopia; 387. Belegstellen finden sich bei EULER: Unitas 169f.

[330] CA I n. 23,11 p. 24: *perversi Iudaei* als Werkzeuge des Teufels und Verführer Mohammeds.

[331] IZBICKI faßt zusammen, „the height of a vision of dialogue, toleration and concord reached in DPF was not sustained even throughout that one work." (Nicholas of Cusa and the Jews 130).

Zur bürokratischen Härte in der Praxis siehe Acta Cusana I 742 n. 1021; I 813 n. 1169; I 818 n. 1181. Vgl. BELL (Sacred communities) zur Mitwirkung des Cusanus bei den Judenverfolgungen des 15. Jahrhunderts und beispielhaft KINNICHI OGUNA: Kardinal Nikolaus von Kues und die Reichs-Wahlstadt Frankfurt am Main: Die Pfarreiteilung und Judendiskriminierung auf seiner deutschen Legationsreise; in: YAMAKI (Hg.): Nicholas of Cusa 125–133.

[332] Siehe Kap. 2.1. Allerdings wird auch ein relativer Vorteil gegenüber zeitgenössischer antijüdischer Polemik gesehen: „With Nicholas of Cusa there is no talk of the weight of infinite guilt having befallen the Jews – a guilt for which they must suffer throughout the future." (HOPKINS: Introduction 28)

weswegen die Forschung bisher den Verbindungen offenbar nicht nachgegangen ist[333]. Jedenfalls gibt es starke sachliche Parallelen, die es verboten hätten, dem Judentum einseitig ein Verhaftetsein an den Litteralsinn der heiligen Schrift vorzuwerfen: Die Kabbalisten verstehen die Lebendigkeit Gottes nicht als Gegenteil aller Negation, als Negation der Negationen, sondern versuchen, den „Unterschied zwischen dem *deus absconditus*, Gott in sich selbst, und Gott in seiner Erscheinung", welcher mit unendlich vielen Namen angerufen wird, nicht zuungunsten der Verborgenheitsdimension aufzuheben[334]. Es scheint, daß im Gegenteil eher die Benennungen des offenbaren oder sich offenbarenden Gottes relativiert werden. „Gott in sich selbst, als absolutes Wesen, ist, da er seiner Natur nach nicht Gegenstand einer Mitteilung an andere sein kann, auch in den Urkunden der Offenbarung, in den kanonischen Schriften der Bibel und der rabbinischen Tradition überhaupt nicht angedeutet."[335] Einerseits ist Gott *En-Soph*, das Endlose, jenseits aller Differenz, gleichzeitig aber wird an der *Schechina*, seiner Einwohnung in der Welt, die seine Selbstkontraktion (*Zimzum*) ist, festgehalten. Die Aufgabe des Menschen ist, Gott seine Unendlichkeit zurückzugeben, d.h. den Verhüllungscharakter der Offenbarung in der Tora aufzudecken, da es an das Absolute nur Annäherungen gibt durch Deutungen.

Die Nähe dieser Anschauungen zur cusanischen Ontologie von Einfaltung und Ausfaltung, zur Basis seines Gottesbegriffs in der negativen Theologie, die er zur Gleichzeitigkeit von Offenbarkeit und Verborgenheit weiterentwickelte, sowie zu seinem Ideal einer intellektualen Religiosität, wird schon aus diesen Hinweisen deutlich. Die Tatsache, daß er selbst sich dieser Affinität nicht bewußt war, eröffnet der Sache nach Diskursmöglichkeiten jenseits seiner einseitigen Kritik.

Ähnlich verhält es sich mit den großen östlichen Religionen. Die im Anschluß an Nikolaus und trotz seiner äußerst mangelhaften Kenntnisse[336] sich ergebenden inhaltlichen Dialogmöglichkeiten mit hinduistischen und buddhistischen Traditionen sind nicht Aufgabe der vorliegenden Arbeit, doch ist

---

[333] THURNER deutet Ähnlichkeiten des cusanischen Gottesbegriffs mit der jüdischen Mystik an (Gott als das offenbare Geheimnis 367). MEIER-OESER zeigt, wie Nikolaus als Vermittler kabbalistischer Weisheit rezipiert wurde (Präsenz 128–132). Das heißt, daß die Gemeinsamkeiten früher schon wahrgenommen wurden.

[334] Siehe GERŠOM ŠOLEM: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt (Metzner) 1957; 12–15; zitiert 12. Ausführlicher ALEXANDRE SAFRAN: Die Kabbala. Gesetz und Mystik in der jüdischen Tradition, Bern 1966.

[335] ŠOLEM ebd. 12 in Paraphrase eines Anonymus um 1300.

[336] DE GANDILLAC bemerkt die schwache religionswissenschaftliche Basis des Nikolaus in bezug auf die fernöstlichen Religionen: „Von den echten indischen und chinesischen Weisen hatte er, wie es scheint, gar keine Ahnung" (Ziel 195, vgl. 201).

zu bemerken, daß vor allem japanische Denker Cusanus als Dialogpartner sehr wichtig nehmen, wie etwa dessen Anwesenheit bei Kitaro Nishida und Bezugnahmen heutiger Philosophen zeigen[337]. Weder die henologische Tradition indischer Ontologie noch die buddhistische mystische Erfahrung und Lehre hat Nikolaus als Quellen und religiöse Wege zur Kenntnis genommen. Möglicherweise nahm er an, daß die Weisen der Völker in DPF deshalb so rasch zustimmen können müßten, weil er a priori davon überzeugt war, daß sich in ihren Traditionen etwas finden müsse, das seinen metaphysischen Grundeinsichten entspricht[338].

Dann wäre ein inhaltlicher Dialog in theologischen Kernfragen zwischen verschiedenen Religionen möglich. Gott als Einheit von Offenbarkeit und Verborgenheit zu verstehen, und diese Koinzidenz der Einsicht des *intellectus* zuzutrauen, ist die Bedingung der Möglichkeit, daß auch Angehörige anderer *leges* sich kraft ihres Geistes Gott nähern können[339]. Dabei, so die durchaus nicht phantastische Annahme des Nikolaus, werden sie von den höheren Schichten ihrer Überlieferungen unterstützt und ermutigt. Der koinzidentelle Gottesbegriff (oder eben Nicht-Begriff) bleibt konstitutiv für den interreligiösen Dialog.

---

[337] Vgl. die sechs (recht verschiedenartigen) japanischen Beiträge zum „Part III: Contemporary Meaning of Cusanus' Thought" des von YAMAKI herausgegebenen Sammelbandes (Nicholas of Cusa; 201–277), sowie AKIRA KAWANAMI ebd. 167–173; weiters Text mitsamt Einführung von Nishidas „Coincidentia oppositorum and Love" von MICHIKO YUSA in SCHWAETZER (Hg.): Cusanus-Rezeption; 211–219, sowie die weiteren im Literaturverzeichnis angegebenen Beiträge von YAMAMOTO, YAMASHITA und YAMAKI (dessen Interpretation des cusanischen Denkens als „elliptisch" mit der mutuellen Inklusion vergleichbar ist).

[338] THURNER klärt die Integration des Nichts in den cusanischen Gottesbegriff in Gegensatz zum aristotelisch-scholastischen (Gott als das offenbare Geheimnis 361–372; vgl. 379 zur Leere des inneren Schweigens). Zur existentiellen und soteriologischen Bedeutung des Nichts in Gott läßt sich sagen: „Nur in der bestimmungslosen Wesenlosigkeit des Nichts findet der Mensch jene unendliche Freiheit, in der er auch die Begrenztheit des eigenen Bewußtseins los und darin end-gültig er-löst wird. … Im bewusstseinsüberwindenden Nichtwissen überschreitet der Mensch die letzte Grenze zu seiner Vollendung in der bestimmungslosen Freiheit des göttlichen Nichts." (ebd. 363)

[339] VASOLI: Dalla „pace della fede" 106.

6.
Bewältigung religiöser Pluralität aus reflektierter Perspektivität

6.1. Die Mehrstufigkeit der cusanischen Deutungs- und Lösungsansätze

Christentum und Islam vertreten am deutlichsten den Anspruch, die religiöse Wahrheit für alle Menschen verbindlich zu formulieren; doch findet sich in jedem monotheistischen Glauben eine universalistische Tendenz. Andere Religionen, die sich nur für die eigene, etwa ethnisch definierte Gemeinschaft für verbindlich erklären, kannte Nikolaus kaum. Es genügt aber, daß er davon ausgehen mußte, daß universale Geltungsansprüche konfligieren. Denn das, als Faktum angenommen, hat Folgen: Die Pluralität von religiösen Überzeugungen partikularisiert sie sofort. In dem Moment, wo dem eigenen Geltungsanspruch widersprochen wird, und besonders dort, wo dieser Widerspruch schmerzlich erfahren wird, ist die universale Geltung der eigenen Wahrheit auf einen von verschiedenen besonderen Ansprüchen reduziert.

Diese geistige Situation ist typisch für die Neuzeit. Nicht erst mit der Reformation im 16. Jahrhundert, sondern schon im Quattrocento gab es merkliche binnenchristliche Pluralitätskrisen, im Erfahrungsbereich des Cusanus besonders die Hussitenfrage und die pro forma kurzfristig gelungene, de facto fehlgeschlagene Wiedervereinigung mit der griechischen Kirche. Damit ist die religiöse Pluralität zur Ursache eines sachlichen Problems geworden schon innerhalb des christlichen Denkens für dieses selbst und erst recht durch die Situation nach 1453 – daher die religionsphilosophische Aufgabe, das Verhältnis von Partikularität und Universalität zu reflektieren.

Zur positiven philosophischen Bedeutung der Pluralität: Partikularität, Perspektivität und Universalität

Auf der epistemologischen Ebene erfüllt die Herausforderung der erfahrenen Pluralität eine wichtige heuristische Funktion: Sie bricht die naive und unangemessene Annahme auf, die Wahrheit ließe sich aus der je besonderen Perspektive erschöpfend oder gar endgültig darstellen. Die bewußt gewordene Partikularität kann den Entwurfscharakter auch der religiösen Anschauungen enthüllen. Der Widerspruch gegen einen Anspruch ist nicht nur die Quelle von Konflikten, sondern auch von höherer Erkenntnis. Er kann zur *docta ignorantia* führen[1]. Insofern ist er der Vernunft (im Sinne des Cusanus) notwendig.

[1] Nikolaus selbst scheint mehr aus der spekulativen Mystik des Absoluten als aus der Konfrontation mit sich gegenseitig relativierenden Geltungsansprüchen zur *docta ignorantia* gelangt zu sein (außer, man will den alten Streit philosophischer Schulen, etwa zwischen

Er ist auch Ausdruck der Würde der menschlichen Sehnsucht und Suche nach Wahrheit. Ansätze dazu finden sich in der anthropologischen Religionsbegründung von DPF – und das ist die erste systematische Stufe, die ich herausheben möchte. Die Pluralität ist ja eine Folge der Freiheit[2], mit welcher der Mensch in seinen entwerfenden Versuchen (die er wie beim Globusspiel durch Übung verbessern kann) sich darum bemüht, dem Anspruch des Absoluten zu entsprechen.

Doch bleibt die ethische Aufgabe konstruktiver und friedlicher Bewältigung dieser Situation. Welche Risiken sind zu gewärtigen? Es ist die geistige und dann u.U. physische Gefahr jeder partikularen Tradition, welche nicht ihre perspektivische Begrenztheit bewußt hält, zu sehen. DPF formuliert vorsichtig, daß der naive Anspruch auf Orthodoxie Ursache von Scheinwissen und religiöser Intoleranz ist. Dieses Motiv ist in vielen Schriften des Cusanus gegenwärtig. Seine Erkenntnistheorie betont indes, daß dem endlichen Geist letztlich gar kein präzises Wissen möglich ist und entwickelt einen Perspektivismus ohne Relativismus.

Die widerfahrene Relativierung aber positiv zu interpretieren, bietet zugleich Chancen. Obwohl die Ritentoleranz in DPF, wie die Detailanalyse zeigt, letztlich nur mit halbem Herzen begrüßt wird, entspricht sie einem Grundanliegen religiöser Aufklärung bei Nikolaus. Denn sie bedingt eine fruchtbare Konkurrenz religiöser Praktiken, das hält die Dynamik religiösen Wettbewerbs offen[3]. Wenn eine Glaubensform sich indessen als endgültige, unüberbietbare Repräsentation des Absoluten sieht, wird die (individuelle und gemeinsame) Suche nach der Wahrheit nicht mehr als konstitutiv gesehen, besteht die Gefahr der Erstarrung, der Resistenz gegen Veränderung und Kritik. Sie wird unfähig zu Fortschritt, Verbesserung und Reform. Die cusanische Analyse der Pluralität als Konfliktpotential thematisiert diese Gefahr des frommen Selbstmißverständnisses. Eine gesunde Pluralität der Riten garantiert also die menschliche religiöse Dynamik.

Was ist das Positive an der Ritenvielfalt im Sinne von DPF? P. R. Blum problematisiert die Formulierung, daß eine Vielzahl von Kulten die Gottes-

---

Aristotelikern und Platonikern hier anführen). Das mag erklären, warum DPF eher „von oben nach unten" argumentiert, die philosophische Theologie voraussetzend – gleichwohl ist seine grundlegende Anerkenntnis der Eingeschränktheit jeder menschlichen Erkenntnis mindestens ein sachlich notwendiges Korrelat zur Erfahrung der Relativierung durch Widerspruch, deren Bedeutung ich betone.

[2] Nikolaus betont die Freiheit des Menschen vier Mal in DPF 2–3 n. 7f. (h VII p. 8–10): *liberum / liberrimum arbitrium.* Menschen suchen in den verschiedenen Religionen ein einziges Wesen, dessen wahres Sein allen verborgen und unaussprechlich bleibt (DPF 5: h VII p. 6 Z. 14ff.) – also auch den Katholiken! Gott antwortet mit Hinweis auf die Freiheit des Menschen, in welcher sie Einigung suchen sollen, vgl. DPF 3 n. 8; DVS 34 u.ö.

[3] Ähnlich, aber ethisch gewendet und auf Orthopraxie reduziert in der Ringparabel, wie LESSING sie erzählt.

verehrung erhöhe und fragt, ob es etwa ein (globales) „Bruttodevotionsprodukt“ gebe[4]. Er überläßt die Frage, was denn da gesteigert oder vermehrt werden könne, letztlich Gott selbst, womit er wohl dieses Argument relativieren möchte – zugunsten eines größeren Freiraums für politische Gestaltung, d.h. als eine Legitimierung der menschlichen Versuche, mit jener Pluralität pragmatisch umzugehen, unter dem Ziel des Friedens[5].

Mir scheint eine weitere Interpretation möglich zu sein: Nikolaus sieht in der erkannten und angenommenen epochalen Herausforderung durch die Pluralisierungserfahrungen eine große Chance: Die Relativierung der eigenen religiösen Weltanschauung kann, statt zu geistiger oder gar gewalttätiger Exklusion zu führen, auch zu einer intensiveren Suche nach der Wahrheit inspirieren – intellektuell, im Dialog mit anderen, wie auch affektiv, im (für die cusanische Anthropologie ja zentralen) Streben nach Weisheit wie auch in Kult und Gebet. Dadurch werden zuerst die Grenzen des eigenen Verständnishorizontes offenbar, jedoch auch die tragenden Grundannahmen der eigenen Weltdeutung aus der Verborgenheit ihrer Selbstverständlichkeit gehoben[6]. Zudem ist eine mögliche gegenseitige Bereicherung der Gottsucher aus verschiedenen Traditionen nicht ausgeschlossen – wenngleich Nikolaus selbst sich darum zu wenig bemühte[7].

Auf dieser Basis wäre dann mit umso stärkerer, nämlich zusätzlich genuin religiöser Motivation, sozialethisch zu argumentieren, damit die freie Wahrheitssuche inmitten friedlicher Vielfalt institutionell ermöglicht werde.

Aufseiten der theoretischen Bewältigung der Pluralität läßt sich ein erstes Kriterium einer leistungsfähigen religionsphilosophischen Theorie erschlie-

---

[4] Salva fide et pace 533f. zu *devotionis adauctio*: DPF 1 n. 4 p.7 Z. 12.

[5] „Die Politik hat die Aufgabe, sowohl Frieden, als auch Glauben zu bewahren, d.h. den Frieden dadurch wiederherzustellen, daß die göttliche Wurzel des Glaubens verstanden wird, und zwar so, daß die friedensstörenden Aspekte des Lebens der Völker, nämlich die kulturelle Differenz, als gottgewollte Buntheit gesehen wird. Dies aber setzt wiederum die Einsicht in die Einheit dessen voraus, was man als Gott versteht.“ (BLUM: Salva fide et pace 534)

[6] Das Gespräch als privilegierter Ort der Wahrheitserkenntnis versteht STENGER als wechselseitige Erhellung und gegenseitige Aufklärung (vgl. Interkulturelles Denken 338). Zum Präsuppositionsprinzip vgl. die (vorsichtigere) Ansicht des japanischen Religionsphilosophen K. Nishitani: „Wir verstehen die anderen umso tiefer, je tiefer wir in unsere eigenen Voraussetzungen zurücktreten. So führt die echte Begegnung zwischen den Religionen dazu, daß wir die anderen nicht nur kennen und vielleicht auch verstehen lernen, sondern daß ein jeder sich selber neu und ursprünglich erfahren und verstehen kann, um für die anderen da zu sein als ein besserer Christ, ein wahrhaftigerer Muslim, ein authentischerer Hindu, Taoist oder Buddhist. Die wahre Begegnung unterzieht jeden einer Verwandlung.“ (Einführung von DORA FISCHER-BARNICOL zu: NISHITANI: Was ist Religion?; 31)

[7] Auf der einen Seite imponiert die durch viele Marginalien bewiesene Intensität seiner Lektüre auch nichtchristlicher europäischer Denker, auf der anderen Seite hätte man eine stärkere humanistische Breite sowie eine größere Offenheit für fremde religiöse Traditionen erwarten können, wie sie z.B. Pico della Mirandola 1486 für die Kabbala zeigte.

ßen, nämlich, ob sie in und aus ihrer Perspektivität jenes Spannungsverhältnis von Partikularität und Universalität formulieren und reflektieren kann. Was Jürgen Habermas an Schüssler-Fiorenza als Bsp. für eine kritische Theologie hervorhebt, nämlich „ein reflexives Verhältnis zur Partikularität des eigenen Glaubens im Horizont der Universalität des Religiösen überhaupt“ (Texte 130), ist bei Cusanus erfüllt.

Natürlich kann sich eine Religionsphilosophie mit der Feststellung der Spannung begnügen. Nikolaus geht aber einen Schritt weiter und integriert sie auf einer weiteren Reflexionsstufe in seine Philosophie der Trinität und der Christologie. Die vorfindliche Vielfalt kann er so noch einmal neu deuten: Alle Verschiedenheit und Andersheit der Seienden ist begründet, vorentworfen im „Prozeß“, im zeitfreien Hervorgehen der *aequalitas* aus der *unitas.* In jener absoluten Relationalität ist *complicative* jede reale Differenz vor-ausgesetzt, mit-entworfen[8].

DPF muß in dieser mehrstufigen religionsphilosophischen Dimension analysiert werden: aus der Notwendigkeit, das Besondere und das Ganze, das Viele und das Eine perspektivisch zu vermitteln, nicht einfach als ein frecher Versuch, die anderen Religionen in das Christentum zu integrieren[9] und nicht allein als sozialethischer Ansatz mit einer beachtlichen Emanzipation des Friedens als Ziel. Im Rückblick auf die in Kap. 1.2. aufgezählten prinzipiell möglichen Zwecke eines Religionsdialogs ist festzustellen, daß Cusanus mit seiner visionären Vorbereitung eines realen Dialogs, deren direkte Adressaten Christen und nicht Andersgläubige sind, eher philosophische als missionarische und praktische friedensethische Ziele verfolgt. Er entzieht exklusivistischen Mißverständnissen den Boden, auf welchem Fanatismus und Gewaltbereitschaft gedeihen, indem er die rationalen Ausformulierungen von Religion, vor allem der eigenen, relativiert. So greift er die Relativierungserfahrung konstruktiv auf, ohne auf der andern Seite relativistisch zu argumentieren. Seine perspektivische, aber nicht radikal perspektivistische Erkenntnistheorie erlaubt, die kompetitiven Interpretationsangebote der Religionen differenziert zu bewerten und zu graduieren. Dafür muß es kei-

---

[8] Die Relativität wird natürlich auf dieser Ebene selbst wieder aus der christlichen Perspektive interpretiert. In einem religionstheoretischen und christologischen Kontext bemerkt Nikolaus beinahe beiläufig, daß jede Tradition, die von Menschen ausgestaltet wird, relativ ist, mehr oder weniger wahr und lichtvoll (im Vergleich mit Christus, der die Wahrheit selbst ist): *Illa sola veritas liberat. Omnis enim traditio veritatis, quae fit per humanas adinventiones, potest esse verior et lucidior, ideo non liberat* (s. CCLXXVI n. 27 Z. 12–15: erscheint in h XIX/6).

[9] Deswegen ist der Vorwurf des religiösen Ethnozentrismus und des theologischen Kolonialismus (z.B. von EULER: Unitas 289) zumindest voreilig, weil er die verschiedenen systematischen Stufen nicht unterscheidet.

nen „objektiven“, unvermittelt über den selbstkritisch offenen Deutungen thronenden Maßstab geben. Im Diskurs, der notwendigerweise im Medium der Freiheit geschieht, erweist sich vielmehr je und je, ob, inwieweit und in welcher Hinsicht eine alternative Interpretation als Korrektur, Bereicherung oder Vertiefung aufgefaßt werden kann.

Der mögliche etymologische Zusammenhang der *speculatio* mit *specula* (Beobachterturm)[10] zeigt an, daß der Geist als *vivum speculum* sich auf einen höheren Standpunkt stellen kann, der frühere Stellungen reflektiert und vergleichbar macht. So ist rückblickend ein Fortschritt zur Wahrheit hin möglich und feststellbar, ohne einen absoluten Standpunkt zu besitzen.

Das Problem von DPF ist nicht die erkennbare Christlichkeit der vorgeschlagenen *una religio* – das ist nur konsequent gemäß der perspektivischen Metatheorie. Die Problematik liegt eher in der Durchführung, im Übergewicht der spezifisch christlichen Deutungsebene und mangelnder Unterscheidung der einzelnen systematischen Stufen des Gedankengangs[11].

Zu einem ähnlichen Ergebnis, worin das Kriterium für eine je bessere Theorie besteht, führt eine Überlegung, die von den möglichen Vernunfttheorien und ihrer geschichtlichen Entfaltung ausgeht, wobei sich wiederum die Integrationsleistung des cusanischen Denkens zeigt[12]. Dieses vereinigt Ansätze verschiedener Rationalitätstheorien in einer eigenen Synthese – bis hin zu Elementen der Diskursethik finden sich Anknüpfungspunkte. Diese dienen zunächst nur als Hilfen, um von den verschiedenen Frage- und Problemstellungen aus die Interpretation zu profilieren.

Die kosmologisch-objektive Vernunft der antiken und – mit dem Schöpfungsglauben verbundenen – mittelalterlichen Philosophie findet sich natürlich als eine Basis auch des cusanischen Rationalitätskonzepts. Aber in der Parallelisierung der Kreativität des göttlichen und des menschlichen Geistes wird dies transformiert. Die Ontologie wird zu einer Ontodialogik: Die Welt als Zeichen Gottes, als Angebot der Kommunikation[13], ermöglicht eine universale Religiosität, und zwar unausweichlich, sobald man sich nur dem

---

[10] Von AUGUSTINUS als sekundär eingestuft gegenüber der (irrtümlichen) Herleitung der *speculatio* von *speculum* im Sinne von 1 Kor 13,12: *speculantes dixit, per speculum videntes, non de specula prospicientes* (*De Trin.* XV, 14).

[11] „Zuweilen ist es geradezu frappierend, wie rasch Cusanus von der einen Ebene auf die andere überwechselt, wie vertauschbar die theologische mit der philosophischen Terminologie ist.“ (So DANGELMAYR im Blick auf das ganze cusanische Werk: Vernunft 431)

[12] Vgl. HABERMAS: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen; in: Nachmetaphysisches Denken; 153–186 und in anderer Einteilung GLOY: Vernunft.

[13] Zur Schöpfung als Verlautbarung des inneren Wortes Gottes, als Selbstaussage mit dem Ziel, den Menschen anzusprechen, vgl. VELTHOVEN (Gottesschau 248–255).

Zeichencharakter alles Weltlichen öffnet. Jeder Mensch lebt kraft seines Erkenntnisvermögens in dieser onto-dialogischen Disposition.

Die Rationalität politischer Theologie, die der religiösen Untermauerung sozialer Strukturen einen eigenen Sinn zuweist, wird in DPF kritisch wahrgenommen als ein Faktor, der philosophische Theologie behindert (vgl. die Konfliktanalyse). Hier sehe ich einen Ansatz für eine Anerkennung der geschichtlichen und sozialen Situiertheit von Religion – zunächst in kritischer Absicht, zugunsten einer universalen philosophischen Reflexion auf das von den Religionen Gemeinte.

Starke Momente sapientialer Vernunft sind schließlich darin zu erblicken, daß sowohl der *intellectus* als auch die *fides* an der göttlichen Vernunft oder Weisheit partizipieren, auf verschiedene Weise. Das Streben nach Weisheit als Wurzel der diversen Philosophien führe letztlich zum Gott genannten Urgrund der Weisheit. Dies auf der Stufe christlicher Philosophie reflektiert, sieht Nikolaus in der *sapientia* nichts anderes als das *verbum*, womit alle Erkenntnis christologisch nobilitiert und interpretiert wird[14]. Keine Rationalitätsform ist aber auf die andere reduzierbar.

Ein sachliches Problem, das auch Habermas sieht, ist die Trennung des Bereichs reiner Einheit (des *hen*) vom Bereich des bereits mit Vielheit agierenden *Nous* in der neuplatonischen Einheitsmetaphysik (bei Plotin)[15]. Das vermeidet Cusanus durch seine Neubestimmung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit mithilfe der ontologischen Grundbestimmungen *complicatio* und *explicatio*. Er denkt eine Ganzheit, die sich durch freigebende Entfaltung in das Einzelne, Viele und immer Andere (und nicht durch subsumierende oder nivellierende Unterordnung) konstituiert – ein Verhältnis, das aber nicht rational erfaßbar ist. Denn das komplikative Ganze als Eines ist kein feststellbarer Bestand, sondern währendes Ereignis. Einheit ist Vielheit und Vielheit ist Einheit – nur in verschiedenen Modi.

Das hat Folgen für die Religionstheorie: Im Gegensatz zur neuplatonischen Herabsetzung der faktischen Religionen werden diese weiters so auf das Eine bezogen, daß sie einerseits relativiert werden, andererseits in ihrer Bedeutung neu bestätigt. Das Explikationsverhältnis von Einem und Vielem, das die Vernunft erkennt, erklärt die Vielheit der Religionen als Explikationen des menschlichen Geistes. Wenn man dies mit dessen Kreativität zusammenbringt, ist die kosmologisch-objektive Vernunft hierin ebenso transformiert wie die sapientiale, denn aufseiten des Glaubens (wozu das allgemein menschliche Streben nach Glück zentral gehört) wie aufseiten des

---

[14] „Das Wort Gottes, durch das alles geschaffen ist" werde nach CA I,13 auch „Weisheit genannt, weil Gott alles durch die Weisheit machte" (h VIII n. 61 Z. 1f.).

[15] In: HABERMAS: Einheit der Vernunft; 159f.

Denkens sind die menschlichen Ausfaltungen grundsätzlich legitimiert als Partizipationen des Einen, der absoluten Weisheit, Gottes.

Das Eine ist ontologisch als ausgefaltet das Viele der Realität, welches sinnlich wahrgenommen wird. Die Vernunft, welche sich in Verstandestätigkeit ausfaltet und durch diese in die Sinnlichkeit, wodurch die reale Vielheit aufgenommen wird, ist ihrerseits Explikation göttlichen Geistes. Konjekturalität, Perspektivenvielfalt und Diskursivität ergeben sich aus dieser Charakteristik der Rationalität. Weil auch das, was auf nichtrationale, existentielle Weise in den Religionen entfaltet wurde, Ausfaltung des Einen in eine geschichtliche Vielfalt hinein sein kann, entsteht die Aufgabe, diese Phänomene mit der Rationalität zu synthetisieren.

Die Frage ist: Wie lassen sich die verschiedenen Glaubenssysteme unterscheiden und bewerten? Der Maßstab, den Nikolaus anwendet, ohne auf ihn eigens zu reflektieren, ist, inwieweit sie jenes Verhältnis selbst integrieren. Deshalb sieht er im trinitarischen Denken, d.h. in seinem philosophischen Verständnis des christlichen Dogmas, jene integrative Stärke, die sich in verschiedenen seiner Schriften als Anspruch meldet: sowohl als Basis für die Einordnung diverser philosophischer Traditionen, als auch für die Einordnung anderer Religionen.

Von daher versteht sich „die Gewißheit des Kardinals, daß die christliche Religion mit ihrem Gottesbegriff die höchste, überbietende, wenn auch nicht in jeder Hinsicht vollkommene Gestalt unter den Religionen ist, die in hervorragender Weise auf den Begriff bringt, was sie alle meinen.“[16] Manche kritisierten das, „scheint doch die Gläubigkeit und Kirchlichkeit ihres Autors die Reinheit der Spekulation zu trüben und die Präsuppositionsdialektik nur eine verschleierte petitio principii zu sein.“ (ebd.) Dagegen argumentiert Heinemann, aber ohne die Perspektivität zu reflektieren, indem er die Entsprechung von Methode und Inhalt der *una fides* aufzeigt: Die Präsuppositionsdialektik entspricht der cusanischen Sicht auf Einheit und Vielheit[17], ebenso wie der trinitarische und christologische Gehalt des einen Glaubens.

Differenzierung der Argumentationsebenen

Nikolaus versucht, die systematischen Probleme religiös-kultureller Pluralität (siehe oben Kap. 1.1. bis 1.3. aus der heutigen Diskussionslage) aus seiner christlich inspirierten Sicht noch einmal theoretisch einzuholen, indem

---

[16] HEINEMANN: Einheit 83.

[17] „Sie ist die methodische Entsprechung jenes Verhältnisses, das im ontologischen und erkenntnistheoretischen Bereich zwischen Prinzip und Prinzipiat besteht.“ (ebd. 86)

er sie philosophisch reformuliert und integriert. So macht er diese Interpretation dialogfähig; sie wird dabei relativiert im wörtlichen Sinn: in Beziehungen gesetzt. In dieser produktiven Weise antwortet er auf die in der Pluralisierung erfahrene Relativierung. Diese Relationen sind aber solchem Denken – im Gegensatz zu einem nivellierenden Relativismus – diskutierbar.

DPF argumentiert überwiegend auf der Sachebene zu Fragen der menschlichen Wahrheits- und Heilssuche, des monotheistischen und trinitarischen Gottesbegriffs, der gottmenschlichen Einheit, der Verwirklichung von Religion in ritueller Pluralität usw. Die Frage nach Elementen einer Metaebene war aus der Zusammenschau mit anderen Werken zu rekonstruieren. Jede fundierte Auseinandersetzung mit oder Weiterentwicklung der cusanischen Theorie wird diese entsprechend differenziert betrachten und die jeweiligen Reflexionsstufe benennen müssen. Anders ist die Komplexität der Ansätze theoretischer und praktischer Philosophie und Theologie nicht zu bewältigen.

In DPF unterscheide ich eine Reihe verschiedener Argumentationsebenen im Hinblick auf das praktische Ziel. Für die Analyse der Religionstheorie reduziere ich diese vorerst auf fünf:

1. Auf der philosophischen Ebene entwickelt Nikolaus anthropologische, metaphysische, rationalitäts- und sprachphilosophische Theorien. Als die fundamentale Stufe und Basis seines Nachdenkens über Religion läßt sich die anthropologische ausmachen. Als den Menschen charakterisierende Urtatsache beschreibt er immer wieder die Sehnsucht nach Leben, speziell das *desiderium* des Geistes nach unendlichem Leben, das er in der Vereinigung mit dem Absoluten erfüllt sieht[18]. Der Mensch, der die Grenzen seiner Endlichkeit (auch epistemologisch) erfährt, befindet sich damit in einer Dynamik der Entschränkung[19]. Er ist wesentlich auf etwas aus, das ihm die Religion verheißt und als Heil, Erlösung u.ä. bezeichnet. In diesem Streben wurzelt die natürliche Religiosität.

Nun stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Weg und Ziel. Eine

[18] In DPF 13 n. 43 faßt der Syrer den Gedankengang meisterhaft zusammen und macht dabei deutlich, daß dessen Prämisse ein Glaube ist, der als mehrheitsfähig gilt, nämlich eine in der menschlichen Natur begründete und weitverbreitete Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod: *Intelligo te velle fidem resurrectionis mortuorum praesupponere unionem naturae humanae ad divinam, sine qua haec fides fores impossibilis; et hanc asseris esse in Christo; quare ipsum praesupponit fides.* (p. 40 Z. 23 – 41 Z. 3)

[19] Auf dieser Ebene gibt es die Möglichkeit zum Widerspruch gegen die cusanische Theorie, indem die anthropologische These einer natürlichen Gottsuche oder die Identifikation des Göttlichen mit dem Absoluten bestritten werden oder es für absurd erklärt werden kann, anzunehmen, es könne eine Erfüllung der zugegebenen Sehnsucht geben.

starke Betonung des Ziels könnte zunächst nahelegen, die Verschränkung in Endlichkeit pejorativ zu sehen, die menschliche Bedürftigkeit als einen beschämenden, gar kränkenden ontologischen Mangel. Schon auf dieser Ebene allerdings deutet Cusanus die ontologische Situation des Menschen anders, im Rahmen seiner Interpretation der Vielfalt des endlich Eingeschränkten als mannigfaltige Spiegelung des im Unendlichen eingefalteten und unausschöpflichen Reichtums. Dahinter steht seine neue Ontologie des Einen und Vielen und seine Transformation der neuplatonischen Metaphysik, aus welcher eine genuine Rechtfertigung von Vielfalt zu gewinnen ist[20]. Dazu kommt die Wertschätzung der Singularität und (anthropologisch) Individualität. Mindestens auf dieser Ebene ist Vielheit als Folge von Einschränkung positiv gewertet. Die Endlichkeit wird einerseits nur aufgrund der Transzendenzdynamik als solche erkannt, andererseits ermöglicht jene erst diese. Anthropologisch ausformuliert wird das in der neuen Wertschätzung menschlicher Kreativität, die Nikolaus aus seiner Zeit aufgreift. Dahinter stehen fundierend seine konjekturale Epistemologie und perspektivische Metaphysik.

2. Wenn das religionsphilosophisch auf die Vielfalt der Religionen angewendet wird, erscheint auch sie grundsätzlich positiv – sofern die religiösen Systeme sich der Einheitsdynamik nicht widersetzen. Umgekehrt wird Pluralität böse, sofern sie Quelle von Gewalt ist. Insoweit sie zu einer friedlichen Konkurrenz um den besten Weg zum Unendlichen beiträgt, und vor einer Entscheidung darüber, welche Wege wie weit dorthin führen, also an sich wird die Pluralität nicht negativ gewertet.

Verschiedene Religionen erheben nun konkurrierende, darum partikulare Ansprüche auf universale Geltung. Hier ist eine Anschlußstelle für eine Kulturphilosophie der Spannung zwischen Partikularität und Universalität, in welchem Sinne auch die gewachsenen Ethosformen und verschiedenen Ethiken bei den Völkern als menschliche Entwürfe deutbar werden, und für eine Sozialethik, welche deren böse Folgen zu bewältigen versucht.

Auf dieser Ebene gibt es auch die Möglichkeit, stehenzubleiben und die Einschränkung auf eine jeweilige besondere Perspektive philosophisch für unüberwindbar zu erklären. Auf Ebene 2 kann man von der cusanischen Analyse abweichen, indem man einen konsequente Art von Perspektivismus verfolgt, die zu einem Relativismus tendiert.

---

[20] Wegen dieser Weiterentwicklungen, die auch Seubert unter dem Stichwort des „Perspektivismus“ faßt, gilt: „Wesentliche Züge einer Kritik an europäischem metaphysischem Einheitswahn, wie sie sich zwischen Nietzsche, Heidegger, Adorno und Derrida als eine gemeinsame Signatur der Philosophie der Moderne meldeten, treffen daher das Denken des Cusaners nicht.“ (SEUBERT: Nicolaus Cusanus interkulturell 128f.)

Nikolaus wählt eine alternative Möglichkeit: Die eigene, faktisch christliche Perspektive wird auf das Problem der Religionspluralität angewendet. Es entsteht das Bedürfnis, die *varietas rituum* mit weiteren christlichen Impulsen, die philosophisch durchgearbeitet werden, zu integrieren: eine solche christliche Religionsphilosophie konstituiert eine weitere Ebene.

3. Nun sind die Kerngedanken des Christentums in Verbindung mit der ersten Ebene auszulegen. Das beinhaltet insbesondere, das unendliche Leben, das erstrebt wird, in Gott selbst zu sehen, was in der Trinitätsphilosophie geschieht. Cusanus beansprucht, daß auch hier rational schlüssig argumentiert wird: *Necessario invenit ratio, quod primum principium omnium debet esse unum et trinum incomposite, sed simplicissime, ut sit ‚omnium' principium, ‚metrum et mensura'*[21]. Die vom Menschen erstrebte Vereinigung mit dem Göttlichen wird im Christentum als im Gottmenschen eröffnet geglaubt, woraus die Inkarnationsphilosophie entsteht. Auf dieser Ebene einer spezifischen christlichen Religionsphilosophie expliziert Nikolaus die christliche Antwort auf die religionsanthropologischen Fragen und testet sozusagen die universale Erklärungskraft der christlichen Perspektive[22]. Die Bewußtwerdung und Würdigung der Kreativität des Menschen wird in einem neuen Verständnis seiner Gottebenbildlichkeit begründet und bekräftigt. Auf dieser Ebene kann die *una religio* gesucht werden, nachdem es aus erkenntnistheoretischen Gründen wenig aussichtsreich war, auf der vorigen Ebene einen überperspektivischen Standpunkt zu suchen. Andere Religionsphilosophien werden das entsprechend aus ihrer jeweiligen Sicht versuchen[23].

4. War das Bisherige auch einem Andersgläubigen oder Nichtglaubenden denkbar als Idee, so ist nun noch einmal die eigentlich theologische Ebene zu unterscheiden, ausgehend vom Glauben an die Botschaft, daß der gesuchte Christus geschichtlich gekommen ist in Jesus von Nazareth, woraus sich dann die Verbindlichkeit der entsprechenden heiligen Schriften, der Lebensregeln, Riten und Institutionen ergibt (möglicherweise durchaus mit einer internen Hierarchie der Wahrheiten). Das ist nur für Christen annehm-

---

[21] s. XXII *Dies sanctificatus*: h XVI/4 n. 19 Z. 17–20.

[22] Ähnlich SCHNEIDER: „Die Prävalenz des Christentums ergibt sich aus der kohärenteren Einsehbarkeit und Vernünftigkeit seines Gottesglaubens." (NvK 38)

[23] So greift etwa NISHIDA den cusanischen Kerngedanken der *coincidentia oppositorum* auf und verbindet ihn mit seiner buddhistischen Religionsphilosophie, wehrt aber den Gedanken einer Einigung von Gott und Mensch (außer im Tod) ab; vgl. YUSA MICHIKO: Nishida Kitaro and „*coincidentia oppositorum*" – an introduction; in: REINHARDT / SCHWAETZER (Hg.): Cusanus-Rezeption 211–219; zur Kritik an der christlichen Vermittlung 217.

bar und darf entsprechend natürlich nur von ihnen verlangt werden, was in DPF nicht deutlich unterschieden wird. Die Verschleierung des Übergangs von der Idee des gottmenschlichen Mittlers zum historischen Jesus, die bereits öfters angesprochen wurde, ist – in Vorwegnahme des folgenden Unterkapitels – eine der Schwächen bei Cusanus.

In DPF 12 n. 38 entgegnet der Perser der Argumentation des Petrus für die Göttlichkeit Christi: „Was immer du gesagt haben magst …" und beharrt darauf, daß die Denkmöglichkeit einer göttlichen Einung in irgendeinem Menschen nicht erlaube, den Menschen Christus eher Gott zu nennen als einen anderen Heiligen: *Qualitercumque dixeris, ex quo natura humana per gratiam potest elevari ad unionem divinae in quolibet homine, non plus dici debet homo Christus Deus quam alius sanctus, licet ipse inter homines sanctissimus* (p. 37 Z. 9–12). Damit legt er den Finger auf die Schwachstelle der Argumentation, die ganz von der Möglichkeit einer hypostatischen Union ausging und in keiner Weise vom historischen Jesus und der Glaubenslehre, daß dieser jene Idee erfülle. Das schwierigste Glied in der Gedankenfolge ist wohl, die geschichtliche Wirklichkeit der gedachten gottmenschlichen Einheit zu erweisen – bisher war immer von Christus die Rede, nun fehlt der Schluß: *et hic est Jesus Nazarenus*. (Der Name Jesu taucht erst in n. 41 auf, dann wieder ab n. 57.) Geschickt konstruiert ist, daß dieser schwierige Schritt im Dialog mit einem Muslim gegangen wird, dessen heilige Schrift immerhin Anknüpfungspunkte bietet. Denn mit einem Juden hätte sich die Problematik ergeben, daß sich eben genau an der Messiasfrage das Christentum absonderte (siehe hierzu n. 41.)

Kritisch ist an der Argumentation für eine universale Vorausgesetztheit des Christusglaubens in allen Religionen zu bemerken, daß Cusanus hier die Reihenfolge umdreht: Wenn im Christentum aus dem Christusereignis mitsamt seiner Auferstehung vom Tod die allgemeine Hoffnung auf Auferwekkung gefolgert wurde, setzt er diese Folgerung als universal gegeben an, um dann wie ein Taschenspieler das *praesuppositum* hervorzuzaubern. Daß die eigentliche Frage darin besteht, daß sich die (angeblich) von allen gehegte Messiaserwartung (im Sinne eines Mittlers zwischen Gott und Mensch) in der historischen Gestalt des Jesus aus Nazareth erfüllt habe, umspielt Nikolaus mehr das Problem als sich ihm zu stellen, daß sich gerade hier eine Kluft zwischen der rationalen Argumentation und dem Glauben auftut. Er beschränkt sich im wesentlichen auf die ungeschichtliche Ebene, auf die Idee des Christus, und identifiziert ihn nur en passant mit Jesus oder setzt voraus, daß geklärt sei, der Nazarener sei unzweifelhaft der beste Kandidat für die erforderte Mittlerschaft[24].

[24] EULER scheint diese Probleme nicht zu bemerken, er faßt lediglich zusammen: „Das

Unbefragt vorausgesetzt wird außerdem vor allem in n. 44 die biblische Lehre von der Sündhaftigkeit und ergo Erlösungsbedürftigkeit des Menschen durch einen von außen kommenden *mediator*. Ganz selbstverständlich interpretiert Nikolaus die Reinigungs- und Opferriten aller Menschen als Versuche, sich für das ewige Leben zu bereiten[25]. Aber notwendig erscheinen solche Adaptierungen nur, wenn trotz der Annahme einer guten Schöpfung eine fundamentale Kluft zwischen Mensch und Gott aufgerissen wurde. Oder meint er, die philosophische Distinktion zwischen zeitlich und ewig würde (auch ohne eine Lehre von der Schuldhaftigkeit des Menschen) hinreichen, um jene Distanz und die Notwendigkeit ihrer Überbrückung zu erklären? Nicht in Betracht kommen Wiedergeburtslehren und die Deutungsmöglichkeit, daß die Riten zur Reinigung des Menschen (und seiner Gemeinschaft!) in diesem Leben dienen sollen ohne eine Funktion über den Tod hinaus.

Insbesondere die asiatischen Religionen, welche nicht einen biblisch inspirierten Person- und Individualitätsbegriff pflegen, wie er im Westen entwikkelt wurde, werden sich kaum wiederfinden in der Behauptung, daß alle Menschen nichts anderes als das ewige Leben in ihrer eigenen menschlichen Natur erhoffen würden. Doch gibt diese Annahme Aufschluß über die anthropologischen Voraussetzungen des Nikolaus – und über die Grenzen seines religionswissenschaftlichen Wissens.

Auf der theologischen Ebene ist das Entscheidungsmoment jeder eingeschränkten Perspektivität lokalisiert: Eine Perspektive wird freilich lebensgeschichtlich zunächst einmal übernommen, muß dann aber aufgrund der menschlichen Freiheit in eigener Verantwortung eingenommen und gelebt werden.

Außerdem ist auf dieser Ebene die Kritisierbarkeit des real existierenden Christentums (wie *mutatis mutandis* anderer Religionen) angesiedelt: die Anerkenntnis der unvollkommenen, noch einmal (aber moralisch, nicht ontologisch) eingeschränkten und unnötig begrenzten Verwirklichung des für wahr Gehaltenen und Erklärten.

Weitere spezifisch theologische Deutungsschemata können hier hinzukom-

---

Grundmuster dieses Arguments – Christus, der Gott-Mensch, als Voraussetzung der Erfüllbarkeit des Auferstehungsglaubens und der Unsterblichkeitshoffnung, die ihrerseits eine Art Explikation des Gedankens der hypostatischen Union darstellen …“ (Unitas 194) CASSIRER sieht das positiv und betont die humanistisch-anthropologische Relevanz dieser Christologie an sich: „Die Christus-Idee wird zur Rechtfertigung, zur religiösen Legitimation und Sanktion der Idee der Humanität aufgerufen.“ (Individuum 40, vgl. ff.).

[25] Er meint, daß die Religion *ad hoc purgationes animarum et sacra instituerunt, ut se illi aeternae vitae in sua natura melius adaptent.* (p. 41 Z. 10–12) BERGER/NORD bemerken richtig, daß diese Deutung der Riten „nicht ganz frei von Willkür“ ist (107/66).

men: biblische, apokalyptische oder traditionelle geschichtstheologische Motive wie die augustinische Lehre der *civitates*, Annahmen religiöser Kausalität wie wenn die siegreichen Türken als Strafe Gottes für Lauheit, Uneinigkeit und Sünden der Christen interpretiert werden. Solche Ansichten schrieb Cusanus in einer historischen Rückschau über die Geißeln Gottes an Johannes von Segovia[26]. In s. CCXL vom 24.8.1456 erklärt er die Eroberung Konstantinopels als eine Strafe für die Abkehr der Orthodoxen von den Unionsvereinbarungen des Konzils von Florenz – kurz gesagt, für mangelnden echten Einheitswillen und zur Lehre für die Christen, daß sie aus tiefer Verzweiflung durch Hoffnung auf das Kreuz Christi siegen könnten, nicht aus eigener Kraft[27]. Zu beachten ist, daß durch solche paränetische Deutung die Verantwortung der Christen nicht vermindert, sondern verstärkt wird.

Schließlich ist auch die Frage zu stellen, ob die eigene Religion von den anderen noch etwas wirklich Neues zu lernen hätte. Das würde dann freilich in die eigene, dadurch erweiterte Sicht integriert werden, könnte aber im Dialog doch einen wachsenden Überschneidungsbereich religiöser Praktiken und Deutungen kreieren.

5. Hinzu kommt die persönliche Perspektive des Cusanus, wie auch aus seiner Philosophie zu erwarten ist: Die treibende existentielle Kraft seines Suchens und Denkens ist die Faszination der Unendlichkeit[28]. Entsprechend

---

[26] h VII p. 100 Z. 13–25; inspiriert vom *Liber pontificalis* 104,43: Obwohl er überhaupt glaube, mit den Muslimen sei besser zu diskutieren als Krieg zu führen (*omnino cum ipsis potius putem conferendum quam bellandum*), würde er es dennoch loben, daß der Papst und die Kirchenführer zusammenkommen und nachforschten, warum Gott diese Belästigung geschehen lasse und daß sie Vorsorge treffen. Denn viele Geißeln seien aufgetreten, während sich Lauheit in die Kirche eingeschlichen habe. Einstmals kamen die Sarazenen nach Rom und plünderten die Kirche des heiligen Petrus. Die schlafende Kirche, aufgeweckt, fand Zuflucht beim Herrn. Gott würde die Lauheit hassen, weil er ein Eiferer sei. Von daher würde sich ein unfehlbares Heilmittel finden, wenn man jene Mißstände abschaffte, deretwegen zugelassen werde, was zwar gegen die Christen, aber letztlich zu ihrem Heil und zum Glanz der Kirche geschehe. Cusanus zeigt sich fest davon überzeugt, daß die Verfolgung zugelassen werde zum Heil und zur Erhöhung des Glaubens. Es sei der Kirche eigen, daß sie unter Verfolgung erst recht aufleuchte.

[27] Nach der Behauptung, die Griechen wären die Einigung nur *delusorie* um ihres *temporale commodum* willen eingegangen und gleich darauf von der Glaubenseinheit wieder abgefallen, folgert er: *illi dolosi scismatici corrigerentur per subactionem civitatis* (n. 4 Z. 2f.). Doch auch Mohammed wird aggressiv angegriffen als Lügenprophet und *diabolus* (n. 2 Z. 29), was mit dem kriegerischen Anlaß der Predigt zu tun hat: *in processione pro victoria contra Turcos.*

BAUM vergleicht die selbstkritische Haltung und Deutung des Untergangs Ostroms mit der humanistischen des Enea Silvio Piccolomini, der vor allem den zweiten Tod Homers und Platons bedauert; in: THURNER (Hg.): Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien; 328.

[28] Ein schöner Beleg dafür wird unten in Anm. 46 zitiert.

sind alle seine Argumentationen geprägt von der Dynamik der Entgrenzung. Ob das Christentum, d.h. andere Christen sich und ihre Glaubenserfahrung darin wiedererkennen, müssen sie entscheiden, an sich aber ist es weder vermeidbar noch ein Schaden, daß diese *coniectura* auch persönlich perspektiviert erscheint. (Sie ist ebenso wie der auf dieser Ebene mögliche Widerspruch ein Ausdruck des unerschöpflichen Reichtums, der Fülle des Zieles, zu dem verschiedene Wege führen mögen.)

Wie angedeutet, gibt es auf allen Ebenen alternative Interpretationsmöglichkeiten, doch ist die systematische Struktur der cusanischen Deutung in sich schlüssig und auf sich selbst anwendbar.

Dies sind die Interpretationsstufen in der theoretischen Bewältigung der Herausforderung durch religiöse Pluralität. Im Hinblick auf die praktische Bewältigung sind zwei weitere Diskurse anzufügen:

a) praktisch: Der Umgang mit konfliktträchtiger Religionsdifferenz hängt von der Einschätzung der Wahrscheinlichkeit für bestimmte historische Handlungsoptionen und Entwicklungen ab, z.B. der Erfolgschancen militärischen Handelns, im gegebenen Fall eines Kreuzzugs gegen die Türken. Immer wieder wird Nikolaus in der Literatur attestiert, er habe – wenngleich zögerlich – bei der Zusammenstellung des 1464 geplanten Kreuzzugs mitgeholfen. Allerdings warnt Wilhelm Baum: „Als Pius am Ende seines Lebens den Türkenkreuzzug vorbereitete, hielt Cusanus sich auffallend zurück; seine angebliche Unterstützung der Kreuzzugspläne des Papstes lassen sich nicht nachweisen; sie beruhen auf einer Verwechslung des Kardinals mit Nikolaus Fortiguerra.“[29]

Die sachliche Frage ist, inwieweit eine militärische Strategie dem Konkordanzbemühen widersprechen würde. Das scheint nicht prinzipiell zu gelten, denn inhaltlicher Dialog, Verständigung und Verhandlungen über einen *modus vivendi* setzen den guten Willen aller Parteien voraus und es kann Situationen geben, wo als letzte Möglichkeit die bewaffnete Verteidigung ethisch gerechtfertigt ist. Die einschränkenden Bedingungen dafür wurden in der Lehre vom gerechten Krieg entfaltet, die hier nicht ausdiskutiert werden muß, zumal da Cusanus dazu nichts Neues beiträgt.

b) Mit diesem Thema ist bereits die Ebene der politisch-ethischen Reflexion und eines praktischen Diskurses erreicht, die im Vergleich von DPF mit Lullus erhoben wurde (Kap. 3.1.). Der Ansatz von DPF beim Frieden und bei der Gewaltminimierung als Ziel an sich können als Zeichen einer

[29] BAUM: NvK und Enea Silvio Piccolomini – eine Humanistenfreundschaft?; in: THURNER (Hg.): Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien; 333. Zum Defensivcharakter dieses Vorhabens vgl. DIESNER (Stimmen) 16f.

autonomeren Sicht des sozialen und politischen Bereichs gelten. Und eine fruchtbare Ritenkonkurrenz bei bestehender Einigkeit im Glauben benötigt wiederum Frieden als reale Voraussetzung, womit sich ein transzendentaler Friedensbegriff andeutet. Effektives Suchen nach der Wahrheit und ganzheitliche Hingabe an sie erfordern einen Frieden, der die persönliche Freiheit von Zwang und Unterdrückung (zwei Elemente der Konfliktanalyse von DPF) sichert. Das bildet eine zusätzliche Begründungsebene zu innerchristlichen Argumenten für eine gewaltfreie Mission, wie sie immer wieder (zumal in der franziskanischen Tradition) aus biblischen Motiven heraus gefordert wurde. Übrigens würde so auch verständlich, warum man sich gegen die eigene Bedrohung etwa mit einem Defensivkrieg wehren dürfe: Weil die Aggression ein höherstufiges, als transzendental und universal notwendig rechtfertigbares Ziel verletzte.

Die konziliaristische Vorgeschichte des Nikolaus und seine kanonistische Bildung legen nahe, in der Vision eines interreligiösen Konzils am Ende von DPF eine institutionenethische Dimension mit zu erwartenden rechtlichen Regelungen zu sehen. Diese sind zwar nicht ausgeführt, ließen sich aber hieran anschließen.

Toleranz und reife Religion

Immer wieder wurde DPF mit den Anfängen religiöser Toleranz in Verbindung gebracht[30]. Andererseits erscheint die schließlich noch zugestandene Ritentoleranz als recht schmal[31] und auch der Begriff taucht bei Cusanus

---

[30] BOCKEN (Toleranz), CONDORELLI (I fondamenti), PEDERSEN (Unity of Religion 199), KLIBANSKY (Wirkungsgeschichte), RÖHRICHT (Der ökumenische Reichtum), WATANABE (Tolerance), CASSIRER (Individuum), BARTNING (Toleranz), DECKER (Toleranzidee), GERL (Pax christiana und Der Friede im Glauben), KUHN-EMMERICH (Toleranz), MEUTHEN (Der Fall), MEINHARDT (Konjekturale Erkenntnis), ELPERT (Conjectures), SCHNEIDER (NvK 21). GUGGISBERG beginnt seine Quellensammlung zur „religiösen Toleranz" mit Auszügen aus DPF („ein bedeutender Markstein in der Geschichte der religiösen Toleranz"; 37) und K. POPPER sieht gerade im „skeptischen" Wissen des Nikolaus um die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis die Grundlage für uneingeschränkte Duldsamkeit gegenüber Andersdenkenden und Andersgläubigen: Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortung; in: DIETER STUHLMACHER / LUISE ABRAMOWSKI (Hg.): Toleranz, Tübingen 1982; 177.

[31] „Das ist in der Tat keine Toleranz, da im Gegner der eigene Glaube als der eine selbstverständliche vorausgesetzt und erwartet wird. Die Toleranz des Cusanus ist weder die Gleichgültigkeit gegen das Anderssein (wie in der schlechten Aufklärung), noch die Freiheit, das ursprünglich Fremde in der Tiefe des Glaubens der Anderen selber zu sehen und zu achten, und sich davon betreffen zu lassen (wie in der eigentlichen Toleranz). Sie ist vielmehr die unbewußte Intoleranz" (JASPERS: Nikolaus Cusanus 188, vgl. die in Kap. 2.3. zitierten Beurteilungen). EULER stimmt dem im Prinzip zu und sieht „eine vordergründige Toleranz, die sich am Äußeren, den ‚Riten' orientiert und für den Wesenskern von Religion gerade nicht gilt." (Unitas 245)

kaum in signifikanter Bedeutung auf[32]. Unabhängig von einem Streit um Worte ist jedoch die Sache, um die es ihm geht, in ihrer Nähe und Distanz zu dem, worum es dem Toleranzgedanken geht, zu untersuchen.

Dessen Geschichte hat Rainer Forst umfassend und kritisch rekonstruiert und unter diesem Blickwinkel auch Cusanus behandelt: Er unterscheidet grundsätzlich vier Konzeptionen der Erlaubnis, der Koexistenz, des Respekts und der Wertschätzung. M.E. finden sich Elemente aller vier Konzeptionen bei Nikolaus[33]:

Die „Erlaubnis-Konzeption" der Toleranz steht bei ihm dort unreflektiert im Hintergrund, wo ein starkes Machtgefälle gegeben war, was sich zumal in seiner Praxis (wie im Konflikt mit den Hussiten) zeigt. Jedoch ist die ideologiekritische Analyse von Toleranzpraxis als Machterhaltungsmittel im Foucaultschen Sinne kaum in der Lage, die eigene Perspektive der Zeit zu erfassen, welche auf der Annahme beruhte, daß der soziale Friede und das Funktionieren der Gesellschaft davon abhingen, daß eine weitgehende religiöse Einheit gesichert wurde[34]. Aber das cusanische Konsensideal geht schon darüber hinaus. Die „Koexistenz-Konzeption" der Toleranz, also die Anerkennung, daß ein *modus vivendi* gefunden werden müsse, um an bleibenden Differenzen nicht zugrunde zu gehen, sehe ich bei Nikolaus teilweise gegeben darin, daß der Friede zu einem Gut wird, das nicht gegen die Wahrheit ausgespielt werden kann. Der Vergleich mit Llulls Buch vom Heiden zeigte eine allmähliche Emanzipation des sozialethischen Friedensbegriffs. Die „Respekt-Konzeption" der Toleranz läßt sich bei Cusanus in Ansätzen finden, aber überwiegend aus religiösen Motiven wie vor allem der Gleichheit und Gottebenbildlichkeit aller Menschen begründet, weniger von einem metareligiösen normativen Standpunkt aus. Doch auch die „Wertschätzungs-Konzeption" der Toleranz ist in DPF in Spuren wieder zu erkennen, insoweit Pluralität vorsichtig, aber grundsätzlich als positiv gewertet wird[35].

---

[32] Nämlich nur einmal, in DPF 16 n. 60: h VII p. 56 Z. 19. Bockens ausgewogener Vergleich mit einer aufgeklärten Toleranzkonzeption, welche die Wahrheitsfrage ausklammert, kommt zum Ergebnis: „Toleranz wird man so etwas jedoch nicht nennen können." (BOCKEN: Toleranz 251) Anders GERL (Die zweite Schöpfung 202–207), die auch den Sondercharakter der cusanischen Argumentation aus der Wahrheit betont, aber das Resultat durchaus mit dem Begriff der Toleranz bezeichnet: „Toleranz entspricht der Polyphonie der *einen* Wahrheit." (ebd. 207)

[33] Vgl. AKASOY (Zur Toleranz) mit weiteren Hinweisen auf einschlägige Literatur zu Toleranz in historischer Perspektive.

[34] Ähnlich AKASOY (ebd. 117), die im übrigen Forsts Beurteilungen stillschweigend korrigiert durch differenzierte Anwendung seiner Konzeption und vor anachronistischen Bewertungen warnt.

[35] AKASOY kommt zum kritischeren Schluß: „Lullus und Cusanus aber exklusiv der Erlaubnis- oder der Koexistenz-Konzeption zuzuordnen, würde bedeuten, ihre ethischen Motive

Weil Forst bei Raimundus Lullus „eine Grundlage für eine Toleranz der Religionen, die selbst aus dem Kern der Religion kommt“ (103), sieht, und dieser innerreligiöse Ausgangspunkt offenbar für alle mittelalterlichen Toleranzdiskurse maßgeblich ist, entwirft er ein Schema möglicher Wege zur Einheit, die für die Überwindung religiöser Pluralität bedacht und begangen wurden: die sechs Wege der reduktiven Einheit, der Einheit durch Verschmelzung, der kompetitiven Einheit, der inklusiven Einheit, der pluralistischen Einheit und der Einheit durch Widerlegung[36].

Alle diese Wege zu religiöser Einheit seien unzulänglich, weil aus religiöser Perspektive entworfen, und weil sie nicht die von Forst entwickelten Kriterien in bezug auf Ablehnung, Akzeptanz und Zurückweisung erfüllen: „Die eigene religiöse Perspektive bleibt … leitend und setzt sich keiner übergeordneten normativen Reflexion aus.“ Sie seien „eher Diskurse der Wahrheitsdurchsetzung als solche der Wahrheitsfindung“ (538; vgl. 105). Die mittelalterlichen Vorschläge auf dem Weg reduktiver Einheit resultierten letztlich in Programmen „der Überwindung der Intoleranz durch religiöse Entdifferenzierung“, nicht in Begründungen der Toleranz (537). Diese grundsätzliche Kritik aus späterer Warte zunächst beiseite gelassen, kehren wir zu Cusanus zurück: Es geht ihm, wie vielfach festgestellt wurde, letztlich nicht um Toleranz, sondern um Einheit bezw. Konkordanz als Prozeß der Einigung. Es geht nicht darum, eine für unüberwindlich gehaltene oder gar insgesamt erhaltenswürdige Pluralität gewalt- und friktionsfrei zu gestalten, sondern um die weitestmögliche Integration von Einheit und Vielheit durch einen substantiellen inhaltlichen Dialog, der die bisherigen divergierenden Interpretationen im Sinne eines Fortschritts der Annäherung verändert. Der Hauptunterschied zur Toleranz der Aufklärung des 18. Jahrhunderts (gemäß Modell 1 in Kap. 1.2.), besteht darin, daß Nikolaus sich wesentlich optimistischer bezüglich der Realisierungschancen zeigt[37] und

---

gering zu schätzen oder gar als rein strategische zu entlarven. Andererseits scheint mir die Haltung der beiden Autoren in Theorie und Praxis nicht den modernen Ansprüchen einer Respekt-Konzeption zu entsprechen, von der Wertschätzungs-Konzeption ganz zu schweigen.“ (ebd. 119)

[36] FORST: Toleranz 104, vgl. kritisch 537f.

[37] Man vergleiche Kants Bestreben, „bei Verschiedenheit statutarischer Glaubensarten Verträglichkeit der Anhänger derselben untereinander durch die Grundsätze der einigen Vernunftreligion“ zu garantieren. Dabei war ihm ihm die Unwahrscheinlichkeit bewußt, statt der verschiedenen positiven Religionen eine reine universale Vernunftreligion real und ohne Gewalt zu verwirklichen: „Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen, ist ein Problem, zu dessen Auflösung die Idee der objektiven Einheit der Vernunftreligion durch das moralische Interesse, welches wir an ihr nehmen, kontinuierlich antreibt, welches aber in einer sichtbaren Kirche zustande zu bringen, wenn wir hierüber die menschliche Natur befragen, wenig Hoffnung vorhanden ist. Es ist eine Idee der Vernunft … als praktisches regulatives Prinzip“. (KANT: Die Religion, 3. Stück, 1. Abt.; 61). GANDILLAC

daß er diesen Weg für den einzigen hält, welcher der Dynamik der Vernunft zugleich mit ihrer Endlichkeit entspricht. Der Wahrheitsanspruch wird aufrecht erhalten[38]. Einer „Reduktion des Toleranzbegriffs auf einen sozialpolitischen Begriff", wie sie bei John Locke und Pierre Bayle mit der Trennung von privatem und öffentlichem Bereich[39] vorgenommen wird, konnte er nichts abgewinnen.

Toleranz ist dann nur mehr in sehr eingeschränktem Sinn erfordert, wie Forst auch bewußt ist, insofern „es Cusanus in erster Linie um die Herstellung des religiösen Friedens durch religiöse Einheit und Einigung geht, und … die Duldung einer Pluralität verschiedener Bräuche eher, in pragmatischer Betrachtung, ein Mittel dazu ist."[40] Darum sieht er den Cusaner dann mehr auf dem Weg inklusiver Einheit[41] und minimiert die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen seines Denkens in einer psychologischen Interpretation: „Zugleich schreckt er damit vor der Radikalität seiner eigenen negativen Theologie zurück, die zu Beginn des Religionsgesprächs im Verweis auf die Unbegreiflichkeit Gottes auftaucht."[42] Damit wird die philosophische Dimension bei Nikolaus stark unterbewertet. Teilweise gewänne DPF dann den Charakter des Wegs der Einheit durch Widerlegung (ebd. unter Hinweis auf die CA), was richtig ist, weil sich dort durchaus auch die Komponente der partiellen Zurückweisung findet.

Vor allem aber erkennt Forst den Zusammenhang mit seinem Kap. X, der für seine Toleranzbegründung zentralen epistemologischen These von der Endlichkeit der Vernunft, bei Cusanus nicht an, weswegen das Urteil, dessen wahre Religion „duldet weder den anmaßenden Anspruch menschlicher Erkennbarkeit noch eine Relativierung ihrer Geltung durch eine Einsicht in die Grenzen der menschlichen Vernunft" (110), voreilig ist.

---

sieht in der cusanischen Idee einer universalen Konkordanzgemeinschaft übrigens auch „eine regulative Utopie" (Nikolaus von Cues 37).

[38] Auch GERL kontrastiert den cusanischen Vorschlag mit Lessings Ringparabel. Darin sieht sie „die Narbe des Kompromisses. Für den so bitter nötigen Religionsfrieden wird der Begriff der Wahrheit dem Begreifen entzogen, der Vernunft verwehrt. Nimmt man die Parabel wörtlich, so wird Wahrheit sogar gleich-gültig." (Die zweite Schöpfung; 199)

[39] BOCKEN: Toleranz 245.

[40] FORST: Toleranz 107; vgl. überdeutlich 537: „Nikolaus von Kues plädiert für eine katholische *una religio in rituum varietate*, sieht dabei aber Toleranz, beschränkt auf rituelle *adiaphora*, letztlich als pragmatisch begründete Notwendigkeit an." Entsprechend dominiere „der Traum von einem katholischen Frieden" (109).

[41] Richtig ist Forsts Beobachtung, daß nach DPF der katholische Glaube die ganze Wahrheit enthalte und die anderen Religionen keine Wahrheit beitrügen (Toleranz 108). Allerdings bietet der erkenntnistheoretische Ansatz des Nikolaus durchaus diese Option, die er mangels religionswissenschaftlicher Kenntnisse nicht durchführen konnte.

[42] Ebd. 109; die Deutung von MEINHARDT (Konjekturale Erkenntnis) wird ohne Begründung als „zu weit gehend" abgewiesen (110/153).

Bei Nikolaus sind also einige der toleranzbegründenden Prinzipien Forsts stärker gegeben als er anerkennt. Was Cusanus leistet, ist eine Begründung von innen, aus einer religiösen Weltsicht heraus, was mit der späteren Entwicklung eines streng moralischen Standpunkts mit den Forderungen nach Reziprozität und Universalisierbarkeit kompatibel ist – oder gar eine notwendige Ergänzung. Wolfgang Heinemann faßt gut zusammen, daß DPF zeige, „wie in den christlichen fundamentalen Glaubenssätzen von Monotheismus, Trinität und Inkarnation, die niemals mit der Wahrheit schlechthin identifiziert werden, ein Begriff des Göttlichen angestrengt wird, dem die Begriffe der anderen Religionen nicht exklusiv widersprechen, sondern nur an Präzision nachstehen. … Die cusanische Toleranz bewirkt nicht Frieden auf Kosten einer Verflachung der Wahrheit, sondern das Bewußtsein der Erhabenheit der Wahrheit begründet die Toleranz.“ (Einheit 181)

Der Bereich der von Forst stark gemachten und systematisch begründeten Toleranz ist der einer praktischen Vernunft und insbesondere der politischen Philosophie, noch nicht oder nicht mehr der Bereich einer Religionsphilosophie und Metaphysik, wo die miteinander konkurrierenden Ansprüche auf theoretische Wahrheit, welche verschiedene Religionen und ethische Gemeinschaften erheben, verhandelt werden. Das cusanische Programm ist wesentlich komplexer. Es kann so das Konkordanzbemühen von innen heraus begründen, in konsequenter Anerkennung der epistemologischen Grundsituation perspektivischer Einschränkung.

Selbstkritische, dialogfähige und konkordanzoffene Religion weist für ihn mehrere Bedingungen und Merkmale auf, die hier thesenartig zusammengefaßt werden. Zur Zielgestalt reifer Religion gehört:

1. Die Unmöglichkeit, Gott als unendlichen rational zu erfassen, ist anzuerkennen. Daraus folgt bereits, daß Dogmatismus und Fundamentalismus nicht zu rechtfertigen sind.
2. Die Reflexion des Geistes auf seine innere Differenziertheit und eigene Aktivität stellt den entscheidenden Zugang zum Göttlichen dar.
3. Aus dem epistemologisch reflektierten Verständnis der Geistaktivität als entwerfend und konjektural ergibt sich die Notwendigkeit des Dialogs zur Verbesserung der jeweiligen Entwürfe und Erweiterung der Perspektiven.
4. Der geschichtlichen Pluralisierungserfahrung ist nicht auszuweichen – vielmehr ist die Relativität der eigenen Standpunkte und Sichtweisen anzuerkennen.
5. Dies ist als eine theoretische Herausforderung aufzugreifen, ohne in einen der Vernunft widersprechenden Relativismus zu verfallen. Eine perspektivische Erkenntnistheorie und Metaphysik leistet das und kann zu einer Offenheit für Wahrheit in fremden Traditionen führen.

6. Das Gewaltpotential, das aus religiöser Vielfalt entsteht und die damit verbundene praktische Herausforderung sind wahrzunehmen. Die verschiedenen Ebenen der Bewältigung von Pluralität können sich ausdifferenzieren.
7. Die menschliche Freiheit und Verantwortung bei der Gestaltung der kulturellen Welt sind zu sehen. Das bildet eine Bedingung dafür, daß Kultus, Moral und auch Recht sich aus dem kulturell-religiösen Gesamtphänomen ausdifferenzieren können.
8. Intern ist eine integrative Religionstheorie zu entwickeln, um das Verhältnis zu anderen Religionen und Kulturen auf der Basis der obigen Prinzipien für eine theoretische Neuorientierung unter pluralen Bedingungen zu klären.
9. Maßnahmen zur Beförderung obiger Erkenntnisse und Deutungen, also zu einer Aufklärung sind zu entwickeln – zunächst für die eigene Glaubensgemeinschaft und Kultur, in weiterer Folge im Dialog mit anderen.

Dieser Katalog an Merkmalen bezw. Forderungen ist freilich recht anspruchsvoll. Er will die cusanische Ausformulierung des Anspruchs der Vernunft unverkürzt zusammenstellen, unter dem Titel nicht einer faktischen Gestalt von Religion, sondern ihrer Zielgestalt. Er soll nicht weitestgehend erfüllte oder leicht erfüllbare Voraussetzungen für den Dialog benennen, vielmehr wird für das schwierigste der in Kap. 1.2. genannten interreligiösen Dialogfelder (neben dem es leichter zugängliche gibt) geworben.

Zu Stärken und Schwächen des Ansatzes von Nikolaus

Die Grundabsicht des Cusanus ist, die Unendlichkeit des Göttlichen offen zu halten, gegen die Neigung der Religion, auch der christlichen, das Absolute zu einem feststellbaren Objekt zu reduzieren und damit auch das Subjekt, den gottfähigen Menschen, festzulegen. Er weiß, wie schwer es ist, die intellektuale Höhe der Reflexion zu halten und nicht zurück zu „fallen“ (eine epistemologische Interpretation des Sündenfalls) in den rationalen Diskurs mit seinen Gegensätzen:

> *Magnum est posse se stabiliter in coniunctione figere oppositorum. Nam etsi sciamus ita fieri debere, tamen, quando ad discursum rationis revertimur, labimur frequenter et visionis certissimae nitimur rationes reddere, quae est supra omnem rationem, et ideo tunc cadimus de divinis ad humana et instabiles atque exiles rationes adducimus.* (DB 22 n. 32 Z. 8–13)

Die jüdisch-christliche Urgeschichte enthält denn auch die Kritik der fundamentalen Fehlhaltung: Nikolaus interpretiert die (Ur-)Sünde mithilfe seiner Erkenntnistheorie, als ein Wissenwollen ohne Gott und ein Streben danach, Ruhe (also eine Art Sicherheit) zu erreichen außerhalb Gottes: *Sed [homo] quaesivit per scientiam suam apprehendere Deum, ut sic non in Deo, sed in se ipso quiesceret et esset sciens sicut Deus.*[43]

Sein zu wollen wie Gott, heißt, mit dem rationalen Geist zur vollständigen Erkenntnis gelangen zu wollen, wie Luzifer, Adam und Eva[44]. Das ist Rationalität ohne eine vom Glauben getragene Intellektualität. „Es ist die teuflische Versuchung, die den Menschen verführt, nicht durch den Glauben, sondern durch das Wissen dem Höchsten gleich zu werden, oder die Unbescheidenheit des Menschen, durch sein Wissen Gott erfassen und ihm aus eigener Kraft an Wissen gleichkommen zu wollen, was aber nur vermeintlich zur Einsicht führt, wahrhaft aber stolzes und aufgeblähtes Wissen ist.“[45].

Statt dessen plädiert Nikolaus für eine unendliche Annäherung, ein Streben, das in Ewigkeit nicht aufhört, eine Bewegung und Dynamik der Vereinigung von Mensch und Gott, die mit der Ruhe oder dem Frieden koinzidiert, ohne aufzuhören[46].

Ein dogmatisch umfriedeter Platz bleibender Wahrheit, der dem einzelnen Sicherheit gibt in religiösen Festsetzungen, bietet nach ihm einen falschen inneren Frieden. Er sieht, daß unter Menschen, die in der Religion vornehmlich eine handhabbare und endgültige Anweisung für ihr Leben suchen, die sich an Formulierungen festmachen wollen und sich absichern, keine Konkordanz möglich ist – kein Friede im höheren Sinn. Da Nikolaus nun aber nicht die Unendlichkeit der Annäherungsbewegung an den Unendlichen als seine tiefste religiöse Erfahrung, aus der er alles neu durchdenkt,

---

[43] s. XXX: h XVII; 47 Z. 23–26.

[44] *Quale fuit peccatum praesumptuosissimum rationalis separati spiritus Luciferi, qui sua vi ascendere nisus est ad similitudinem altissimi, atque rationalis incorporati spiritus parentum, qui fomento sensibilis esus ligni ad perfectionem scientiae deorum pervenire sperabant.* (DDPL 1 n. 95 Z. 4–8)

[45] HEINEMANN: Einheit 162.

[46] Vgl. DDI III,12 n. 259: *Benedictus Deus, qui nobis dedit intellectum, qui in tempore satiabilis non est; cuius desiderium cum finem non capiat, seipsum supra incorruptibile tempus immortalem apprehendit ex desiderio temporaliter insatiabili cognoscitque se vita desiderata intellectuali satiari non posse nisi in fruitione optimi maximi boni numquam deficientis, ubi fruitio non transit in praeteritum, quia appetitus in fruitione non decrescit.*

„Diese Religion meint gerade kein empirisch gegebenes Religionsgebilde, sondern eine innere, intellektuelle Hinwendung des Menschen von allen gegebenen und streitbaren Positionen zum ursprünglichen und finalen, friedlichen praesuppositum alles Seins und Erkennens. … Das eigentümliche Wissen des Glaubens ist kein neues Partikularwissen, sondern das allgemeine Wissen um das Nichtwissen der ewigen Wahrheit“ (HEINEMANN: Einheit 163f.).

bezeichnet, sondern das als philosophisch wahr behauptet, muß das Grundverhältnis des Menschen mit seinem Geist zu Gott geklärt werden. Dafür braucht es philosophische Theologie und metaphysische Anthropologie.

Dagegen lassen sich Kritikpunkte einwenden:

1. Geriet ihm möglicherweise die faktische Bedürfnislage von sehr vielen, vielleicht den meisten Menschen aus dem Blick? Oder unterschätzte er die Macht der emotionalen und kognitiven Sicherungsbedürfnisse? Daß er seine Hoffnung auf die Weisen setzte, also eine Minderheit und Elite, zeigt vielleicht, daß er eine Ahnung davon hatte, die meisten Menschen mit seinem Verständnis zu überfordern. Ihm blieb die Hoffnung auf die Möglichkeit der Weisen, religiöse und politische Führer und Entscheidungen zu beeinflussen, deren Denken und Handeln zu moderieren (darauf kommen wir gleich zurück). Die Möglichkeit des Atheismus schließlich kam für ihn nicht in Betracht. Mindestens als faktische Erscheinung müßte sie zur Sprache gebracht werden[47].

2. Was fehlt, ist daß Nikolaus die unendliche Bewegung und mystische Transzendenz in den verschiedenen Religionen, in deren Ritus und Schriften, aufsucht und hermeneutisch herausarbeitet. Das wäre eine Chance zur Vermittlung und Verifizierung einer – angenommenen – allgemeinmenschlichen Fundamentalmystik gewesen. Die sehr weitgehende Einigung in DPF auf den oben herausgearbeiteten Ebenen 3 und 4 schießt über dieses Ziel hinaus und verdeckt es bereits wieder. Erst eine Analyse der religionstheoretischen Struktur erlaubt, sich nicht von diesen Defiziten daran hindern zu lassen, das Potential dieses Ansatzes wahrzunehmen. Festzustellen ist aber die mangelnde Reziproziät des Prozesses.

3. Klare Grenzziehungen und Umfriedungen sind allerdings auf der Ebene des praktischen Diskurses nötig, worauf Cusanus zu wenig Aufmerksamkeit verwendet. So fehlt – außer im kanonistischen Bereich – die Nutzung des Rechts, um die realen psychosozialen und politischen Verhältnisse zu normieren. Die geschichtliche Entwicklung ging über seinen Optimismus hinaus: nicht geistige Entgrenzung, sondern Entgrenzung Europas im Kolonialismus und dem Export verbannter Verbrecher in die Kolonien ebenso wie religiöser Gruppen zumeist radikal protestantischer Prägung, die in ihren Ländern nicht integriert wurden; nicht Konkordanz durch demütige Anerkenntnis der Begrenztheit der eigenen Begriffe und deren Verflüssigung,

[47] In DPF 10 n. 27 wird im Dialog mit dem Skythen eine entwickelte Gottesverehrung (und sodann eine Annahme der Geschöpflichkeit der Welt) vorausgesetzt – die Leugnung eines göttlichen Weltursprungs überhaupt kommt nicht in Frage. In Anbetracht des praktischen Zweckes der Schrift muß freilich der Atheismus ebensowenig wie der Agnostizismus einbezogen werden. Denn falls Cusanus von diesen Möglichkeiten überhaupt Notiz genommen hat, sind sie doch nicht Ursache von religiös motivierter Gewalt.

sondern die Erstarrung der Konfessionsgegensätze u.v.m. In diesem Sinn kritisiert Tilmann Borsche: „Die Entwicklung der Geschichte brachte Spaltung, sie führte zu partikularisierten Denk- und Lebensformen und verwies damit die Einheitsspekulationen des Irenikers ins Reich der Utopien.“[48] Doch ist zu ergänzen, daß nach großem Leiden an aggressiver Partikularität, und zwar erst nach solchem Leid in Europa selbst (das Leid der Indianer z.B. brachte nur sehr wenige wirklich zum Nachdenken), sich das Recht durchsetzte: als pragmatische kleine Lösung, mit Erzwingung einer Toleranz, nicht aus Einsicht in das Höchste, sondern in das Fundamentale: mutuelle Anerkennung aus wohlverstandenem Eigeninteresse und rationalem Selbstschutz.

Wurde die humanistische Anthropologie, bezaubernd als Idee, historisch „falsifiziert“? Dem korrespondiert die spezifisch theologische Kritik an Cusanus, er habe die Sünde, die Urschuld, das Böse, das Kreuz und entsprechend die Rechtfertigung im Glauben in den Hintergrund gedrängt[49].

In Verteidigung des cusanischen Ansatzes, und damit mehr im Hinblick auf sein Potential als seine Durchführung (ad 2) bleibt festzuhalten, daß Nikolaus mit dem Grundsatz einer wohlwollenden, konkordanzorientierten Deutung anderer religiöser Traditionen, der *pia interpretatio*, die er in CA auch versuchte, hermeneutische Minimalprinzipien andeutet. Die Notwendigkeit solcher Arbeit wird am Ende von DPF grundsätzlich anerkannt.

Die Stärke des Ansatzes bleibt m.E. im Kern von den Einwänden unberührt: Cusanus nimmt aufgrund seines Ergriffenseins von der Unendlichkeit Gottes eine Selbstrelativierung des christlichen Denkens vor[50], indem er aus der Tradition mystischer Theologie heraus, die ihrerseits von der Philosophie (neuplatonischer Prägung) inspiriert ist, die rationale Theologie in die Schranken weist. Das ist die wesentliche Voraussetzung dafür, daß ein möglicher Diskursbereich mit Andersgläubigen entsteht, wie im Schlußkapitel expliziert wird. Das bildet letztlich auch eine Grundlage für eine begründete Anerkennung der Errungenschaften rechtlicher Regelungen für friedliche Gestaltung von Pluralität aus der Sicht einer partikularen Tradition.

Seine Ursprungserfahrung von der Unendlichkeit Gottes, jenseits aller Gegensätzlichkeit, ist zwar seine leitende persönliche Intuition, aber nicht nur eine spezifisch christliche Erfahrung und wird nicht biblisch begründet.

---

[48] BORSCHE: NvK 257.

[49] Vgl. PETERS in MFCG 16; 214–257 incl. der Diskussion.

[50] Auch JOÃO MARIA ANDRÉ erkennt eine Relativierung in DPF: „mesmo as formulações cristãs são relativizadas“ (A actualidade 323 mit Belegen zur Relativierung der Trinität aus DPF 7 und 8).

Er hält sie für allgemein religiös[51], darum kann sie für die intellektuellen Eliten einen Gegenstand fruchtbaren Diskurses bieten.

Das wirft die Frage nach der Bedeutung jener Stellen auf, an denen Nikolaus die volle Wahrheit für einen elitären Kreis von Weisen zu reservieren scheint. Er geht durchaus von zwei Stufen der Wahrheit aus, bezieht sie jedoch in ganz bestimmter Weise aufeinander[52], deren Bedeutung bislang noch nicht gesehen wurde: Es gibt die Stufe einer erleuchteten Einsicht für die Weisen, für welche das Selbstverständnis der Religionen (und vermutlich auch ihrer lebenden amtlichen Vertreter oder Führungskräfte, die im himmlischen Konzil nicht vertreten sind) relativiert ist. Von daher verstehen sich die Dialogstrukturen mit einem Gefälle der Gesprächspartner[53] und die nicht seltenen Stellen, an denen er zur Geheimhaltung oder wenigstens zum vorsichtigen Umgang mit der höheren Wahrheit mahnt.

Schon in ADI bezieht sich Cusanus auf die Sorgfalt der alten Weisen, ihre Geheimnisse nicht in die Hände Ungebildeter gelangen zu lassen und dann auf die biblische Anweisung, Perlen nicht den Säuen vorzuwerfen: *Si quis graviores prisci temporis sapientes attendit, comperit magno studio praecavisse, ne mystica ad indoctorum manus pervenirent ... quod et Christum nostrum docuisse scimus; inhibuit enim margaritam, quam regnum Dei figurat, ante porcos proici, in quibus non est intellectus*[54]. In n. 36 empfiehlt er, die Werke M. Eckharts und in n. 43, u.a. die Bücher des Dionysios, *Peri physeos* des Scotus Eriugena *et consimiles* den schwachen Geistern zu entziehen. Überhaupt sei, so läßt Nikolaus seinen Schüler zusammenfassen, die wahre Gotteslehre nicht den Buchstaben anzuvertrauen: *obieci ex hoc theo-*

---

[51] *Hoc maximum, quod et deus omnium nationum fide indubie creditur* (DDI I,2 n. 5 Z. 14f.).

[52] Anders das“Prinzip des allmählichen Überganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion, und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden“ bei KANT (Die Religion 161).

[53] Bei den 12 Dialogen und den 6 addressierten Meditationen des Nikolaus ist der Dialog zumeist ein doktrinales Lehrgespräch zwischen zwei nicht Gleichen, die Wahrheit wird nicht erst dialektisch gesucht, sondern vermittelt (BORSCHE: Der Dialog). JACOBI bemerkt in der Einleitung zu seinem Buch über philosophische Dialoge im Mittelalter: „In allen hier untersuchten Dialogen ist einer der Gesprächspartner dem oder den anderen an Wissen, Einsicht oder Reife – oft in allen Hinsichten – überlegen.“ (Gespräche lesen 16) Das beurteilt er nicht als einen Mangel – schließlich ist die literarische Gestalt eines fingierten Dialogs notwendig paradoxal (vgl. ebd. 19f.). Freilich ist die Asymmetrie in DPF durch die Beteiligung einer göttlichen Person höchstselbst extrem, wogegen wiederum zu bemerken ist, daß das göttliche Wort nicht autoritär auftritt und in der gesamten, mehrstufigen Theorie des Nikolaus den systematischen Schlußstein bildet. Vgl. JACOBI zum dialogischen Charakter der cusanischen Schriften in geistiger Nähe zum platonischen Philosophieren bei gleichzeitiger Distanz zu den Streitgesprächen des Sokrates (Methode 180).

[54] ADI n. 7: h II p. 5 Z. 19–24.

logiam veram non posse litteris commendari. Fatebatur plane omne id, quod aut scribitur aut auditur, longe inferius ea esse; quam tamen in Scripturis sacris dixit occultari[55]. Doch das ist nicht nur ein Rückgriff auf Platon, denn die Vorsicht gilt es auch im mündlichen Dialog walten zu lassen: In IDS läßt Cusanus den Laien zögern, denn die Geheimnisse der Weisheit seien nicht allen allseits zu eröffnen[56].

Der wesentliche Unterschied zu einer bereits in Antike und Mittelalter bekannten These, welche die philosophische Einsicht der (unaufgeklärten) religiösen Meinung einfach überordnet („Averroismus"), besteht in der Dynamik, für welche Nikolaus plädiert: Er sieht einen Auftrag darin, daß die Religionen schrittweise durch hermeneutische und Aufklärungsarbeit der Weisen zu einem insgesamt höheren Niveau der Selbstinterpretation und zu einem Verständnis möglicher Konkordanz mit den anderen geführt werden. Die Weisen diskutieren inhaltlich und finden die Wahrheit der Konkordanz in der präsupponierten *una religio*. Diese suchen sie dann in den religiösen Traditionen, finden mindestens Spuren davon und überzeugen ihre Landsleute. Das bedeutet, daß es keine zweistufige Wahrheit gibt, wie sie immer wieder in der Denkgeschichte als Ausweg aus der Spannung zwischen partikularer Religion und universalem Anspruch der Vernunft versucht wurde, wonach die Weisen die Relativität aller Riten erkennen und sich darüber stellen, während für das Volk oder die Völker ihre falsche fromme Selbstdeutung zur Stabilisierung der Gesellschaft erhalten bleiben soll. Vielmehr ist die eine Wahrheit für alle offen, die zu ihrer Aufnahme intellektuell in der Lage sind oder dazu gebracht werden können; sie hebt das jeweils bisher für wahr Gehaltene nicht im schlechten Sinn auf, sondern im Sinne einer besseren, höheren, umfassenderen Deutung des in ihnen Gemeinten.

Zu beachten ist außerdem, daß der elitäre Kreis nicht aus Priestern oder ähnlichen amtlichen Vertretern der Religionsgemeinschaften besteht, also aus einer soziologisch definierten Gruppe, deren Eigeninteresse möglicherweise auf den Schutz ihres höheren Wissens zum Zwecke ihrer eigenen Unverzichtbarkeit und materiellen Absicherung gehen könnte, sondern aus Weisen, die allein durch ihr Einsichtsvermögen zum inneren Zirkel Zutritt gewinnen. Was auf den ersten Blick als ein Hindernis für eine tatsächliche interreligiöse Verständigung erschienen war (siehe oben Kap. 2.2.), erweist sich als kluge Strategie der – auch „personalpolitischen" – Schaffung einer religionsphilosophischen Basis für ein Gespräch autorisierter Religionsvertreter.

---

[55] ADI n. 5: h II p. 4 Z. 1–4.

[56] *nam secreta sapientiae non sunt omnibus passim aperienda* (IDS n. 7 Z. 8f., vgl. 14 und n. 8 Z. 1f.).

Nach Jan Assmann wird das religiöse Geheimnis entweder philosophisch verstanden als ein Charakteristikum der Offenbarung des Göttlichen selbst oder als Geheimhaltung, d.h. als funktionaler Schutz[57]. DPF läßt zwar die Weisen unter sich diskutieren, in einem elitären und esoterischen Kreis – aber zusätzlich findet sich hier eine manuduktorische Dynamik zwischen dem philosophischen und dem soziologischen Geheimnis, die Cusanus als einen Auftrag zur Aufklärung versteht: Zunächst wird die Differenz der Religionen in einem geschützten Zirkel überwunden, und nachdem die Konkordanz *in coelo rationis* gefunden und sowohl vernünftig wie auch historisch aus den verschiedenen Traditionen selbst heraus abgesichert erscheint, werden die Weisen zu ihren Völkern gesandt, um deren Befangenheit in religiösem Provinzialismus überzeugend aufzuheben, d.h. sie zu einem besseren Verständnis zu führen. Der esoterische Charakter des himmlischen Konzils gilt nur vorläufig, das Ziel ist eine universale Verkündigung und Anerkenntnis des offenbaren Geheimnisses. Normativ betrachtet, gibt es keine zwei Wahrheiten, sondern innerhalb der einen Wahrheit einen Weg zu höherer Einsicht, der im vernünftigen Diskurs begründet und vorbereitet wird.

6.2. Integrative christliche Religionstheorie

Zur spezifisch christlichen Interpretationsebene

Die Konjekturalität scheint in DPF beim Bekenntnis zu Jesus Christus und den wesentlichen christologischen Dogmen zu enden und damit den Übergang von Religionsphilosophie zu *religio*, von Denken zu Glauben zu markieren[58]. Auch W. A. Euler urteilt letztlich ziemlich scharf:

> „Die Aussagen zu den dogmatisch-theologischen Gehalten der nichtchristlichen Religionen bleiben in DPF äußerst vage, sie fehlen weitgehend. Dieser Sachverhalt scheint nicht allein durch mangelnde religionskundliche Kenntnisse des Kardinals, sondern auch und prinzipiell durch sein Religions- und Wahrheitsverständnis bedingt, das für nichtchristliche Auffassungen keinen Raum läßt.“ Er er-

[57] ASSMANN: Moses 270–276.

[58] Eine Andeutung von zwei solchen Stufen macht auch GRUNEWALD: „So ist der Weg zur Wahrheit ein ständiges Unterwegssein zu Gott im Bewußtsein der Gotteskindschaft, die auch die anderen Religionsformen mit einbezieht, die – wenn auch oft auf Umwegen – aber dennoch zum Ziel führen. Die Irenik des Cusanus, die den Kompromiß nicht scheut, beruht letzten Endes darauf, daß sie die philosophischen Denkergebnisse einmünden läßt in den Glauben und das Bekenntnis zur Offenbarung in Christus.“ (Religionsphilosophie 200)

achte „das Christentum als die wahre Religion, weil in ihm der Glaube an die Offenbarung und die höchste philosophische Einsicht in das Geglaubte vollkommen übereinstimmen.“[59]

In einer Epiphaniepredigt wird die Religionspluralität schließlich einfach christologisch gedeutet: *Rex enim religionum omnium est Christus*[60]. Auf den ersten Blick kann es so erscheinen, als hätte Nikolaus das Theater des himmlischen Weisenrats nur aufgeführt, um sich ein (leicht belehrbares) Publikum für seine christliche Propaganda zu fingieren – zumal, da die wesentlichen dogmatischen Gehalte des Christentums, nämlich Trinität und Christologie, als unaufgebbarer Bestandteil der *una religio* dargestellt werden. Damit scheint die erklärte Absicht von DPF als desavouiert vom letztlich sich durchsetzenden Missionseifer des römischen Kardinals – sei es, daß er doch nicht so weit über seinen Schatten springen konnte, wie er ehrlich gewollt hatte, sei es, daß ihm bange wurde wegen möglicher Konsequenzen eines zu weitgehenden Irenismus, sei es, daß er an die Grenzen dessen kam, was ihm persönlich vorstellbar erschien im Religionsdialog.

Ich plädiere für eine andere Deutung: Die philosophische Christologie von DPF (wie auch von DDI, DVD und anderen Werken) ist Ausdruck seines Koinzidenzdenkens und insofern ist die Idee des Gottmenschen im Rahmen des cusanischen Denkens unverzichtbar, um die Grundprobleme des (philosophischen) Gottesbegriffs, der (geschichtlichen) Gottesnamen, der Rede von Gott (Theologie) wirklich zu lösen.

Dafür ist die Architektur von DDI erhellend[61]: Buch I behandelt das *maximum absolutum*, Gott genannt, Buch II das *maximum contractum*, das Universum. Doch daraus entsteht die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Maxima zueinander, vor allem unter der Hinsicht der Suche nach dem absoluten Einen. Es muß noch einmal eine Einheit, nämlich das *maximum absolutum et contractum* als Individuum gedacht werden können, ein Zusammenfallen selbst dieser beiden für die ontologische Konstitution des Alls fundamentalen Prinzipien. Sie kann nicht weniger als personal sein – so liegt es nahe, sie im Menschen, der ja Mikrokosmos ist, zu suchen. Die Idee des Gottmenschen, welche geschichtlich natürlich durch das Christentum in die Welt kam, deren Geltung aber nicht so an die Genese gebunden sein kann, daß sie außerhalb der christlichen Tradition ganz unverständlich sein

---

[59] EULER: Unitas 238 und 240.

[60] s. CLXXI n. 16 Z. 23f.: h XVIII/3.

[61] Vgl. hierzu CHRISTOPH SCHÖNBORN: *„De docta ignorantia“* als christozentrischer Entwurf; in: JACOBI (NvK); 138–156, HEINEMANN richtet seine Erläuterung des ontologischen Entwurfs als Hintergrund zu DPF an der Struktur von DDI aus (Einheit 128–141), mißachtet allerdings spätere Entwicklungen oder Akzentverschiebungen.

müßte, gab Nikolaus nun den Schlüssel in die Hand, um eine solche Einheit zu formulieren[62]. Die Inkarnation wird damit zur Fleischwerdung der Koinzidenz selbst, welche die Intelligibilität der Welt sichert[63]. Wenngleich DPF auf die DDI tragende *regula doctae ignorantiae* nicht eingeht, ist die Grundstruktur dieses Denkens im Präsuppositionsprinzip strukturell gegeben. Cusanus zieht es in der späteren Schrift vor, die Unverzichtbarkeit des *verbum* von der epistemologischen Seite her anzugehen, wie er es in den Jahren zuvor entwickelt hatte. Wenn die Seele in sich selbst den Begriff von Welt überhaupt sieht, entdeckt sie darin das universale *verbum* oder den absolut integrativen Logos als Grund ihrer Begriffsbildung: *Anima dum se videt intra se habere notionem mundi omnem omnis mundi notiones complicantem videt in se esse verbum seu conceptum notionalem universorum et nomen omnium nominum, per quod de omni nomine notionem facit.*[64]

Auch in religionswissenschaftlicher Hinsicht argumentiert Nikolaus für eine Synthese in diesem Sinn: In s. CXXVI vom 29.6.1453, also unter direktem Eindruck der Nachricht vom Fall Konstantinopels, behauptet er einen wahren Kult in den verschiedenen Religionen, der Christus nicht ausschließe, in dem sich vielmehr die *ratio culturae* der anderen Religionen erfülle. Während die Juden *Deum absolutum* verehrt hätten und von den Heiden verlacht worden seien, weil sie etwas verehrten, was über den Sinnen, der Phantasie und der Vernunft sei, hätten die Heiden umgekehrt Gott aufgrund seiner verschiedenen Werke verehrt, in seinen konkreten Erscheinungsweisen[65] – Anlaß für die Juden, über die Vergänglichkeit ihrer Verehrungsobjekte zu lachen[66]. Cusanus meinte, damit eine vollständige Alter-

---

[62] Damit reiht sich Cusanus unter die Denker einer philosophischen Christologie und einer Trinitätsphilosophie ein, die in gewisser Weise mit Augustinus beginnt, und mindestens bis zu Hegel reicht (vgl. auch Teilhard de Chardin).

[63] In DVD spricht Cusanus Gott an: *unicus enim conceptus tuus, qui est et verbum tuum, omnia et singula complicat* (DVD 10 n. 41 Z. 12f.).

[64] DAe n. 10 Z. 14–18. SCHWAETZER zeigt in seiner gründlichen Analyse von DAe den Zusammenhang zwischen der Gleichheit des göttlichen Wortes und der Möglichkeit menschlicher Sacherkenntnis, den Cusanus in IDM vorbereitet und in DAe ausgearbeitet hat. „Mit *De Aequalitate* hat Nikolaus von Kues also eine theologische Erkenntnislehre vorgelegt, die auf der Inkarnation basiert und Außenerkenntnis als koinzidentale Methode der Geisterkenntnis inauguriert." (Aequalitas 113)

[65] So schon in DDI I,25 n. 84: *... paganos Deum secundum respectum ad creaturas varie nominasse. Quae quidem omnia nomina unius ineffabilis nominis complicationem sunt explicantia ... Deridebant veteres pagani Iudaeos, qui Deum unum infinitum, quem ignorabant, adorarunt* (Z. 4–6; 11–13)

[66] h XVIII p. 21 n. 4. Vgl. FLASCH: NvK 332f. und die Lichtmeßpredigt *Nunc dimittis*: Christus, das Licht, wird in allen – auch nicht monotheistischen – Religionen gesucht als Ruhepol der Geistesbewegung (s. CXLIII n. 2). „Christus, der die Weisheit ist, wird in allen menschlichen Intellekten durch den Glauben als das erleuchtende Licht empfangen … Jede *ratiocinatio* der Heiden hat kein offenbares Licht, ohne die Weisheit, die Christus ist." (n. 6 Z. 19–26)

native und ein allgemein gültiges Schema aufgestellt zu haben. Nur ein Zusammenfallen von Absolutheit und Kontraktheit, von Universalität und Partikularität, wie er es in der Inkarnation des göttlichen Wortes sieht, führt über die Dialektik hinaus und hebt das Wahrheitsmoment beider religiöser Grundmöglichkeiten in sich auf[67]. Zugleich erscheint die Christusidee als Synthese von menschlicher Transzendenzbewegung und göttlicher Deszendenz[68]. Rainer Röhricht betont mit Recht, daß nach Nikolaus Christus nicht als starrer Begriff, sondern als lebendige Kraft die Einheit in der Verschiedenheit bewirken könne, daß er aus seinem Vertrauen in die *virtus Christi* heraus sich um Konkordanz bemühte (Der ökumenische Reichtum 135f.).

Auf dieser Ebene läßt sich eine christliche Philosophie in dem Sinn formulieren, daß Offenbartes und Geglaubtes als religionsphilosophisch Gegebenes, als einmal in die Welt gekommene Idee, betrachtet wird. Die Vernunft kann die Konvergenz ihrer Dynamik mit der *fides* einsehen. Der nicht oder anders gläubige Mensch kann im Prinzip verstehen, welchen Beitrag die Implikationen des christlichen Glaubens zur Lösung philosophischer Grundfragen bieten, ohne diesen Glauben vorher schon angenommen zu haben. Daß diese Freiheit von religiös bedingten Vorverständnissen so weit gehen könne, wie Cusanus es zu erwarten scheint, wird heute skeptischer betrachtet, es entspricht aber dem humanistischen Vertrauen in die Kraft der menschlichen Vernunft. Diese Frage ist aber auf anderer, praktischerer Ebene als die wissenschaftstheoretische Frage nach den Möglichkeiten einer Religionsphilosophie auf der Grundlage einer bestimmten Religion. Nikolaus ging nicht so weit, die Mutmaßlichkeit und Perspektivität aller Erkenntnisversuche als dermaßen kulturell geprägt zu betrachten, daß eine interreligiöse gemeinsame Suche nach der einen Wahrheit verunmöglicht würde.

Von daher wird verständlich, warum Cusanus die Kerngehalte des christlichen Glaubens nicht für ein Sondergut neben oder über dem, was einer uni-

---

[67] Durch seine Deutung der Gestalt Christi „treten nach Cusanus Wesen und Ziel wahrer Religion überhaupt zutage: sie ist Gemeinschaftsstiftung zwischen Gott und Mensch“ (HAGEMANN: Islam als Anfrage 78).

[68] *Dominatur igitur sapientia in omnibus, ideo regit omnes. Et in hoc passu mediatio Christi intelligitur, quae est copula huius coincidentiae ascensus hominis interioris in Deum et Dei in hominem.* (s. CCLXVII n. 15 Z. 27–33: h XIX/5)

Nach Euler ist der gott-menschliche Mittler „der Inbegriff der vollkommenen Religion, weil durch ihn der Imperativ der Religionen, Weg zur Glückseligkeit zu sein, in einen Indikativ, in eine begründbare und für den Gläubigen erfahrbare Realität, überführt wird. Eben weil für Nikolaus Religion im Sinne eines personalistischen Religionsverständnisses als eine Beziehung zwischen Mensch und Gott zu verstehen ist, bedarf dieses Verhältnis, soll es zur Vollendung gelangen, der lebendigen Vermittlung durch einen Gott-Menschen.“ (EULER: Religionsverständnis 516)

versalen Religiosität zugänglich sein sollte, ansehen konnte und warum er das *verbum* als Wortführer in DPF auftreten läßt, ohne darin eine Verletzung fairer Diskursbedingungen, wie er sie aus Llulls Religionsdialog entnehmen konnte, zu erblicken. Zu beachten ist Folgendes:

1. Der Übergang von einer solchen philosophischen Christologie (die in den Begriffen heutiger Fundamentaltheologie als eine suchende Christologie zu bezeichnen wäre) zu einem spezifisch christlichen Glauben stellt dann, wie im Vorkapitel ausgeführt, das eigentliche Problem dar. Daß der Gottmensch geschichtlich in Jesus, dem Sohn der Maria aus Nazareth Fleisch geworden sei, folgt aus jenen Überlegungen zur Struktur des Alls nicht.
2. Die Frage, ob diese philosophische Christologie und Trinitätslehre auch heute noch als systematisch bedeutendes Element eines Religionsdialogs angesehen werden kann und soll, ist nicht die erste. Zuvor ist im Rahmen einer immanenten Interpretation zur Kenntnis zu nehmen, daß und warum Cusanus mit seinem Ansatz und im Rahmen seines Denkens auf diese Elemente nicht verzichten zu können glaubte.
3. Diese Perspektivität, die demnach nicht mehr mit einem einfachen Missionsdrang oder einer Unfähigkeit, die christlichen Vorannahmen auszuklammern, verwechselt werden darf, entspricht der perspektivischen Erkenntnistheorie des Nikolaus[69]. Insofern erweist sich seine Theorie als systematisch konsequent, weil er sie auf sich selbst anwendet.
4. Keineswegs ist eine bestimmte dogmatische Ausformulierung unbestrittener Maßstab für die philosophische Rationalität, vielmehr erfüllt diese eine kritische Funktion gegenüber der Theologie. Wenngleich gilt, „das Grundanliegen der Theologie wird von ihm als identisch mit dem Grundanliegen des philosophischen Denkens gesetzt", ist zu beachten, daß „hierbei die philosophische Vernunft für die Auslegung bzw. Aneignung der theologischen Überlieferung leitend wird"[70]. Cusanus sagt selbst, er spreche von Gott, Schöpfung und Gotteskindschaft nicht aus persönlicher Bindung an den christlichen Glauben, sondern weil ihm der Verstand anders zu denken verbiete[71].

Dieses komplexe Modell stellt auch innerhalb der Konkordanzbemühungen, welche die italienische Renaissance hervorgebracht hat, einen Sonderfall

---

[69] „Die christlichen Inhalte der Friedensschrift dürfen … nicht als positiv fixierte Erkenntnisse mit absolutem Wahrheitsanspruch angesehen werden, sondern als relativ präzise Bezeichnung der unaussprechlichen Wahrheit." (So resümiert HEINEMANN: Einheit 126)

[70] DANGELMAYR (Vernunft und Glaube; 441 und 452), vgl. FLASCH zum cusanischen Ausdruck, die Schrift müsse philosophisch geöffnet werden: „Die Bibel ist ohne philosophische Erhebung zu Gott *verschlossen*. Sie muß *geöffnet* werden." (NvK 128 zu s. XXII)

[71] Wie in Kap. 5.3. aus DG 2 n. 158 Z. 15f. zitiert.

dar. Ein Vergleich mit Konkordanzbemühungen von Marsilio Ficino, Giovanni Pico u.a.[72] profiliert die Eigenart der cusanischen Irenik. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie nicht einen Standpunkt außerhalb oder über der geschichtlichen Religion einzunehmen versuchen muß, wodurch die Identität einer religiösen Weltdeutung aus ihrer spezifischen Relation zum Absoluten nivelliert und fremden Gesichtspunkten und Gesetzen unterworfen wird – was keine echte Integration ermöglicht. Religion als anthropologische Konstante zu interpretieren, sie damit zu naturalisieren, wie Ficino tut, bringt *pax* auf Kosten von *fides* und umgeht das eigentliche sachliche Problem religiöser Konkurrenz[73]. Insoweit für Ficino Gott als Schöpfer Autor der Religion in den Menschen ist, sehe ich das weitere Problem, daß die Kreativität, darin die Freiheit menschlicher Antwortversuche ihres eigentlichen Kerns beraubt wird. Auch die Entwürfe, in denen Menschen dem Anspruch des Absoluten zu entsprechen suchen, werden dann nivelliert und relativiert im negativen Sinn, anstatt ihren Kern, die unabtretbare Gottesbeziehung selbst, ernst zu nehmen. Eine natürliche Einheitsreligion kastriert wesentliche Einsichten und Neubewertungen rinascimentaler Erkenntnistheorie und Anthropologie.

Auch die Modelle neuer Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik bei Machiavelli und Campanella und aus anderer, theologischer Perspektive bei Francisco Suárez, erreichen in der vergleichenden Analyse nicht das integrative Niveau des cusanischen Ansatzes, um *conflicting truth claims* zu versöhnen. Daraus erkennt Blum eine pragmatische, aber theoretisch problematische Entwicklungslinie: Es „wurde durch die Autoren des 15. und 16. Jahrhunderts die Existenz und Selbstoffenbarung Gottes allmählich zurückgenommen, sie hört auf, konstitutive Voraussetzung des Religiösen zu sein. Wir konnten aber bei Cusanus sehen, daß es gerade diese Voraussetzung ist, und nicht ihre Suspendierung, die Pluralität von Religion sachlich möglich und spekulativ denkbar macht.“[74]

Wie Wilhelm Dupré ausführt, geht Nikolaus vom Menschen als einer philosophischen Existenz aus, die wesenhaft nach ihrer Herkunft aus dem Leben des Geistes sucht, vor einer Trennung von „sakral“ und „profan“. Das Denken muß die maßgebliche Korrelation von Allgemeinem und Einzelnem ausloten, wobei es der konkreten Gestalt des Wortes bedarf, in einem sehr weiten Sinn: „Jedes Wort, das also in der Menschheit lebendig ist – sei es

---

[72] BLUM (Salva fide et pace 534–554); vgl. im selben Band EULER (Das Religionsverständnis) und ausführlich seine Habilitationsschrift: ‚Pia philosophia‘ et ‚docta religio‘.

[73] Vgl. ebd. 536–538 mit der knappen, aber profunden Kritik Blums.

[74] BLUM: Salva fide et pace 554.

nun das Wort des Mythos oder des Kultes oder der Sprache im allgemeinen – ist dem Philosophen nicht dazu gegeben, daß er über es richtet, sondern daß er aus der gläubigen Korrelation mit ihm sich selbst findet“ (Idee der christlichen Philosophie; 26).

Das drückt auf andere Weise die perspektivisch verschränkte Grundposition des Menschen aus, dessen Geist keinen Standpunkt über den kulturell verschiedenen, vorgegebenen Korrelationen von Sinn und Ausdruck hat und immer sich selbst mit positioniert, wenn er versucht, aus seinem Blickwinkel das Ganze abzustecken, auszuloten oder abzutasten.

Damit ist das Denken offen für Geschichte und für einen vorauszusetzenden Glauben[75]; es erkennt die hermeneutische Grundsituation an, daß der suchende, fragende, denkende Mensch sich immer in einer vorausgesetzten Beziehung befindet (auch im Sinne der Befindlichkeit), in einer bestimmen Korrelation von Konkretem und Absolutem, daß er selbst Moment im Geschehen des Ganzen ist[76], und daß eine Art von Glauben unabdingbar ist für den Anfang des Denkens. Das *posse credere* gehört als Bedingung der Möglichkeit der *revelatio*, des Sich-zeigens des Absoluten, zum Geistsein des Menschen notwendig hinzu.

Konkretisierend stellt sich dann die Frage: „Gibt es einen bestimmten Glauben, der in dem von ihm geglaubten Wort die obenangedeutete Einsicht in die Fundamentalproblematik ermöglicht bzw. voraussetzt?“ (ebd. 28) Die Idee des Gottmenschen nun, unabhängig davon, wie sie genetisch in die Welt gekommen ist, erfüllt diese Bedingung, die einer philosophischen Theorie gestellt ist. Dupré formuliert die cusanische Ansicht scharf, daß „nur die Idee des Gott-Menschen die Fundamentalproblematik bewältigen kann und die Möglichkeit bietet, die übrigen Versuche zu verstehen bzw. in ihrer Einseitigkeit zu durchschauen.“[77]

Diesem integrativen Selbstverständnis des Christentums bei Nikolaus entspricht sein erweiterter Kirchenbegriff (womit er zugleich das klassische Axiom akkomodiert, daß außerhalb der Kirche kein Heil sei, das bis heute immer wieder als Hindernis für den interreligiösen Dialog gesehen wird). Im

---

[75] „Die Grundbezogenheit auf alles, was sich in der menschlichen Geschichte irgendeinmal … ereignet hat oder ereignen wird, ist als solche, d.h. als Korrelation und nicht als Terminus der Anfang.“ (DUPRÉ: Idee der christlichen Philosophie 27) Hieran anknüpfend, läßt sich ein Unterschied zur Theologie im engeren Sinn herausarbeiten.

[76] „Denn wenn das Wesen der Theorie darin besteht, das Ganze zu erblicken, dann vermag sie dies so lange nicht, als sie sich nicht selbst im Korrelationsgefüge dieses Ganzen geborgen weiß.“ (ebd. 31)

[77] Ebd. 30. Vgl. auch PEUKERT, nach dem bei Cusanus die Inkarnation „zum Grundprinzip der neuen Metaphysik erhoben wird.“ (Entsprachlichung 55)

Vorwort zu DCC definiert er die Kirche als *unionem fidelis populi*[78] und in DPF erhebt er, wie die Angehörigen aller Religionen sich als Gläubige der *una fides* verstehen können, wozu seine schon früher entworfene Ekklesiologie „gemäß den Regeln der *docta ignorantia*“ paßt: Im Brief an Rodrigo Sanchez de Arevalo von 1442 unterscheidet er eine *ecclesia coniecturalis*, die in ihrer sichtbaren Gestalt auch Ungläubige umfaßt, von einer *ecclesia occultata*, die alle an der Gnade Christi teilhabenden Naturen umfaßt, und die offenbar mit der *ecclesia ipsa* identisch ist.

> *Quapropter „coniecturalis“ illa Ecclesia in hoc sensibili mundo, secundum huius mundi contractam cognitionem, vera quidem Ecclesia est, licet intra suam coniecturam ex signis receptam, admittat tam Christo in spiritu adhaerentes, quam non. ... Qua propter haec ipsa Ecclesia ... sancta censetur ...*[79]

„Es ist naheliegend und sachlich geboten, die *ecclesia ipsa* in Beziehung zur *una religio* zu setzen.“[80] Auf der spezifisch christlichen Interpretationsebene erweitert Cusanus die Begriffe so, daß sie ihre Partikularität verlieren und auch Andersgläubige integrieren können. Eine Pluralität der Ausdrucksformen wird so inkludierbar. „Le concept d’Eglise conjecturale est capital pour la compréhension du DPF car il contient la thématique selon laquelle l’unité de l’Eglise n’exclut pas les particularismes rituels; il ouvre ainsi la voie aux concessions sur les formes sensibles du culte, tout en sauvegardant l’unité de la foi.“[81]

---

[78] DCC I n. 3 Z. 2, vgl. DCC II,34: *ecclesia non est nisi unio fidelium ecclesiae* (n. 259 Z. 6f.) SENGER (Kirchenbegriff) zeichnet die Entwicklung vom konziliaristischen Kirchenbegriff 1432–37 über den koinzidentellen Begriff von DDI, den er für den philosophisch-theologisch fundiertesten hält, über eine Neuakzentuierung 1442 zum pragmatischen Begriff von 1459 nach.

[79] *Epistula prima ad Rodericum de Trevino ... anno 1442 die 20 martii*; in: *Opera Basileia* (1565); 826.

[80] EULER (Unitas 230), wo er auch ausführt, daß sich dieser Gedanke bis auf Augustinus zurückverfolgen läßt. Vgl. KANDLER (Congregatio) zum universalen Kirchenbegriff von DCC III,12 als Konkretisierung der Christologie und der *coincidentia oppositorum*. Er nennt das eine „kosmische Ekklesiologie“, deren Einheit nicht strukturell, sondern in Christus und daher im Glauben bestehe. Von daher sei auch DPF zu verstehen mit der Vereinigung aller in *una fides*.

[81] QUILLET (Paix de la foi) 240. Vgl. über den Unterschied des Nikolaus zu Marsilius mit seinem rein spirituellen und säkularistisch begrenzten Kirchenbild: „Pour Nicolas de Cues, au contraire, l’Église constitue la société universelle véritable: elle englobe à la fois l’ordre proprement religieux et l’ordre politique et temporel.“ (QUILLET: Le defensor pacis 493)

Die logoszentrierte Religionsphilosophie scheint auf den ersten Blick so starke Voraussetzungen zu machen, daß sie gegenüber ganz anderen religiösen Interpretationen, die Cusanus in der zitierten Predigt CXXVI über die manifestationsbezogenen antiken heidnischen Kulte angesprochen hat, im Nachteil wirkt. Diese erfahren heute im Lob des Polytheismus eine theoretische Renaissance, wie in Kap. 1.3. skizziert – gerade mit der Behauptung, sie würden eine friedliche Pluralität weit besser ermöglichen als der Monotheismus. Die historische Richtigkeit solcher Annahmen ist hier nicht zu diskutieren, wohl aber die systematische Frage.

Jan Assmanns Gegenüberstellung einer kosmotheistischen und einer monotheistischen Spur im abendländischen religiösen Denken seit der Amarnazeit und Echnatons ikonoklastischer Revolution von oben bis ins 20. Jahrhundert hinein[82] erweist sich als ein nützlicher Hintergrund, vor welchem deutlicher wird, wie grundsätzlich Nikolaus sein Projekt einer dialogischen interreligiösen Vereinigung ansetzt.

Der in Ägypten und anderen Hochkulturen der antiken Welt verbreitete Kosmotheismus und Ikonismus entwickelte nach Assmann die Kulturtechnik interreligiöser Übersetzung seiner Gottheiten. Die Basis war die allen gemeinsame Erfahrung natürlicher Kräfte. Dagegen wandte sich „die mosaische Unterscheidung", deren Bezüge zu Echnatons Monotheismus hier nicht weiter interessieren. Aus diesem Antagonismus religiös begründeter Systeme sei die Dialektik der Gegenreligion an sich und die Konstruktion von Abgrenzungen und von normativen Inversionen zu verstehen. Durch die Einführung der Differenz von wahr und unwahr in religiösen Fragen, einen daraus folgenden dezidierten Anikonismus und Ikonoklasmus, der sich auf Offenbarung statt Natur beruft, wurde nach Assmann die frühere interkulturelle Übersetzbarkeit und interreligiöse Gemeinschaft aller Frommen aufgebrochen. Seit dem Sieg des Christentums in der römischen Welt bis zur Renaissance herrschte dieses gegenreligiöse Paradigma, wobei in der Spätantike noch einmal das kosmotheistische Paradigma mit seiner Überzeugung „von der Universalität der religiösen Wahrheit und der Relativität religiöser Institutionen und Namen" (Assmann: Moses 81) stark wurde. Die allumfassende Gottheit wurde damals mit den Namen der Völker angerufen, wobei sich die Isis als deren zentrale Gestalt etablierte.

In diesen historischen Kontext gehört auch die hermetische Lehre von der eigentlichen Namenlosigkeit Gottes, die – offenbar in einer späteren Angleichung der ursprünglichen Jahwereligion – nun auch an Bibelstellen anknüp-

[82] ASSMANN: Moses.

fen konnte, welche die Einheit Gottes und seine (Selbst-)Definition als der Seiende betonen[83]. Die Überzeugung von der Gleichgültigkeit der Götternamen scheint sich allerdings selbst mindestens auch auf eine kritische Tendenz im Monotheismus zu stützen, was in Assmanns Rekonstruktion unterschlagen wird.

Diese relativierende Richtung, die Assmann als eine „Unterströmung" im ganzen Mittelalter annimmt, sei in der Renaissance wieder ans Licht gekommen, zumal seit Marsilio Ficinos Edition des *Corpus Hermeticum* (1471; vgl. Moses 38). Dessen Rekonstruktion als *prisca theologia* und altägyptische Weisheit sei allerdings vor der Aufdeckung ihres spätantiken (bezw. teilweise gefälschten) Charakters durch Isaak Casaubon auf einer historisch falschen Basis gestanden, weswegen erst in der Frühaufklärung eine Entwirrung der antagonistischen gedächtnisgeschichtlichen Dialektiken begann. Über Spinoza führte diese Entwicklung dann zum deutschen Idealismus und der Frühromantik. „*Hen kai pan* ist das Credo eines neuen Kosmotheismus, der als ein Ausgang aus der Mosaischen Unterscheidung erschien und aus den Konfrontationen von Vernunft und Offenbarung, Irrtum und Wahrheit, Erbsünde und Erlösung, Unglaube und Glauben" (Assmann: Moses 209).

Assmann zitiert als Beleg für eine frühe Gleichsetzung der hermetischen Idee des namenlosen Gottes und des biblischen Tetragrammatons DDI I,24[84] und hebt die Prägnanz der cusanischen Zusammenfassung lobend hervor. Leider geht er auf Nikolaus nicht weiter ein, vor allem nicht auf DPF, was in seinen Begriffen (vgl. 247) einer Aufhebung der mosaischen Unterscheidung nahekommt. Dazu hätte er die philosophische Dimension als solche und die systematischen Argumentationen bedenken und nicht vermeiden müssen. Denn das Besondere ist: Cusanus begründet sowohl die Perspektive der Vielfalt von (immer uneigentlichen) Götternamen und Riten als auch die Einheitsperspektive und vermittelt sie miteinander auf höherer Ebene. Er sucht die auf beiden Seiten enthaltene Wahrheit zu bewahren. Es geht ihm nicht um eine Rücknahme dessen, was Assmann die mosaische Unterscheidung nennt, und worin sich Wahrheitsansprüche und soziale Praktiken des Ikonoklasmus und der Exklusion mischen, sondern um deren bessere Deutung: Sehr wohl gibt es noch die Differenz von wahr und falsch, allerdings auch die Gradualität der Wahrheit und die Diskurse und Praktiken der Exklusion ersetzt er dezidiert durch solche der Inklusion. Er widersetzt sich

---

[83] Ex 3,14 in der Septuaginta: *Ego eimi ho on*; weitere wichtige Belege waren Sach 14,9 und Dtn 6,4.

[84] ASSMANN: Moses 180f. Es ließen sich dafür auch andere, bessere Belegstellen etwa in den Sermones I und XX finden.

in seinem ganzen Denken zunehmend einer rationalen Entgegensetzung von Offenbarkeit und Geheimnishaftigkeit, die Assmann konstruiert:

> „Auf der einen Seite haben wir die Ausgrenzung im Zeichen einer geoffenbarten und unhinterfragbaren Normativität, auf der anderen Seite die allumfassende Einschließung im Zeichen von Geheimnis und Verborgenheit. Echnaton und Moses zerstören das Geheimnis, indem sie das Problem von Einheit und Vielheit wie einen gordischen Knoten zerschlagen. Die ramessidischen Theologen haben angesichts dieser Herausforderung das Paradigma der Manifestation entwickelt, um das Geheimnis der Vermittlung von Einheit und Vielheit auf einer höheren Stufe der Reflexion zu restituieren.“ (Moses 267)

Das ontologische Problem dahinter wird von Assmann also gesehen, aber seinem dualistischen und der differenzierten Geschichte philosophischer Theologie unangemessenen Schema unterworfen. Die Beziehung von Gott und Welt werde entweder im Paradigma der Schöpfung oder im Paradigma der „Manifestation, Transformation oder Emanation“ (262) verstanden. Nikolaus aber verbindet beides miteinander und ermöglicht so eine Integration von verschieden strukturierten religiösen Grundanschauungen. Dies zu tun, ist das Interesse der Vernunft. Ihre Integrationskraft muß sich zuerst in der Theorie bewähren, um dann die Praxis verbessern zu können – mit Gründen.

Auch in Hinsicht auf die Quellen religiöser Erkenntnis läßt sich Cusanus nicht eindeutig in das polare Grundschema Assmanns einordnen: „Daher gehört zur Mosaischen Unterscheidung auch immer die Unterscheidung zwischen *natura* und *scriptura*, zwischen dem Buch der Natur und dem Buch der Schrift, der natürlichen Religion und der ‚positiven‘ Religion.“ (Moses 251) IDS I,4 bevorzugt hingegen das Buch der Natur als Quelle philosophisch-religiöser Erkenntnis, erschließt daraus aber keinen Polytheismus, sondern einen integrativen Monotheismus. Hinzu kommt die Überwindung des Antagonismus, indem Nikolaus beide Quellen vernunfttheoretisch transformiert. Die Vernunft selbst wird zur Quelle religiöser Erkenntnis in seiner Präsuppositionsanalyse.

Cusanus integriert die Aspekte der Transzendenz und der Immanenz des Göttlichen auf ontologischer und epistemologischer Basis. Dabei verbinden sich die affirmative Theologie, die jüdische Tradition der Nichtabbildbarkeit und Nichtaussprechbarkeit Gottes (welche Assmann ignoriert) mit philosophisch-theologischen Einsichten, die er vor allem aus dem Neuplatonismus gewann, sowie die Einsicht in die Ubiquität göttlicher Manifestation. Die Radikalisierung der Transzendenz des Einen oder Absoluten ist so weit sogar der Grund für die Anerkennung seiner mannigfaltigen, aber dadurch

relativen Manifestationen in der Welt und entsprechender Namengebungen, daß Vorwürfe des Pantheismus, die Nikolaus vor allem im 19. Jahrhundert gemacht wurden (ein Zeitalter rationalistischer Selbstsicherheit der Unterscheidungskraft), ins Leere liefen und inzwischen auch von orthodox theologischer Seite nicht mehr erhoben werden. Assmanns Kontrastierung eines kosmo- und eines monotheistischen Ansatzes erlaubt also, der überlegenen Integrationskraft des cusanischen Denkens inne zu werden und an ihr Verkürzungen zu ermessen, die in heutigen Lösungsvorschlägen enthalten sind.

Auch für Assmann ist das Ziel interreligiöse Verständigung und interkulturelle Versöhntheit. Der Weg dorthin, den er empfiehlt, ist eine Rücknahme der „mosaischen Unterscheidung" von wahr und falsch in religiösen Fragen. Im Ansatz ähnlich ist der heute weit verbreitete Wunsch nach mystischer Vereinigung der Religionen durch radikale Relativierung ihrer Wahrheitsansprüche.

Dagegen spricht: 1. Religionen können sich nicht begreifen als „Als-ob-Religion", als heilsame Fiktion. Menschen können darauf nicht ihr Leben, ihr Leiden, ihren Kampf gegen das Böse, ihre Hoffnungen auf Gerechtigkeit usw. gründen. Diese Beobachtung und Einschätzung liegt auch der Idee einer radikal zweistufigen Wahrheit, einer für die Weisen und einer für das Volk, zugrunde, die aber gerade heute, in pluralen demokratischen Systemen weder funktionieren noch gerechtfertigt werden kann.

2. Auch diese Argumentationen beanspruchen Wahrheit, die sie mindestens religiösen Weltdeutungen absprechen. Der epistemologische Unterschied zwischen einer solchermaßen „aufgeklärten" Metainterpretation und den religiösen Interpretationen müßte klar erwiesen werden, um dem Verdacht eines transzendentalpragmatischen Widerspruchs zu entgehen.

3. Der Wunsch nach einem leichten Ausweg aus der perspektivischen Eingeschränktheit und hermeneutischen Zirkularität des menschlichen Orientierungsvermögens könnte selbst naiv sein.

Doch aus dem cusanischen Denken läßt sich eine Alternative dazu entwikkeln, indem auf seiner Grundlage weitere Schritte gesetzt werden: Die Relativierung der verschiedenen religiösen Überzeugungen ist im vollen Sinne des Wortes zu nehmen und vorzunehmen: als Bezug auf ein Wahres, der nicht pauschal in Frage zu stellen und zu zerstören ist, sondern kritisch durchzuarbeiten und zu differenzieren. Hinzu kommt eine hermeneutische Selbstinterpretation religiösen Deutens, auf der Grundlage einer konjekturalen Epistemologie, die im Licht des fundamentalen ersten Bezugs als menschliches Antworten auf den Anspruch des Wahren gelten kann. Damit wird der Vollzug solchen entwerfenden Antwortens zentral. Dieses ist selbst ein Dialog mit dem ansprechenden Unaussprechlichen selbst, auf dessen

Basis der Diskurs zwischen verschiedenen Deutungen legitimiert, ja nobilitiert ist: Er ist selbst eine Weise des suchenden Antwortens und Entwerfens. Dahinter steht die Würde des einzelnen Menschen, der dies tut, und dem es gegeben ist, dieses tun zu können.

Von diesem Punkt der menschlichen Würde aus (die im jüdisch-christlichen religiösen Paradigma nochmals als Gottebenbildlichkeit verstanden und befestigt wird) kann die Freisetzung einer ethischen und rechtlichen Ebene erfolgen, auf der dann die Frage interreligiöser Beziehungen – ohne Gewalt – zu lösen ist. Dies wird so aber nicht einfach übergestülpt, sondern diskursiv vermittelt aus der religiösen Interpretation selbst heraus.

Noch von einer anderen, religionsgeschichtlichen Überlegung aus zeigt sich die Integrationsleistung des cusanischen Entwurfs:

Auf biblischer Grundlage entwickelten sich die drei monotheistischen Religionen im Paradigma des Hörens, womit der Mensch auf einen in der Geschichte ergehenden Anspruch des initiativen Gottes antwortet. Tatsächlich, darin ist Assmann Recht zu geben, beinhaltet dies eine fundamentale Kritik der bildhaften Repräsentationen des Göttlichen, die für den Polytheismus charakteristisch sind, welcher damit der erfahrenen vielfältigen Göttlichkeit des Kosmos entsprechen wollte.

Durch die Begegnung mit der hellenistischen Welt, die sich innerhalb der Bibel vor allem in der Weisheitsliteratur niederschlug, wurde die kosmische Dimension des Gottesbezugs vertieft, was im Christentum im Begriff des Logos, der göttlich-schöpferischen *sophia*, zusammengefaßt wurde: Damit konnte alles Sichtbare als Ergebnis göttlich-schöpferischen Sprechens interpretiert werden. Im Namen des Logos hatte die griechische Aufklärung die mythische Religion kritisiert und in weiterer Folge konnte auch gegen die darauf aufbauende *theologia civilis* der Römer argumentiert werden. Bei Augustinus wird die Verbindung dieses kritisch-rationalen Ansatzes mit der Logos-Tradition deutlich[85].

Aus der antiken Religionsphilosophie entwickelte sich aber auch das neuplatonische Modell einer philosophischen Mystik, die in der *ekstasis* die *henosis mystike* mit dem Göttlichen erstrebte. Typisch für die Entwicklung des Christentums (wahrscheinlich für religionsgeschichtliche Entwicklungsdynamik überhaupt) ist, daß auch diese Strömung integriert wurde, zumal durch Dionysios mit seiner Aufnahme des proklischen Neuplatonismus. Auf der Basis der negativen Theologie mit ihrem religionskritischen Potential postulierte er die Möglichkeit symbolischer Gotteserkenntnis und mystischer Theologie. Die an ihn anknüpfende Mystik des Spätmittelalters griff

[85] Siehe vor allem *De civitate Dei* VI,5.

nun Nikolaus bewußt auf, um eine Synthese zu versuchen, die weit genug sein sollte, um schließlich auch andere Religionen zu „sieben“ und in die eigene Deutung einzubeziehen. Er durfte davon ausgehen, daß mit der logoszentrierten biblischen Tradition, ihrer Verbindung mit dem rationalen Erbe philosophischer Reflexion auf das Göttliche und die Religion sowie mit den kritisch gereinigten bildhaft-symbolischen Traditionen alle prinzipiell möglichen Weisen, sich dem Anspruch des Göttlichen zu stellen und ihm zu begegnen, aufgenommen sind.

Seine Leistung, dies alles auf religionsphilosophischer Ebene kritisch zu verbinden, ist durch seine differenzierte Epistemologie und religiöse Anthropologie ermöglicht: Der Mensch, welcher auf verschiedenen Wegen (nicht allein durch die biblische, nicht einmal nur durch prophetische Wortoffenbarung) vom göttlichen Logos angesprochen wird[86], antwortet aufgrund seines *desiderium* nach Wahrheit, Weisheit und Glück in kreativer Weise darauf. Was er so als Repräsentationen und an kultischen Formen der Verehrung des Göttlichen erschafft, ist somit nicht grundsätzlich als Idolatrie zu verwerfen, sondern auf seine Implikationen hin zu untersuchen, von Mißverständnissen zu reinigen und auf vernünftige Weise in Bezug zum Gesamt des religiös Erkennbaren, Aussagbaren sowie nicht Erkenn- und Aussagbaren zu beziehen. Menschliche Kreativität, als Antwortvermögen auf den in allem, durch das Buch der Natur ebenso wie das Buch der Schriftoffenbarung ergehenden Anspruch Gottes, erschafft nicht nur Argumentationen, sondern auch Metaphern, Symbole und Bilder, muß dabei aber rational kritisierbar bleiben, muß sich dem Diskurs stellen.

Das impliziert eine Selbstaufklärung des Christentums, die geschichtlich immer wieder geleistet wurde und, um einen Dialog zu ermöglichen, auch von anderen Religionen geleistet werden muß. Die theologischen Inhalte werden auf eine Weise philosophisch reformuliert, daß sie als besondere Antworten auf allgemein menschliche Fragen erscheinen (z.B. die Trinität als Antwort auf die metaphysische Frage nach einer ursprünglichen Einheit von Einheit und Vielheit).

In der Sprache heutiger theologischer Debatte (siehe Kap. 1.2.) vertritt Cusanus eine spezifische Form inklusivistischer Religionstheorie: Dabei wird

---

[86] Vgl. DPF 1 n. 4. Thurner hat vier Dimensionen der cusanischen Offenbarungsphilosophie unterschieden (in: Gott als das offenbare Geheimnis), deren Nachweis jede Engführung auf die Wortoffenbarung verhindert, und die sich auch in DPF wiederfinden lassen: 1. die natürliche Weltwirklichkeit, die in DPF 1 n. 3 im Staunen anerkannt ist, 2. das geschenkte Erkenntnislicht, das oft präsent ist, schon in der Methode der Präsuppositionsanalyse, 3. die biblische Offenbarung – für Nikolaus die letzte Integrationsebene, 4. die eschatologische Vollendung, die im visionären Vorgriff von DPF da ist.

die Identität des Eigenen durch Integration hergestellt, welche noch ein Minimum an Abgrenzung beinhaltet, sodaß nicht alles eins wird, wohl aber alles auf eines bezogen und relativiert. Im Vergleich mit der Strategie der Identitätssicherung durch Konfrontation und Exklusion ist dies jedenfalls friedensethisch überlegen.

Der nächste Schritt wäre, zu prüfen, ob diese Art christlich inspirierter Religionsphilosophie kongruent ist mit der bewußt gewordenen größeren Wirklichkeit. Es ist eine schwierige Aufgabe, ihre faktische Integrationsleistung abzuschätzen. Die Kriterien sind ja auch nicht von außerhalb des hermeneutischen Zirkels, in dem sich alle endliche Erkenntnis wiederfindet, beizuziehen und hängen wiederum von möglicherweise partikularen Fragestellungen ab.

Wolfhart Pannenberg sieht die Vielfalt der Religionen in einem Wettstreit um das bessere Interpretationspotential der Wirklichkeit, für das es durchaus ein Kriterium gibt: die Bewährung[87].

Diese kann aber in der Geschichte nie als endgültig und allgemein erwiesen gelten. Nikolaus geht selbstverständlich davon aus, daß Religionen sich diesem Maßstab stellen müssen – und daß das Christentum die überzeugendste Gesamtdeutung bietet. Worin besteht dann der Maßstab, vor allem wenn er nicht einfach einem philosophischen Paradigma entnommen werden kann? Ist es die faktische Überzeugungskraft auf die Dialogpartner, die nicht unbedingt gleich durch Konversion erwiesen wird, sondern die sich eventuell als transformative Kraft in den anderen Religionen auswirkt? Aus einem solchen kompetitiven Dialog müßte eine hermeneutische Annäherung der verschiedenen Religionen erwachsen. Diese Ebene überschreitet prinzipiell das, was DPF als konstruierter interreligiöser Sachdialog leisten kann. Die Antizipation jener Überzeugungskraft, welche sich in der Zukunft erweisen müßte, kann innerhalb des Geschriebenen nur als Hypothese, Hoffnung oder Utopie zum Ausdruck gebracht werden.

Als zweites und leichter überprüfbares Kriterium für die Integrations- und Anschlußfähigkeit einer Metatheorie religiöser Pluralität unter dem Anspruch des Einen dient die Frage, inwieweit sie das, worum es den Religionen gemäß ihrem Selbstverständnis geht, adäquat berücksichtigt und ernst nimmt. Das ist nachgerade eine Vorbedingung für einen Diskurs, der diesen Namen verdient.

---

[87] Vgl.: Die Religionen; in: PANNENBERG: Beiträge; 167.

Die *una religio* von DPF impliziert eine Anerkennung eines reformulierten trinitarischen Gottesbegriffs und setzt damit freilich einen hohen Anspruch. Nikolaus weiß, daß er so den Verstand eigentlich überfordert, aber dessen Überschreitung hält er ohnedies für notwendig – nicht um einer übernatürlichen Offenbarung willen, sondern um der Vernunft (in seinem Sinn) Raum zu eröffnen. Dahinter läßt sich eine erkenntnismetaphysisch motivierte Weigerung ausmachen, dem rational Klaren und Einfachen das kriteriologische Monopol der Wirklichkeitsdeutung einzuräumen – weil damit die Gefahr unterkomplexer Konstruktionen besteht. Die Einsichten des *intellectus*, soweit sie mit den Prinzipien der *docta ignorantia* und *coincidentia oppositorum* formulierbar sind, können als Metaperspektive eingesetzt werden, um eine grundsätzliche Angemessenheit diverser Modelle in bezug auf das Verhältnis von Gott, Welt und Geist zu graduieren. Konkret zeigt sich das deutlich in der Verteidigung des trinitarischen Monotheismus gegenüber dem *prima vista* einfacheren und philosophisch überzeugenderen strengen Monotheismus, vor allem des Islam.

P. R. Blum betont, daß sich diese cusanische Denkweise einem Ernstnehmen des Religiösen in allen Religionen verdankt.

> „Was man auf der Ebene der Epistemologie hin und her schieben kann, nämlich die Dialektik von Einheit und Vielheit, wird dann ernst, wenn die vermeintlich pluralen Objekte der Intention metaphysischen Status haben. Das Gebet der Menschen richtet sich gerade nicht auf Objekte als mentale Konstruktionen, auch nicht auf konkrete Gegenstände (…), sondern auf etwas, das – selbst wenn es durch dieses Gebet erst konstituiert würde – unbedingt einen ontologischen Status haben muß, der mit dem Index ‚absolut' versehen ist. Und das geht a parte obiecti nur einmal, so oft man es tut."[88]

Damit wird die Selbstinterpretation der Religionen gerade nicht umgangen, sondern deren Präsupposition, auf eine göttliche Wirklichkeit bezogen zu sein, relativ auf das Absolute zu sein, strukturell integriert. Eine solche Re-Interpretation des Selbstverständnisses des fundamentalen religiösen Selbstbewußtseins könnte eine größere Chance haben, akzeptiert zu werden und als Basis interreligiöser Verständigung zu dienen, als eine Deutung, die sich über die Religiosität der Religionen erhebt und bisweilen den Eindruck erwecken kann, sich damit selbst an die Stelle des überperspektivisch Abso-

[88] BLUM: Salva fide et pace 530f. Vgl. SEUBERT: „Als ein durchgehender hermeneutischer Grundzug der Schrift ‚De pace fidei' ist es zu erkennen, daß die Konkordanz der Religionen nur zu erzielen ist, wenn jede von ihrem genuinen Ausgangspunkt her ins Spiel gebracht wird." (Nicolaus Cusanus interkulturell 73)

luten stellen zu wollen[89]. Dem zugrunde liegt der für Religionen – im Unterschied zur Philosophie – typische Charakter des Bezugs zum Absoluten: Religiöse Vollzüge verstehen sich als Antworten auf ein irgendwie geartetes Angesprochensein, und sei es nur die Anerkennung eines existentiellen Vonwoher, was bereits mehr als kognitive Erkenntnis impliziert. Der „Absolutheitsanspruch", welcher vor allem dem Christentum als ein Hindernis für interreligiöse Verständigung und dann als epistemologisch naiv vorgeworfen wurde, ist in umgekehrtem Sinne der religiösen Erfahrung immanent: Er ist nicht ein Anspruch, absolut gültige Wahrheit zu formulieren, sondern zuerst Formulierung der Erfahrung, vom Absoluten in Anspruch genommen zu sein und zu werden. Bezeugt wird ein Bezug, der den Menschen unbedingt angeht. Dieses existentielle Relativiertwerden als Bezogenwerden muß als Kern der Religion ernst genommen werden, denn ein rein rationales Verhandeln kognitiver Konzepte geht an ihr vorbei. Genau das spricht Nikolaus mit seiner Annahme eines *desiderium naturale* nach der Wahrheit und der Fülle des Lebens an[90].

Die Vorgängigkeit der Wahrheit ist Ausdruck dessen, daß sie *veritas semper maior* ist, womit der Verstand in die Rolle dessen rückt, der eine Antwort geben muß, die dann aber nie hinreicht. Diese Unangemessenheit erkennt aber die Vernunft, ohne sie überwinden zu können, in einer prinzipiellen Relativierung der Wahrheitsprätention der *ratio*, deren Begrenztheit aber auch als erkannte bleibt, sofern man diskutiert und nicht meditiert oder in wortloser Hingabe betet. Damit sind beide Pole des Wahrheitsgeschehens festgehalten, bezw. der endliche fest- und der unendliche offengehalten.

Die *docta ignorantia* kann im Unterschied zum nicht aufgeklärten, naiven Wahrheitsverständnis verhindern, das eigene rationale Konzept prinzipiell über konkurrierende Interpretationen zu stellen, also ein erkenntniskritisches Solidarbewußtsein, weil alle innerhalb der Grenzen des Verstandes argumentieren und niemand die Wahrheit ganz erfassen kann. Daraus können sich die Haltungen der Gelassenheit, Toleranz und Friedfertigkeit ergeben.

Die Möglichkeit eines Religionsdialoges liegt, philosophisch betrachtet, in einer kritischen Selbstdeutung der einzelnen Religionen begründet, einer relativen Selbstrelativierung: weder in relativistischer und kontraintuitiver

[89] Der „Säkularismus" westlichen Zuschnitts ist gerade einem solchen Vorwurf vor allem vonseiten des Islam ausgesetzt, in seinen Toleranzforderungen die Absolutheit des Absoluten zu negieren. Das kann nicht unwidersprochen bleiben, insofern die säkulare Vernunft sich im menschenrechtlichen Denken gerade zurückzieht, um den Religionen in ihren ureigenen, aber begrenzten Bereichen Freiheit zu geben. Doch könnte eine Unterscheidung der Diskursebenen das zugrundeliegende Mißverständnis aufzuklären helfen.

[90] Siehe die *connata religio*: IDM 15: h V/2 n. 159 Z. 6–9; dazu DC II,15: h III n. 147 Z. 5–7; DPF 13: h VII n. 44 p. 41 Z. 12–17.

(und möglicherweise sozial unverträglicher und kontraproduktiver) Weise die Gleichheit oder Gleichgültigkeit aller Religionen zu behaupten, noch dogmatistisch oder fundamentalistisch die Wahrheit an sich mit ihrer Formulierung für jeweils uns (und durch uns) zu identifizieren. Das Ziel ist, einen Überschneidungsbereich des reflektierten Selbstverständnisses verschiedener Religionen zu schaffen, in dem Dialog prinzipiell möglich ist (wie schwierig auch immer die Durchführung bleiben mag). Dafür sind die Voraussetzungen zu schaffen für eine Anerkennung der Wahrheit anderer Überzeugungen, ein Freiraum durch Erweiterung des Horizontes, d.h. durch das Denken eines Horizontes, der nicht von der eigenen Religion allein oder definitiv ausgefüllt wird. DPF tut dies, mit erstaunlich starker Relativierung christlicher Dogmatik (so sei die Formulierung der Trinität mit Hilfe von Vater, Sohn und Geist inadäquat). Cusanus zeigt sich hier dazu bereit, die für alle Christen in Gebet, Liturgie, biblischem und dogmatischem Sprachgebrauch gewohnten und verbindlichen Bezeichnungen aufzugeben, wenn sich einfachere und damit geeignetere finden ließen. Sehr souverän relativiert er die christliche Diktion: *Nominant aliqui unitatem Patrem, aequalitatem Filium, et nexum Spiritum Sanctum; quia illi termini etsi non sint proprii, tamen convenienter significant trinitatem*[91]. Sogleich schlägt er vor, zur besseren Explikation der fruchtbarsten Einheit des göttlichen Wesens (und, wie sich aus dem Kontext erschließen läßt: zur deutlicheren Abwehr des tritheistischen Mißverständnisses der Dreieinheit) von *unitas, iditas et idemptitas* zu sprechen (ebd. Z. 7).

Der Prozeß hat zwei Seiten: eine theologische, die in der Erweiterung der Binnenperspektive besteht und eine philosophische durch eine Erkenntniskritik, die Freiraum schafft und Beweglichkeit ermöglicht, gleichsam ein Spielfeld eröffnet. Wichtig ist, die Binnenperspektive durch eine kommunikable Außenperspektive zu ergänzen. Wissendes Nichtwissen ist nach Inigo Bocken (Kommunikation) Übergang von Philosophie zur Religion, von unerreichbarer Wahrheit zu einer *veritas personalis*, und gewinnt eine praktische Bedeutung für die glückssuchende menschliche Existenz. Jedoch ermöglicht die *docta ignorantia* auch umgekehrt einen Übergang von Religion

---

[91] DPF n. 24: h VII p. 25 Z. 1–3. QUILLET zu den christlichen Bezeichnungen Gottes als Vater, Sohn und Geist: „il va de soi que cette similitude est infiniment éloignée de l'appréhension spéculative de la trinité de l'Un. En effet l'intelligence de la Trinité dépasse toutes choses; seule la mathématique peut en donner le reflet, l'approximation la moins inadéquate." (Paix de la foi 241) Deshalb könne auch nur der mathematisch spekulierende Weise zur exakten Erkenntnis der göttlichen Einheit kommen (242). „Seules les sciences spéculatives permettent à l'homme d'acccéder à la compréhension conjecturale du mystère des relations entre identité et différence, grâce à la coïncidence entre amour et connaissance." (247) Damit wird der cusanische Ausweg aus den beschränkten Möglichkeiten des Verstandes angesprochen: durch eine Einsicht, mit der die Liebe koinzidiert.

zu Philosophie. Wer von der Philosophie her kommt, wird dazu geführt, im praktischen, ganzheitlich religiösen Lebensvollzug die Erfüllung seines Strebens zu suchen, die er sich nicht erkennend sichern kann. Wer von der religiösen Praxis aus, etwa aus reflektierter Mystik, auf die *docta ignorantia* stößt, wird zur (An-)Erkenntnis der eigenen Perspektivität geführt, zu einer epistemologisch begründeten, quasi philosophischen Demut. Beide Übergänge relativieren exklusive rationale Selbstdeutungen und öffnen für den Dialog.

Die *interminatio* der Vernunft gegenüber der *ratio* relativiert die Verstandesbegriffe, d.h. bezieht sie epistemologisch auf das ihnen notwendigerweise Vorausgesetzte: den sie immer schon umfassenden Ausgriff der Vernunft, was ich als erste transzendentale Relativierung bezeichnen möchte[92]. Doch wieso sollte ein Gläubiger mit anderen Gottesbegriffen seine Sicherheit verstandesmäßiger Orientierung und religiöser Deutung aufgeben zugunsten einer transzendentalen Relativierung? Ist das nicht zu viel verlangt? Es ist dann folgerichtig, wenn der vernünftige Ausgriff selbst umgriffen oder (heraus-)gerufen ist: so daß die (explizierte) Relativierung nur das Geschehen (und darum auch Erleiden) einer indefiniten Relation durch den *Deus semper maior* ist, eines Bezogen-Werdens, was vom absoluten Selbst ausgeht: als zweite oder eigentliche transzendentale Relativierung (im Sinn des Mediums der griechischen Grammatik). Hiermit würde sein religionsphilosophischer Anspruch nichts anderes sein oder sein wollen als die Ausdrücklichkeit der urreligiösen Erfahrung des Angesprochen- und Herausgefordert-Werdens im Geist. Dies kann nicht und darf nicht fest-gestellt werden.

Docta ignorantia ist dann auch nicht eine zugrundeliegende Religion, sondern ein gemeinsamer Erkenntnisweg und eine ursprüngliche Erfahrung, weswegen von Bredows Übersetzung mit „Lernen des Nichtwissens“ überzeugt (Gespräch 241). Der Ansatz der Lehre von der *docta ignorantia* verweist auf die Individualität der *religio* zurück: Es geht um eine vernünftige Erfahrung, die nur der Einzelne selbst machen kann. Die Weisheit schmeckt niemand vom Hören, die innere Erfahrung kann nur bezeugt werden[93].

---

[92] *quando infinitas additur termino, ut cum dicitur infinita scientia, non aliud agit eius additio ad terminum quam removere terminum, ut id, quod significatur terminatum per dictionem seu terminum, intueatur mentaliter infinitum seu interminatum. Et quando mens intuetur sic terminatum interminate seu finitum infinite, tunc videt ipsum super omnem oppositionem et alteritatem, quae solum reperiuntur in terminatis; terminatio enim non potest esse sine diversitate, et ideo in ipsa varietas reperitur, quae secundum quod magna et parva exsistit, nomina sortitur. Si igitur tollitur terminatio, differentia transit in concordantiam et inaequalitas in aequalitatem et curvitas in rectitudinem et ignorantia in scientiam et tenebra in lucem* (CTh n. 4 Z. 42–54).

[93] *sapientia, quam nemo gustat per auditum sed solum ille, qui eam accipit in interno gustu. Ille perhibet testimonium non de his, quae audivit, sed in se ipso experimentaliter gustavit*. (IDS I n. 19 Z. 7–11) M.E. spielt das auf 1 Joh 1,1–3 an.

Das Wesentliche der Erkenntnis, zuhöchst auch religiöser Erkenntnis, kann somit nicht vermittelt werden, sondern es gibt nur eine Hinführung dahin, daß es selbst vollzogen wird. Das erklärt den manuduktorischen Charakter der cusanischen Werke, weil „ein sich mystagogisch verstehendes Denken stets die Hinleitung des individuellen Menschen zur Offenbarkeit des göttlichen Geheimnisses in der eigenen Innerlichkeit zum Ziel hat“[94].

Ohne auf Cusanus Bezug zu nehmen, entwickelt Francis D’Sa aus seiner Erfahrung des christlich-hinduistischen Dialogs heraus eine Polarität von Erfahrung und ihrem Ausdruck, die – trotz ganz anderem Ausgangspunkt – an Nikolaus anschließen kann. „Der Ausdruck kann unmöglich mit der Erfahrung Schritt halten. Weder darf die Erfahrung mit dem Ausdruck verwechselt noch auf ihn reduziert werden. Die Erfahrungswahrheit ist die ontologische Wahrheit, die der Wahrheit des Ausdrucks zu Grunde liegt.“ (Christus 157) Dabei fehlt zwar die Dimension der Interpretation als kreativ hermeneutischem Akt, doch führt die Unterscheidung zweier Sprachmodi im Anschluß an jene Polarität weiter: Während Erfahrung nur bezeugt werden kann, was eine Transformation bezweckt, wird der Ausdruck als Information aufgefaßt – die Ebene der Argumentation. Der dafür nötigen Definition der Begriffe steht die Entgrenzung der Begriffe und eine symbolische Sprache gegenüber, was mit der Differenzierung von dialektischem versus dialogischem Dialog nach R. Panikkar in Verbindung gebracht wird (ebd. 163f.). Der Drang zur Universalisierung erfährt durch Kontakt und Austausch auf Erfahrungsebene eine notwendige Ergänzung, was zu einer Relativierung und Korrektur führt. Diese Unterscheidung von zwei Ebenen der Sprache, begrifflicher und symbolischer, von Dialektik und Dialog, kann mit der cusanischen Differenzierung der rationalen und des intellektualen Vermögens der *mens* erkenntnistheoretisch fundiert werden.

Jene Relativierung trifft natürlich das Christentum selbst auch bezw. wird von Nikolaus als Selbstrelativierung geleistet. Erst in einem logisch zweiten Schritt (dessen Getrenntheit in DPF mit seiner Darstellungsweise als Dialog mit dem göttlichen *verbum* wenig ersichtlich ist) kann das Christentum noch einmal als die angemessenere *conjectura* jener transzendentalen Bezogenheit gedeutet werden[95].

---

[94] Vgl. THURNER (Gott als das offenbare Geheimnis) 375–378, zitiert 377.

[95] Im Prinzip unterscheidet auch SCHRÖDTER zwei Schritte, wenn er zunächst die Präsuppositionsdialektik als universalen Inhalt der Religionskonkordanz bezeichnet, und dann formuliert: „Außerdem sieht Nikolaus diesen universalen Gehalt am besten in der christlichen Religion repräsentiert, weshalb sie sich als ‚una religio‘ am besten eignet – aber auch dies muß sich im Diskurs herausstellen.“ (NvK 82)

Auch auf dem von Cusanus vorgeschlagenen Weg wird die *veritas* selbst nicht erfaßt (sondern nur in transsumptivem Gebrauch der Wörter berührt), jedoch mehr angenähert als im Verstandesdenken. „Der Weg der Irenik ist die Mystik“[96]. Dem kann zugestimmt werden, sofern „Mystik“ im philosophischen Sinn verstanden wird (vgl. Kap. 5.2.). „Die christlichen Inhalte der Friedensschrift dürfen … nicht als positiv fixierte Erkenntnisse mit absolutem Wahrheitsanspruch angesehen werden, sondern als relativ präzise Bezeichnung der unaussprechlichen Wahrheit.“[97]

Es ist wichtig, die Parallelität zwischen der Nichtgreifbarkeit des absolut Einen, Gottes selbst, und der Unerreichbarkeit einer einheitlichen Weltreligion im modernen Sinn zu sehen. Der erkenntnistheoretische Grundansatz hat notwendigerweise Auswirkungen auf die Frage religiöser Erkenntnis, einschließlich ihrer Explikation in ritueller Praxis und deren humaner Gestaltung. „Die Ressourcen der christlichen Überlieferung ermöglichen es, der Strittigkeit religiöser Wahrheitsansprüche (mit Einschluß der christlichen Verkündigung) im christlichen Wahrheitsverständnis selbst Rechnung zu tragen.“ Was Pannenberg so als Bedingung formuliert, kann gerade mit der Ressource cusanischer Religionstheorie erfüllt werden: „Das Bewußtsein von der Vorläufigkeit menschlicher Erkenntnis, das jeden Dogmatismus als unglaubwürdig erscheinen läßt, ist nämlich heute zu einer Bedingung der Glaubwürdigkeit von Wahrheitsansprüchen geworden.“[98]

Diskurstheoretische Ansätze

Jürgen Habermas entwickelt in „Richtigkeit versus Wahrheit“ ein wahrheitsanaloges Verständnis von moralischen Normen in einem Problemkontext, der hier weniger interessiert als mögliche Parallelen von moralischen und religiösen Diskursen. Der Unterschied zwischen rechtfertigungstranszendenter Wahrheit im Bereich der Welterkenntnis und Richtigkeit in einem zweiten, praktischen Bereich, welche sich nicht in derselben Weise in der Wirklichkeit bewähren kann, führt auf „die regulative Idee der gegenseitigen Einbeziehung von Fremden in eine inklusive – und insofern universale – Welt wohlgeordneter interpersonaler Beziehungen“ (Wahrheit 285).

Das Maß der Inklusivität gibt hierbei den normativen Maßstab ab, wobei das moralische Universum im Gegensatz zum realen eben durch einen solchen universalisierenden Diskurs erst hergestellt wird. „Daß die moralische

---

[96] BORSCHE: Nikolaus 253.

[97] HEINEMANN: Einheit 126.

[98] PANNENBERG (Beiträge) 169 und 171.

Welt ‚für alle dieselbe ist', verdankt sich nicht der Koordination der verschiedenen Beobachterperspektiven durch den *gleichgerichteten* Weltbezug, der sich auch in der rechtfertigungstranszendenten Wahrheitsorientierung widerspiegelt; vielmehr müssen die Beteiligten in der sozialen Dimension durch *gegenseitige* Perspektivenübernahme eine inklusive Wir-Perspektive erst zustande bringen." (ebd. 300)

Was Habermas hier nicht anspricht, ist der (dritte) Bereich der Religionen oder weltanschaulicher Systeme, die sich auf das Ganze der Wirklichkeit beziehen und demnach nicht an Fakten geprüft werden können, bei denen andererseits zunächst auch keine durch Entscheidungssituationen forcierte Einigung nötig ist. Jedoch mischt sich solch ein praktischer Zwang zu einer begründbaren Übereinkunft mit dem theoretischen Interesse in interkulturellen und -religiösen Dialogen, wenn religiös motivierte Konflikte um materiellen Besitz, Macht oder andere Güter ausbrechen.

Habermas hat auf eine derartige Herausforderung, nämlich die Anschläge vom 11.9.2001, mit seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels reagiert[99]. Wie Schrödter richtig bemerkt, läßt diese trotz einer vorsichtigen Neuakzentuierung des Verhältnisses von „postsäkularer Gesellschaft" und den Religionsgemeinschaften mit ihren semantischen Potentialen zwei Probleme offen: Zum einen ist nicht in befriedigender Weise geklärt, warum der die Verhältnisbestimmung fundierende aufgeklärte Konsens nicht aus der Religion mit ihren inhhatlichen Ansprüchen selbst hergeleitet wird – oder werden können soll. Habermas unterstelle „das Ergebnis der faktischen geschichtlichen Entwicklung der ‚westlichen' Kultur als allgemein normativ" (Religion 235), was für die Gläubigen unbefriedigend sein muß, insofern ihre Gehalte nur „Materialcharakter" haben. Hinzuzufügen ist, daß ein extrinsisches Normiertwerden in vielen Fällen tatsächlich nicht akzeptiert wird, woraus der Philosophie die eminent wichtige Aufgabe zuwächst, sich jenseits der prozeduralen Rationalität inhaltlich auf die „semantischen Potentiale" einzulassen. Was den Diskurs mit dem Islam betrifft, hat Cusanus diese hermeneutisch-kritische Aufgabe wahrgenommen und in der CA, so gut er konnte und besser als seine Vorgänger und Zeitgenossen, erfüllt. Umgekehrt ist der Friede zweifellos gesicherter, wenn und insoweit es gelingt, ihn mit seinen wesentlichen Bedingungen als in der Religion impliziertes Postulat zu erweisen. „Die Bindung von Religion an Wahrheit bedeutet nach Nikolaus von Kues und Thomas More denn auch zugleich ihre *innere* Bindung an den Diskurs als die angemessene, nicht machtförmige Weise ihrer Verbreitung und Aneignung." (Ebd. 237)

---

[99] Glauben und Wissen, Frankfurt 2001.

Mit Schrödter kann an den diskursethischen Minimalkonsens die Frage gestellt werden, „ob sich dies nicht einer geschichtsphilosophischen Extrapolation des tatsächlichen, an kontingente Bedingungen geknüpften Geschichtsverlaufs im ‚westlichen' Kulturraum verdankt"[100].

Dahinter steht die Aufgabe, aus der – aufgeklärten oder aufzuklärenden – Sicht einer religiösen Tradition selbst, d.h. religionsphilosophisch, die Bedingungen friedlicher und für alle befriedigender Koexistenz in einer faktischen Pluralität zu erarbeiten, damit diese nicht als bloß externe Einschränkungen oder als depotenzierte „Übersetzungen" ihrer konstitutiven Gehalte erscheinen. Auch Schrödter erkennt bei Cusanus ein Modell hierfür:

> „Mit Nikolaus von Kues wäre die Frage nach der Unabdingbarkeit einer im Diskurs – als der angemessenen Form der Aneignung und Verbreitung von Wahrheit – zu erreichenden Einigung auf einen bestimmten universalen Gehalt zusammen mit der Reflexion auf den Voraussetzungscharakter dieses Gehalts aufzugreifen. Seiner Auffassung, dieser universale Gehalt sei in einer bestimmten, hier der christlichen Religion, bereits hinreichend repräsentiert, wird man freilich nicht folgen können" (235).

Der letzte Satz wirft nun selbst ein neues Problem auf: Wer wird nicht folgen, warum soll er es nicht können, und mit welchen Gründen wird das als evident suggeriert? Wird hier der Ausgang eines hierüber erst zu führenden Diskurses[101] präjudiziert? Richtig ist, daß für diese Annahme, daß das Christentum am ehesten alle Ansprüche erfülle, eigene Begründungen geliefert werden müssen und daß diese auf einer weiteren Argumentationsebene diskutiert werden müssen. Ich habe mich bemüht, zu zeigen, daß sich im Denken des Cusanus diese Ebenen voneinander abheben lassen und daß es mindestens legitim ist (wenngleich es natürlich nicht allen plausibel erscheinen muß), daß er seinem religionsphilosophisch reformulierten Christentum die höchste Integrationsleistung zuzusprechen versucht. Wer dies nicht mitvollziehen wird, mit dem kann durchaus auf einer vorgelagerten Ebene eine Einigung erzielt werden.

Nikolaus hat die Perspektivität endlicher Vernunft zunächst erkenntnistheoretisch entwickelt und in DPF die Diskursivität in die drängenden Fragen aus dem oben genannten dritten Bereich eingebracht. Er geht natürlich nicht davon aus, daß es für religiöse Fragen keine rechtfertigungstranszendente

---

[100] Religion 237; zu Schrödters eigenen, weiterführenden begriffslogischen und modaltheoretischen Erklärungen der Differenzen siehe ebd. 236f.

[101] Der Diskussionsstand bei Thomas Morus, auf welchen Schrödter verweist, kann hierfür auch nicht als definitiv gelten.

Wahrheit gäbe (wie Habermas im moralischen Bereich), aber er weist den Versuch, in der Berufung auf eine autoritative heilige Schrift o.ä. einen solchen „objektiven" Bezugspunkt zu setzen, zurück. Und er argumentiert dafür, daß – aufgrund der Einsichten der negativen Theologie – für uns, d.h. unter den Bedingungen endlichen Lebens, kein solcher Bezugspunkt definitiv feststellbar ist. Damit ist es für die Struktur des interreligiösen Diskurses unerheblich, ob die Teilnehmer derartige „objektivistische" Annahmen haben – sie ähnelt der Struktur praktischer Diskurse. Für diese gilt nach Habermas denn auch, daß der Konsens den Charakter eines Glaubens hat und dahinter verschiedene substantielle Gerechtigkeitsvorstellungen stehen können[102].

Miteinander zu sprechen, Argumente abzuwägen, Voraussetzungen zu hinterfragen, Implizites zu explizieren usw. ermöglicht zugleich auch, partiell andere Perspektiven und Interpretationen an die jeweils eigene anzuschließen und diese somit zu erweitern in kognitiv friedlicher Weise, was prinzipiell auch eine praktische Friedfertigkeit fordert. „Kommunikation ist das Mittel, die eigene Perspektive zu erweitern und zu verändern, ohne sie zu verlassen, und die Perspektive des Anderen wahrzunehmen und zu würdigen, ohne sie sich selbst zu überlassen oder sich einverleiben zu wollen."[103]

Unterschiede zwischen Habermas und Nikolaus finden sich freilich auch im zweiten, praktischen Bereich: Der Naturrechtsansatz in der cusanischen Ethik setzt natürlich eine objektive Begründung moralischer Normen voraus, genau darüber ist in DPF kaum ein Diskurs nötig. Für ihn ist vielmehr das Gespräch über die theoretischen Annahmen nötig – aber offenbar strukturell analog zu Habermas' Normendiskurs. Interessant ist, daß ihm zufolge ein inklusives Verfahren maximale (praktische) Universalität ermöglicht oder garantiert, was als prozeduraler Inklusivismus natürlich nicht mit dem von Nikolaus angestrebten Inklusivismus der Deutung identisch ist.

Die Prozessualität menschlichen Erkennens in Rechnung zu stellen, erscheint beiden Ansätzen gemeinsam, doch Cusanus deutet das noch einmal dialogisch – auf einer zusätzlichen, existential-religiösen Deutungsebene: Der endlich erkennende Mensch, der im Geiste ein Streben nach je größerer Annäherung an die *veritas semper maior* erfährt, der die ihm zugänglichen Perspektiven im Dialog ergänzt und seinen Horizont erweitert, ist demgemäß in diesem Fortschreiten dialogisch auf die Wahrheit bezogen, die ihn

---

[102] „Der Legitimitätsglauben variiert mit einer Vielfalt substantieller Gerechtigkeitsvorstellungen" (HABERMAS: Wahrheit 302).

[103] DALFERTH / STOELLGER: Perspektive 27.

allererst und immer schon anspricht. Dieser gleichsam vertikale, fundamentaldialogische Bezug ist vom horizontalen Dialog grundsätzlich nie einholbar, sondern immer vorausgesetzt.

Der Diskurs hat bei Nikolaus eine Doppelbedeutung, innerrational und intersubjektiv, die aber in beiderlei Hinsicht auf die vertikale Rückbindung (*religio*) des Einzelnen zum Transzendenten angewiesen ist. *Discursus* bezeichnet ja einmal die Vorgangs- und Funktionsweise des Verstandes, doch auch das Gespräch untereinander. Dieses gehört darum grundsätzlich zum Bereich des Verstandes (*in coelo rationis*: DPF 19 n. 68). Der rationale Diskurs kann nur hinführen zu jener höchsten Ebene, auf der jeder Einzelne sich kraft seines Intellekts dem offenbaren Geheimnis öffnet, sich von ihm ergreifen läßt. Diese Einschränkung aber im Dialog miteinander zu erkennen und anzuerkennen, bedeutet bereits eine entscheidende Einigung: vom Diskurs das zu erwarten, was er leisten kann, nicht zu wenig und nicht zu viel. Das bedeutet für den Religionsdialog, keine Einigung in einer rationalen Form und expliziten Formel zu erwarten, sich vielmehr einzulassen auf eine Gemeinsamkeit in der Relativierung. Sie impliziert die Forderung, den einzelnen Menschen die Gelegenheit zu geben, sich auf diesen unvertretbar individuellen Weg zu machen. Daraus lassen sich die Forderungen nach Religions- und Gewissensfreiheit begründen.

Diese Art der Übereinkunft auf der begrenzten diskursiven Ebene hat allerdings auch schon eine befriedende Funktion. Denn wo menschliche Worte versagen, haben nicht Waffen zu sprechen, sondern muß neu gehört und vernommen werden, was in der Gottesrede vorausgesetzt wird, je mich in Anspruch nimmt und in meine erkenntnistheoretischen Grenzen verweist. So wird die intellektuale Ebene indirekt für den interreligiösen Frieden wirksam.

Letztlich strebt Cusanus immer nach dem *maximum*. DPF will zu einem Dialog der Transzendenzerfahrung führen (mithilfe des Präsuppositionsprinzips) – und so eigentlich zu einem Hören auf das Sprechen des Absoluten. Die horizontale Ebene des Diskurses soll aufgebrochen und erleuchtet werden vom Erscheinen der Wahrheit selbst, der sich jeder Einzelne öffnen und stellen muß. Nikolaus ist überzeugt davon, daß der Mensch das auch kann.

Es zeigt sich das systematische Problem, das in DPF eingebaut ist: Das Religionsgespräch als ein Diskurs vollzieht sich auf der Verstandesebene, sein Inhalt ist aber letztlich auf Vernunftebene (im cusanischen Sinn) angesiedelt. Das gilt nun aber für jede Theologie, die darum immer auf den Einzelnen mit der Dynamik seines Erkenntnis-, Glücks- und Heilsstrebens zurückverweist. Diese Spannung von betonter Individualität der Gottesbeziehung und einem Bewußtwerden der kulturell-geschichtlichen Ebene

auch der Religionen ist im Humanismus angelegt und wird von Nikolaus auf dem schwierigsten Gebiet, an der Schnittstelle von persönlicher Spiritualität, partikular religiöser Interpretationsgemeinschaft und praktisch-politischem Diskurs ausgeschritten.

Daraus folgen Forderungen: Sowohl das rationale System einer Theologie wie auch das einer Regelung des Zusammenlebens muß sich offenhalten für die unabtretbar individuelle Transzendenzbeziehung oder den spirituellen Vollzug. Erstere Offenheit ist eine Voraussetzung für die zweite – Fundamentalismen der religiösen Selbstdeutung widersprechen der Sache nach, intrinsisch, sowohl der Würde der individuellen Religiosität oder spirituellen Suche wie auch den Erfordernissen, diskursiv zu friedlicher Koexistenz zu gelangen.

Gleichzeitig ist eine freiheitseinschränkende extrinsisch auferlegte Restriktion des religiösen Vollzugs nicht kompatibel mit der Autonomie theologischer Weltdeutung und erst recht nicht mit religionsbezüglichen Menschenrechten. Beide „Systeme" müssen sich offenhalten für jeden Glaubensvollzug, der sie nicht in einer Weise angreift, daß dessen Bedingungen selbst verunmöglicht würden. Dann kann solches persönliches Glauben, vermittelt im Medium des rationalen religiösen Dialogs, seinerseits die friedliche Koexistenz trotz faktischer Pluralität stützen.

DPF ist als ganzes Projekt Ausdruck einer Hoffnung[104] auf mögliche Verständigung (bei aller nüchternen Einsicht in die Grenzen menschlichen Erkennens und auch des guten Willens, der dafür nötig ist). Solche Hoffnung ist für das Selbstverständnis der Vernunft unverzichtbar – und auch für eine aufgeklärte christliche Theologie. In ihr sind beide verbündet gegen religiös motivierte Gewalt.

Schrödter sieht auch deutliche Zusammenhänge zwischen DPF und dem Programm und Begriff des Diskurses bei Habermas. „Als angemessene Form von Wahrheitserwerb … geht er der Sache nach wenigstens auf Nikolaus von Kues und Thomas Morus zurück" (NvK 79). M.E. ist das angesichts der von Habermas betonten, nachmetaphysischen Prozeduralisierung der Vernunft im Unterschied zum auch ontologisch und in gewissem Sinn bewußtseinstheoretisch gedeuteten Intellektbegriff des Cusanus zu stark

[104] Hierzu DALFERTH / STOELLGER: „Die religionstheoretische Konsequenz der nicht homogenisierbaren Pluralperspektivität ist bei Cusanus eine universale Ökumene der Pluralität gleichberechtigter Perspektiven, mit der Aufforderung zu Toleranz und Dialog, um ‚Frieden im Glauben' an den einen Gott zu erreichen, der als der Einheitshorizont dieser Pluralität gilt – allerdings bezeichnenderweise ohne daß diese Pluralität rekursiv oder teleologisch im Christentum aufginge. Die Perspektivenvermittlung wird erhofft, aber nicht theoretisch konstruiert" (17).

formuliert[105]. Im Gegensatz zum Programm einer nachmetaphysischen Diskursivität, die sich betont formal gibt, um einen inhaltlich armen, aber dafür – bei Strafe des performativen Selbstwiderspruchs – unaufgebbaren Minimalkonsens zu sichern, sucht Nikolaus nach dem größtmöglichen inhaltlichen Konsens, der ontologische wie subjektivitätstheoretische Inhalte – auf dem Diskussionsstand seiner Zeit – und zugleich ihre Brechung durch die *docta ignorantia* einschließt[106]. Wenn man das nicht einfach als „heute" obsolet bezeichnen will (möglicherweise auch weil religiöse Gesprächsteilnehmer eben über das für sie Substantielle sprechen wollen), sind innerhalb des angezielten maximalen Konsenses verschiedene Stufen zu differenzieren. Der cusanische Religionskonsens ist durchaus selbstkritisch, insofern er auf dem Boden der *docta ignorantia* bleibt – was zugleich einen Raum für einen pragmatischen Minimalkonsens eröffnet, der auf sozialethischer Ebene zu finden ist. Denn die Überzeugung von der prinzipiellen Möglichkeit, daß es eine substantielle Einigung geben können muß, verhindert einen Relativismus, während die Selbstbegrenzung des Verstandes die Relativität zuläßt. Deren Anerkenntnis wiederum fordert eine grundsätzliche Vorsicht mit praktischen Folgerungen aus den eigenen Wahrheitsansprüchen.

---

[105] Tatsächlich drückt sich Schrödter in der neueren Version seines Aufsatzes vorsichtiger aus: Es „lässt sich dieser Gedanke mindestens auf Nikolaus von Kues und Thomas More zurückverfolgen. Beide entwickeln vor allem anlässlich der Diskussion des Themas ‚Religion und Gewalt' wesentliche Elemente einer Diskurstheorie der Wahrheit." (Religion 226)

[106] Mit dieser Strategie setzt er sich vom Ansatz einer skotistischen Metaphysikkonzeption als *scientia transcendens* ab, welche zugunsten einer sicheren Feststellung des *communissimum simpliciter* auf die inhaltliche Profilierung des Seinsbegriffs, der zumal bei Thomas von Aquin verbal und damit in einem existentialen Sinn dialogisch konnotiert war, verzichtet; vgl. A. WUCHERER-HULDENFELD: ‚Zweierlei Metaphysik'; in: DETHLOFF/NAGL/WOLFRAM (Hg.): Religion, Moderne, Postmoderne; 263–279.

7.
Endliche Vernunft und Religion im Diskurs

Gewalt im Kontext religiös-kultureller Differenzen, welche nicht nur eine praktische, sondern auch eine theoretische Herausforderung darstellen, kennzeichnet die gegenwärtige Situation in vergleichbarer Weise wie diejenige seit der Mitte des Quattrocento. Gegengewalt, die derzeit auch unter Mißachtung von inzwischen etablierten Menschen- und Völkerrechten zu beobachten ist, kann weder praktisch noch theoretisch befrieden und befriedigen. Insoweit sie über angemessene Verteidigung hinausgeht, entbehrt sie nicht nur politisch-ethischer Legitimation, sondern verschärft einen zu überwindenden Gegensatz von Religion und säkularer Kultur und eine fruchtlose Dialektik von religiösen und aufgeklärten Denkformen. So werden die verständnis-, konsens- und friedensfördernden Potentiale in den Religionen nicht nur nicht genutzt, sondern gestört.

Als Voraussetzung gerechtfertigter und damit sowohl zumutbarer wie auch akzeptabler praktischer Lösungen ist allerdings theoretische Arbeit vonnöten. Sachliche Voraussetzung für eine Lösung des vernunfttheoretischen Problems von Partikularität und Universalität, das sich auf dem Gebiet der Religionen besonders deutlich zeigt, ist, wie Cusanus, das Charakteristische menschlichen Existierens in einer Dynamik zu sehen, in einem Ausgreifen von einem momentanen, besonderen, geschichtlich bedingten Standpunkt auf das Ganze, eine dynamische Relation von Begriff und Vorgriff, und diese für das Menschenwesen konstitutive Spannung, ja das Ausgespannt–sein zwischen einem notwendigerweise und immer partikularen Anfang und dem universalen Ganzen (was tatsächlich aller konkreten Intentionalität vorausgeht), nicht zu reduzieren. Hiermit wird die religionsanthropologische Ebene als Fundament für die Reflexion der Problematik stark gemacht.

Diese Spannung ist auszuhalten und aktiv auf, d.h. offen zu halten. Die primären Überzeugungen und substantiellen Weltdeutungen der Menschen in einen Relativismus aufzulösen, ist ihrer Grundsituation nicht angemessen – weder in der Ethik und Politik noch in der Religion. Es ist nämlich die Endlichkeit, zumal die Kontingenz der leiblichen, geschichtlichen, gemeinschaftlichen und sprachlichen Existenz des Menschen, welche in Spannung zu dem ihm ebenso ursprünglichen universalen Ausgriff seiner Vernunft steht – und in der er doch begründet handeln muß. Diese Verantwortung kann nicht suspendiert werden in dem Moment, da jene Spannung anerkannt wird und bisherige Interpretationen als perspektivisch eingeschränkte in Frage gestellt werden. Auf der primären Ebene ist zu handeln und zu argumentieren, während die sekundäre Ebene der reflexiven Vernunft dabei kritisch begleiten wird. Die Endlichkeit muß auf produktive Weise akzeptiert werden, was eine religiöse Selbstdeutung dazu herausfordert, in der Anerkennung der Bedingtheiten menschlichen Verstehens und Deutens zu reifen.

Auch die Religionsphilosophie steht in dieser Spannung, ist kontextuell verortet, weil sie sich auf eine menschliche Praxis bezieht. Doch bewährte Praxis enthält bereits Vernünftigkeit und ist eine Weise, Wahrheit ans Licht zu bringen, wie Aristoteles betont[1]. Daß konkrete Lebenserfahrungen in einem religiös geprägten kulturellen Kontext die Reflexion (also einen Rück-bezug auf sie) tragen und somit perspektivisch bestimmen, ist also ohne weiteres zuzugeben. Kontexte sind aber keine Gefängnisse, ebensowenig die von ihnen eröffneten und begrenzten geistigen Horizonte. Vielmehr sind sie erst einmal positiv zu sehen: Sie geben die jeweilige Basis, ermöglichen die ersten Anblicke einer Sache, und sei diese „Sache" ein Unding wie das in Frage stehende Ganze oder das Prinzip der Wirklichkeit. Für leibliche Vernunftwesen ist das unerläßlich, aber mehr als ein notwendiges Übel.

Wenn wir einer Sache ansichtig geworden sind, sie sich uns zeigen lassen, verbietet nichts, daß sie uns so frag-würdig wird, Staunen weckt, Inter-esse: uns in ein Zwischen-sein einweist, von dem aus andere hermeneutische Möglichkeiten zugänglich werden. Dafür allerdings brauchen wir wieder andere, ebenso partikulare und konkrete Kontexte. Das heißt nichts anderes, als daß der Dialog unausweichlich ist. Er ist das Grundgesetz menschlichen Erkenntnisfortschritts, Perspektivenwechsels und jeder Horizonterweiterung, ja: ein Strukturmoment geschichtlich situierter, endlicher Vernunft. Das vernünftige Gespräch der Religionen im Bewußtsein jener anthropologisch-epistemologischen Grundspannung kann enggeführte Selbst- und Fremdmißverständnisse, damit religiös mitbedingte Gewalt eindämmen kraft der Dynamik der endlichen geistigen Existenz selbst.

Diese Struktur bewußt zu halten, erlaubt, einseitige Interpretationen in ihrer jeweiligen Verkürzung zu erkennen. Ein mit dem Schlagwort der „Hellenisierung" verbundener Vorwurf ist, daß das Christentum sich vom heilsgeschichtlichen Paradigma seiner jüdischen Wurzeln (Berufen- und Herausgerufenwerden und Exodus) entfernt hätte zu einer platonisierenden Selbstinterpretation im Licht ewiger Wahrheit. Seit dem Historismus bis zum gegenwärtigen Kontextualismus schlägt das Pendel in die entgegengesetzte, antiidealistische Richtung aus. Beide idealtypisch vergröberten Positionen haben Schwierigkeiten mit anderen Religionen in ihrer Vielfalt: Eine ungeschichtlich metaphysische philosophische Theologie, weil Geschichte ten-

[1] In *Ethica Nicomachea* VI, der wissenschaftstheoretischen Systematik aus dem Blickwinkel der praktischen Philosophie, spricht er mehrfach vom „Wahrheiten" auch in praktischen Vollzügen. Zur „praktischen Vernunft und Wahrheit" siehe 1139a 17–26, zum *aletheuein* dienen neben *episteme*, *nous* und *sophia* auch *techne* und *phronesis*: 1139b 15f. In Bezug auf Cusanus vgl. DUPRÉ: Menschsein; in MFCG 16; 313, 317.

denziell nur als Zeitraum der Annäherung an die eine, immer bestehende Wahrheit verstanden wird, ohne die kreative und die dialogische Dimension darin zu sehen. Es gibt nur linear bessere Erkenntnis und Anerkenntnis (Bekehrung) bezw. Abfall. Der relativistische Kontextualismus hingegen kann die vorausgesetzte inkommensurable Vielfalt nicht von einem gemeinsamen Zielpunkt her ins Auge fassen.

Vernunft- und wahrheitstheoretisch ist die Aufgabe, eine bessere Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Geschichtlichkeit zu finden, „sowohl ein relativistisches Verständnis von Perspektivität wie ein essentialistisches von Wahrheit zu vermeiden.“[2] Konkreter, in Bezug auf eine Pluralität von Religionen als geschichtlichen Gebilden mit allgemeinen Wahrheitsansprüchen, sind beide Pole ernst zu nehmen: die geschichtlichen, besonderen, beschränkten Ausgangspunkte und der universale, nicht kontextrelative sondern transzendente Zielpunkt von Religion.

Das erscheint möglich auf der Basis, die Nikolaus gelegt hat mit ihren Kernelementen

1. einer Anthropologie, welche die Kreativität des sich und die Welt verstehenden Menschen in den Mittelpunkt stellt,
2. der Deutung dessen, was der Mensch denkt und tut, als eine Explikation, als Aus-legung,
3. einer Erkenntnistheorie, welche zuerst die Perspektivität anerkennt, aber auch den möglichen zeitlichen Fortschritt und die Beweglichkeit des Erkennens, dessen grundsätzlich diskursiven Charakter,
4. der internen Differenzierung der Rationalität in die Stufen *sensus – ratio – intellectus*.
5. Der Zielpunkt oder Fluchtpunkt der verschiedenen Entwürfe ist mehr als ein Postulat der Vernunft, er ist ein Anspruch, den die Vernunft erfährt, er erweist sich selbst als lebendig. Die momentane Eingeschränktheit jeder Explikation ist, darauf antwortend, je und je zu transzendieren. Die Dialektik von je beschränkter Perspektive und angezielter Wahrheit wird zu einem fundamentaldialogischen Prozeß.

Durch die Konfrontation mit konkurrierenden Weltdeutungen wird eine Religion zu einer Reifung herausgefordert, die ihre Identität zu erweitern und geschichtlich zu verändern geeignet ist. Eine Abgrenzung verschiedener kulturell-religiöser „Zivilisationen“ in voneinander zu isolierenden geistigen Biotopen erscheint nicht nur als utopisch, sondern auch als dem offenen Wesen von Kultur und Religion unangemessen. „Die“ Religion gibt es ebensowenig wie „das“ Christentum, „den“ Buddhismus etc., worauf Religions-

[2] DALFERTH / STOELLGER: Perspektive und Wahrheit 4.

wissenschaftler mit Recht hinweisen. Das Phänomen der Religion in Analogie zur persönlichen Identität eines Menschen zu interpretieren, die sich ebenso dynamisch entwickelt durch Konfrontation, Abgrenzung und Assimilation, vermeidet diesen Fehler. Dabei ist zu beachten, daß eine Religion kein Subjekt sein kann wie es letztlich nur das menschliche Individuum ist, das religiös ist und in diesem Sinn Religion hat. Hier zeigt sich die Stärke des klassischen Begriffs von *religio* als Pflege des persönlichen Transzendenzbezugs, welchen Cusanus noch mit der Wahrnehmung von Religionen als kulturell und inhaltlich-dogmatisch identifizierbaren Einheiten verbindet. So wie nun ihm zufolge kein Individuum die Maximität der Spezies-Potenz des Menschseins erfüllen kann, wird auch keine faktische Religion vollendet sein und benötigt die Auseinandersetzung mit den anderen Ausdeutungen der Wirklichkeit zu ihrer Weiterentwicklung. Diese Notwendigkeit des Diskurses ist begründet in dem Charakter menschlicher, d.h. endlicher Vernunft, immer auf dem Weg zu sein.

Religion impliziert eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit aus einer bestimmten Perspektive, die aufgrund ihres „Gegenstandes“ a fortiori prinzipiell konjekturalen Charakter hat. Als Interpretation ist sie weder eine idiosynkratische oder willkürliche Konstruktion, noch eine erschöpfende oder endgültige Ausformulierung. Ihre integrative Kraft, die sich in geschichtlichen Herausforderungen zu bewähren hat, zunächst und zuletzt für den Einzelnen, ist Kriterium ihrer Reife. Das schließt Kritik und Selbstkritik ein.

Nikolaus erkannte, daß in der geschichtlichen Konfrontation mit anderen Religionen eine Aufgabe liegt, die zu einem integrativeren Selbstverständnis herausfordert. Dies wollte er für seine Religion leisten. Zu kritisieren ist, daß sich kaum eine Andeutung findet, daß auch umgekehrt das Christentum durch eine positive, integrative Deutung in anderen religiösen Paradigmen gewinnen können müßte, daß tatsächlich weitere Aspekte des in ihm Angelegten im Diskurs zum Vorschein kommen könnten. Sein epistemologisch fundamentierter Inklusivismus geht nicht zu einem mutuellen Inklusivismus weiter, bildet aber auch dafür eine vernunfttheoretische Grundlage.

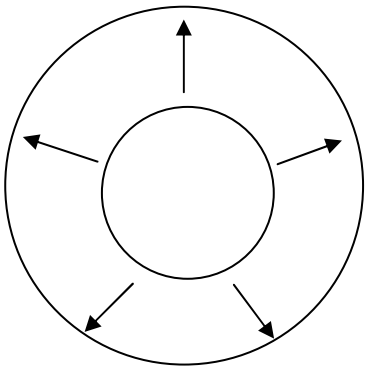
In Kap. 1.2. wurden drei Modelle für die interreligiöse Verständigung graphisch veranschaulicht und problematisiert. Im Anschluß daran ist zu fragen, welches Modell aus Cusanus zu gewinnen ist, was wiederum graphisch möglichst anschaulich gemacht werden soll.

Eine Schwäche von DPF besteht darin, daß der direkte Dialog mit dem Kern anderer Religionen, wie er im Modell 3 ausgedrückt wurde, zugunsten eines Dialogs der philosophisch reflektierten und reformulierten religiösen Interpretationen weitgehend ausfällt. Dem entspricht, daß seine Hermeneutik anderer Traditionen zu wünschen übrig läßt. Immerhin wird am Ende

Modell 3

von DPF die Notwendigkeit hermeneutischer Arbeit andeutungsweise anerkannt, und die CA bemüht sich, aus der eigenen Perspektive einen Überschneidungsbereich mit dem Koran aufzuweisen. Heute erscheint diese Variante des Dialogs als von größerer Bedeutung und wegen des implizierten pluralistischen Ansatzes als akzeptabler, wobei etwa das „Projekt Weltethos“ auf ethischem Gebiet Äquivalente für die wesentlichen Grundregeln des multikulturellen und religiös pluralen Zusammenlebens sucht. Die Problematik dabei ist, daß ein großer Bestandteil jeder Tradition außerhalb der Schnittmenge und die Dialogbasis unklar bleibt.

Modell 4 zeigt, zunächst am Beispiel einer einzelnen Religion für sich, die Erweiterung ihres Horizontes, in Richtung auf das Unaussprechliche, Uneinholbare, worauf sich die ursprünglichen Gründungsintuitionen und mystischen Erfahrungen beziehen. Das ist verbunden mit einem Transparentwerden der zuvor klar gezogenen Außengrenzen und impliziert eine relative Selbstrelativierung. Das Wesen des cusanischen Entwurfs besteht in einer solchen Entgrenzung der eigenen Explikationen, einer Selbstrelativierung und -transzendierung der christlichen Interpretation.



Modell 4

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit und Chance, gemäß Modell 5 in Diskurs mit anderen Traditionen zu treten – was möglich erscheint, soweit sie ähnliche Auf-klärungs-, Übersetzungs- und Transformationsleistungen erbringen. Mit anderen Religionen kann sich eine Schnittmenge ergeben zwischen ihren erweiterten und aufgeklärteren Horizonten unter der Voraussetzung, daß sie selbst eine ähnliche Selbstrelativierung und philosophische Reformulierung leisten. Im Überschneidungsbereich solcher „Vorhöfe“

Modell 5

kann ein Dialog gelingen, der weniger durch unreflektiert partikulare Verständnis- und Ausdrucksweisen behindert wird.

Das Problem eines derartigen Dialogs gemäß Modell 5 wird freilich sein, daß sich so noch keine Gemeinsamkeit in den engeren Kernbereichen der verschiedenen Religionen ergibt. Das kann innerhalb einer Tradition ein Akzeptanzproblem verursachen und den praktischen, friedensethischen Zweck des Dialogs sabotieren. Außerdem stellt sich die Frage, ob eine solche Erweiterung nach Modell 4 nicht wiederum eine spezifisch christliche – oder „westliche“ Dynamik darstellt, die von anderen Religionen nicht in analoger Weise gewünscht, akzeptiert und vollzogen würde.

Doch darf das zunächst einmal der faktischen Entwicklung überlassen bleiben, möglicherweise auch einer langfristig überzeugenden „Sogwirkung“ eines solchen Vorgangs. Ein Vertreter eines aufgeklärten Christentums könnte dieses Modell interreligiöser und interkultureller Begegnung aus seiner Sicht als gemeinsame Basis, die eines Versuches wert wäre, vorschlagen, und so wird Nikolaus hier verstanden.

Er beschränkt sich allerdings nicht darauf, sondern sein Versuch scheint mir letztlich auf ein erweitertes integratives Modell zuzusteuern, das Modell 6 skizzieren möchte: Den Dialog sowohl in einem Überschneidungsbereich der theologischen Positionen selbst (gemäß Modell 3) als auch in einem Überschneidungsbereich der erweiterten Horizonte (gemäß Modell 5) zu entwickeln. Als Ziel könnte eine gemeinsame Annäherung an den größtmöglichen Horizont, das *maximum* selbst definiert werden. Da dieser allerdings nach Cusanus unendlich und unnennbar ist (und überdies mit dem dezentrierten Zentrum des Universums zusammenfällt), geht er über die bildhafte Darstellbarkeit definitiv hinaus. Die anzustrebende wachsende Überschneidung sowohl von dogmatischen Kernbereichen wie auch von kritischen philosophischen Reformulierungen, macht auch den möglichen Gewinn eines solchen Prozesses für die eigene Religion anschaulich. Dabei wird nicht nur das Eigene im Anderen wiedergefunden, sondern idealerweise auch neue Ansichten dessen, wovon man sich gemeinsam in Anspruch genommen sieht, gewonnen. Daraus ergibt sich eine wechselseitige Bereicherung und Vertiefung über die Annahmen des Nikolaus hinaus.

Modell 6

In der Sprache der gängigen religionstheologischen Theorien würde das Modell 6 auf einen mutuellen Inklusivismus hinauslaufen – eine Konsequenz, die von epistemologisch selbstkritischen Theologien nicht zu fürchten wäre und den Raum eröffnen würde, um ohne Identitätsdiffusion und ohne entsprechende, fundamentalismusgefährdete Ängste hervorzurufen, Regeln einer friedlicheren Koexistenz zu entwickeln in dem Sinn der oben als mögliche praktische Ziele des Dialogs zusammengefaßten Fortschritte. Für das, was heute von Bernhardt als Religionstheorie der Überbietung durch eine hierarchische Stratifikation oder hierarchische Superiorität bezeichnet wird[3], sieht McTighe ein epistemologisches Problem: Das setze nämlich voraus, daß man wissen kann, daß das Christentum näher an der absoluten Wahrheit sei als andere Religionen. Man könne eine Distanz einer finiten Form zum Unendlichen aber nur dann messen, wenn man die absolute *complicatio*-Einheit kennt. Das aber sei unmöglich nach den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Cusanus[4]. Doch das beweist nur, daß es kein explizites Wissen um diese Relation geben kann. Wenn es ein Glaube ist und bleibt, der sich einer durch Gründe plausibilisierten, aber notwendigerweise freien und verantworteten Entscheidung endlicher Vernunft verdankt, daß die christliche Antwort am besten der existentiellen Fragen und dem erfahrenen Transzendenzanspruch des Menschen korrespondiert, wenn es eine Deutung von Erfahrung ist, welche anderen nicht eins zu eins plausibel gemacht werden kann – jedenfalls nicht von außen, ohne daß der Andersgläubige diese Erfahrung selbst machte, dann heißt das: Die *pluralitas* bleibt rational unaufhebbar. Dann ist tolerantes Denken und Handeln erkenntnistheoretisch begründet.

Ein Problem, dessen sich Nikolaus noch nicht recht bewußt gewesen zu sein scheint, ist, daß auch die letzten und Grundfragen bereits von den verfügbaren Antworten her mitgeprägt sind. Sie sind freilich auf einem Niveau kultureller Selbstverständlichkeit angesiedelt, das erst in realer Konfrontation mit dem Anderen als irritierend Fremdem aufgebrochen werden kann. Die Frage, inwieweit dieses Problem die cusanische Selbstrelativierung entwertet, wird verschieden beantwortet werden – je nachdem, für wie stark die kulturelle Einschränkung und Prägung des Fragehorizontes und für wie fundamental anthropologische Konstanten gehalten werden. Die Tatsache, daß es eine Verständigung darüber gibt, einen Metadiskurs der Fraglichkeit, weist aber darauf hin, daß die Fragehorizonte sich doch im vernünftigen Diskurs zu einem guten Teil zur Deckung bringen lassen.

---

[3] Absolutheitsanspruch 234; siehe hierzu oben Kap. 1.2.

[4] Vgl. MCTIGHE: Unity-Metaphysics.

Aufgabe der Philosophie ist ein solcher Metadiskurs über die Bedingungen der Möglichkeit, die Grenzen, die Hermeneutik und Methode interreligiöser und interkultureller Sachdiskurse. Er versucht, Partikulares und Universales selbst in ihrem Spannungsgefüge zu denken.

DPF argumentiert mehr auf der Sach- als auf der Metaebene, die Nikolaus durchaus anspricht, aber nicht klar abhebt. Den impliziten Metadiskurs herauszuarbeiten, war ein Anliegen dieser Untersuchung – dieser könnte selbst dann seine Bedeutung behalten, wenn der explizite Sachdiskurs unbefriedigend sein sollte.

Die Epistemologie des Cusanus drückt – in einer Tradition, die mindestens von Platon bis zum Deutschen Idealismus reicht, aber für die Problematik des interreligiösen und interkulturellen Dialogs noch nicht ausgewertet zu sein scheint – den Charakter endlicher Rationalität mit ihrer Differenzierung in *ratio* und *intellectus* aus. Letzteren denkt er als vom Absoluten angesprochene Ermöglichung der logisch verfahrenden Arbeit des Verstandes, der zugleich dessen Grenzen offenbart, indem er sie zu überschreiten sich berufen findet. Was der Verstand leistet, sind Entfaltungen oder Auslegungsprozesse, also Interpretationen. Sie werden als konjekturale Entwürfe relativiert, nicht vergleichgültigt oder in ihrer Bedeutung für das Denken herab-, sondern in Bezug gesetzt zu der Wirklichkeit, wovon sie sich begrenzte Begriffe machen. Die Vernunft als selbst nicht rational begreif- und definierbare Wirklichkeit bietet indessen einen offenen Rahmen für den Dialog der Religionen auf „mystischer“ Ebene, der – obzwar er auf die rationalen Begriffe angewiesen bleibt – der erfahrenen Relativierungsdynamik gerecht zu werden versucht und sie soweit als eben immer möglich kommunikabel zu machen.

Dieser Anspruch (als intellektueller im cusanischen Sinn) ist höher als der in akademischen Diskursen heute übliche, denn er umgeht nicht die Basis des Denkens im unabtretbar persönlichen Angesprochensein und Aufgerufenwerden zu verantworteter Antwort. Um dies im Sinne eines Aufklärungsprogramms breit zu fördern (was gegen vielfältige fundamentalistische religiöse Gruppen und Bewegungen weltweit dringend nötig erscheint), ist Bildung erforderlich – oder wäre erforderlich, insoweit gegenwärtig die Ausbildung instrumenteller Rationalität, von technischem „Know-how“ und von Verfügungswissen in den Ländern des Westens immer stärker zu dominieren scheint. Gerade unter der Zielsetzung einer Friedenspädagogik wäre demgegenüber eine Bildung, die im hier entfalteten Verständnis relativierend wirkt und weniger religiös motivierte Abwehrreaktionen als die funktionale Propagierung oder gar Oktroyierung einer Teilrationalität provozieren könnte, dem verständigungsorientierten Diskurs und dem möglichen Konsens förderlich.

Im Anschluß an die die vorgelegte Cusanusdeutung tragende Differenzierung verschiedener Argumentationsebenen ist festzustellen: Bei Nikolaus dominiert der Integrationswille auf theologischer Ebene, während heute ein stärkerer Akzent auf die philosophische Reflexionsebene in ihrer Eigenständigkeit zu legen ist. Außerdem werden die Identitätsfaktoren kultureller Art (vor allem durch Geschichte und Sprache) deutlicher als die eigentlichen Bruchlinien mit hohem Gewaltrisiko wahrgenommen. Einen trotz weltanschaulicher Pluralität Frieden ermöglichenden Identitätsfaktor staatsbürgerlicher und republikanischer Identität hat Cusanus – anders als die Florentiner Bürgerhumanisten – nicht gedacht, was aber insoweit nötig ist, als seine anthropologische Annahme, daß jedem Menschen die Frage und Suche nach Wahrheit, Weisheit oder Gott unabweisbar sei, also der Atheismus nicht als Denkmöglichkeit in Betracht kam, sich nicht allgemeiner Zustimmung erfreuen wird[5]. Durch die Säkularisierung trat eine historische Brechung ein, seit der nicht mehr von einer insgesamt recht selbstverständlichen religiösen Substanz ausgegangen werden kann. Für diese Diskussion, die nicht Thema dieser Untersuchung bildet, müßten denn andere Autoren beigezogen werden. Der Dialog zwischen den Religionen – und das heißt immer: zwischen religiösen Menschen – indes findet bei Nikolaus eine Grundlegung.

Daß er (aus heutiger Sicht zu weit gehende) Gemeinsamkeiten in den Riten fordert, zeigt andererseits seine Anerkennung eines nötigen gemeinsamen kognitiven Lebensraumes auf nicht universaler, sondern kulturell mittlerer Ebene, noch vor individualistischer Engführung des Individualitätsprinzips.

Sein Ansatz will Religiosität im Verein mit Rationalität unter der Leitidee einer umfassenden Intellektualität fördern. Dazu sind schließlich auch institutionelle Rahmenbedingungen in ganz anderem Maßstab erforderlich, als er sich vorstellen konnte, welche friedliche Koexistenz ermöglichen, die selbst von einer Institutionenethik zu begründen sind.

Der Dialog ist nötig für die Suche nach Wahrheit, Heil und Glück, woraus sich Forderungen ergeben, die ermöglichenden Bedingungen für solches Streben herzustellen. Negativ gesprochen, pervertieren Zwang und Gewalt das Wesen von Religion und damit den Sinn jeglicher Religion; positiv bedeutet das die Notwendigkeit von Religions- und Gewissensfreiheit.

Eine Stärke des cusanischen Religionsverständnisses ist, daß er in den diversen Religionen als kulturellen Gebilden einen Kern von Religiosität

[5] JOHANNES HOFF benennt diese „problematische Voraussetzung“ aus dem Blickwinkel dekonstruktivistischer Philosophie; in: SCHWAETZER / REINHARDT (Hg.): Cusanus-Rezeption 103.

annimmt, der im Menschen, verstanden als einem antwortenden und sich kreativ orientierenden Wesen, gründet. Dazu gehört sein Streben nach umfassendem Gelingen des Lebens oder Glück und seine Wahrnehmung eines Anspruches in der Vernunft. Dessen Deutung als *logos*, der sich in der gesamten Wirklichkeit ausspricht, inklusive der eigenen *mens* und der religiösen Tradition, bricht naturreligiöse Identifikationen auf, verhindert aber zugleich einen Offenbarungspositivismus. Sie vermittelt Immanenz und Transzendenz des Göttlichen in einer Weise, die Raum schafft für eine Würdigung der menschlichen Antwort, die theoretisch und praktisch erfolgt. Soweit diese rationalen und symbolischen Explikationen des Bezogen- und Angesprochenseins als frei gedacht werden müssen, eröffnet sich eine dialogische Deutung alles menschlichen Denkens und Handelns und Raum für verantwortliche Gestaltung.

Eine Religion, die sich der Herausforderung durch die Vernunft stellt, gewinnt ein kritisches Potential gegenüber ihren Vorstellungen und Riten und damit eine Chance zur Reinigung von unklaren Begriffen, Selbstmißverständnissen und Inkonsequenzen in Theorie und Praxis. Transzendentale Denkfiguren eröffnen eine Diskursebene, auf welcher Gemeinsamkeiten (wie auch abweichende Interpretationsoptionen) mit anderen Weltanschauungen ansprechbar werden.

Umgekehrt gewinnt auch philosophische Vernunft durch das religiöse Potential. Denken funktioniert durch die Herstellung von Einheit und von Bezügen. Die Vernunft trifft aber faktisch immer auf Anderes, ihr Vorgriff auf das Ganze wird als partikular entlarvt. Ihre Blicknahmen sind immer perspektivisch. Religion setzt dem einen göttlichen Blick als umfassende Einheit gegenüber und legitimiert so das andernfalls vielleicht verzweiflungsvolle Versuchen der Vernunft. Doch gibt es auch die positive Erfahrung von im Diskurs gelingender transitorischer Einheit, die als Ziel und damit als prinzipielle Möglichkeit präsupponiert wird und werden muß. Die Bedingung der Möglichkeit dieses Geschehens wird von den Religionen direkt an- und ausgesprochen (in den Weltreligionen als personale, dreipersonale oder nichtpersonale Einheit). Sie versuchen, das, was die diskursive und transzendierende Vernunft erfährt, explizit zu machen. Der Gedanke des Absoluten begründet die Erfahrung der Relativität und hält so die Vernunft auch prinzipiell offen. So erhält die Theorie selbst einen Charakter von Praxis, das Fragen nach der Wahrheit und das Suchen nach dem Guten werden in religiöser Anthropologie miteinander verbunden. Fundiert wird das auf der Interpretationsebene philosophischer Theologie in einem Gottesbegriff der Koinzidenz von Wahrheit, Sein und Gutem.

Religion ist die explizierte Weise, wie je ich als Mensch, d.h. als endliches

Vernunftwesen, gegründet in natürlicher Zentralität mit einem gemeinschaftlich vermittelten Verständnishorizont und in partikular universalisierendem Ausgriff, mich aus dem Ganzen der Wirklichkeit und ihrem Grund verstehe, indem ich mich dazu verhalte.

Die Regeln objektivierenden Erklärens und distanzierten Analysierens können da nicht ausreichen, wo das „Subjekt" sich gar nicht vom „Objekt", dem zu Verstehenden, abstrahieren läßt, weil es innerhalb des Ganzen keinen Blick auf das Ganze geben kann, der nicht von der je spezifischen Binnenperspektive bestimmt wäre. Ich kann nicht darauf hinsehen, indem ich von meiner Perspektivität absehe. Das von Religion Gemeinte stellt darum alle rationalen Konstruktionen und Rekonstruktionen immer wieder als vorläufig in Frage und erweist so auch der Philosophie den Dienst, ihre kategorialen Strukturen aufzubrechen.

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

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

Der Friede ist dabei nicht nur das Ziel des Dialogs, sondern zugleich

die Möglichkeitsbedingung für das notwendig dialogische Suchen der Wahrheit.

Die endliche Vernunft braucht den Dialog. Die Angewiesenheit auch religiöser Erkenntnis auf die Begegnung und den Diskurs mit anderen Weltdeutungen, die sich mit Nikolaus von Kues begründen läßt, geht im Prinzip über einen einseitigen Inklusivismus hinaus und erlaubt und erfordert, anderen Interpretationen analoge inklusive Deutungen zuzugestehen. Auf der vom Perspektivismus eröffneten Metaebene widerspricht dies nicht dem eigenen Wahrheitsanspruch, es nimmt vielmehr auch den Anderen ernst als partikular universalisierendes Vernunftwesen, der in seinem Horizont je seine Perspektive zu erweitern und positiv zu relativieren versucht – ja, es mutet ihm dies durch den Diskurs zu und an. Zudem steht zu erwarten, daß sich auf der Sachebene Übersetzungsmöglichkeiten und inhaltliche Konvergenzen ergeben.

Substantielle Wirklichkeitsdeutungen, zu denen die Religionen gehören, werden vom philosophischen Diskurs vorausgesetzt und nicht ersetzt. Die Lösung liegt nicht in ihrer Eliminierung oder Minimierung, vielmehr in der Nutzung des religiösen Potentials durch dessen Aufklärung und Transformation. Insoweit auch die Religionen der philosophischen Rationalität bedürfen, um begründet dialogfähig zu werden, ergibt sich auch hier analog zur interreligiösen Konkurrenz und Komplementarität ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis.

Die Spannung von Partikularität und universalen Ansprüchen muß theoretisch eingeholt werden, ohne in einen der beiden Pole aufgelöst zu werden; sie ist der endlichen Vernunft immanent. Daß sie ihrerseits beschränkte kulturelle Vorurteile, Denkformen und Paradigmen hat, gehört ebenso zu ihr wie die Dynamik ihrer Überschreitung und Integration. Selbstbewußte und aufgeklärte Rationalität wird sich selbst relativieren oder in Bezug setzen lassen von jenem je und je Überschreitenden, von dem sie sich in Anspruch genommen weiß, wann immer sie selbst einen Anspruch auf Wahrheit formuliert.

Abkürzungen

ADI	Apologia Doctae Ignorantiae
CA	Cribratio Alkorani
Comp.	Compendium
Cst bezw.	*Cusanus-Studien bezw. Cusanus-Texte: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie*
CT	*der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Heidelberg 1930ff.*
CTh	Complementum theologicum / De theologicis complementis
DAe	De aequalitate
DATh	De apice theoriae
DB	De beryllo
DC	De coniecturis
DCC	De concordantia catholica
DDA	De Deo abscondito
DDI	De docta ignorantia
DDPL	De dato patris luminum
DFD	De filiatione Dei
DG	Dialogus de Genesi
DLGl	De ludo globi
DNA	De li non-aliud
DPF	De pace fidei
DQD	De quaerendo Deum
DVD	De visione Dei
DVS	De venatione sapientiae
IDM	Idiota de mente
IDS	Idiota de sapientia
Poss.	Trialogus de possest
Princ.	De principio / Tu quis es
s.	*sermo* (Die neue Zählung gemäß h wird mit römischen Ziffern angegeben, die alte Zählung gegebenenfalls mit arabischen Ziffern hinzugesetzt.)

g	Nikolaus von Kues: Philosophisch-theologische Schriften, hgg. von Leo Gabriel, 3 Bände, Wien (Herder) 1964–1967 (Bandangaben jeweils in römischer Ziffer).
h	Nicolai de Cusa: *Opera omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicem fidem edita, Leipzig-Hamburg 1932ff.
p	Nicolai Cusae Cardinalis opera I–III, apud Iod. Badium Ascensium Parisiis 1514
ptw	Nikolaus von Kues: Philosophisch-theologische Werke (4 Bände); Meiner 2002

Ich erlaube mir, *De Pace Fidei* generell, auch in den bibliographischen Angaben sowie in Zitaten, mit DPF abzukürzen, ebenso Nikolaus von Kues mit NvK.

Literaturverzeichnis

Generell ist Literatur bis zum Erscheinungsjahr 2005 eingearbeitet; einige Veröffentlichungen von 2006 waren mir noch nicht zugänglich.

Nur ein- oder zweimal beiläufig zitierte Werke werden nur in der entsprechenden Fußnote angeführt. Die oft herangezogenen Bände der Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft werden im folgenden der Reihe nach aufgelistet und sowohl im Text wie in der Bibliographie nur als „MFCG“ aufgeführt:

MFCG = Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft:
HAUBST Rudolf (Hg.): **MFCG 1**, Mainz (Grünewald) 1968[2]
HAUBST Rudolf (Hg.): **MFCG 3**, Mainz (Grünewald) 1963
HAUBST Rudolf (Hg.): Das Cusanus-Jubiläum (**MFCG 4**), Mainz (Grünewald) 1964
HAUBST Rudolf (Hg.): **MFCG 5**, Mainz (Grünewald) 1965
HAUBST Rudolf (Hg.): **MFCG 6**, Mainz (Grünewald) 1967
HAUBST Rudolf (Hg.): **MFCG 7**, Mainz (Grünewald) 1969
HAUBST Rudolf (Hg.): **MFCG 8**, Mainz (Grünewald) 1970
HAUBST Rudolf (Hg.): Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene (**MFCG 9**), Mainz (Grünewald) 1971
HAUBST Rudolf (Hg.): **MFCG 10**, Mainz (Grünewald) 1973
HAUBST Rudolf (Hg.): Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems (**MFCG 11**), Mainz (Grünewald) 1975
HAUBST Rudolf (Hg.): **MFCG 12**, Mainz (Grünewald) 1977
BODEWIG/SCHMITZ/WEIER (Hg.): Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus (**MFCG 13**), Mainz (Grünewald) 1978
HAUBST Rudolf (Hg.): **MFCG 14**, Mainz (Grünewald) 1980
HAUBST Rudolf (Hg.): **MFCG 15**, Mainz (Grünewald) 1982
HAUBST Rudolf (Hg.): Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982 (**MFCG 16**), Mainz (Grünewald) 1984
HAUBST Rudolf (Hg.): **MFCG 17**, Mainz (Grünewald) 1986
HAUBST Rudolf (Hg.): Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues: Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986, Trier (Paulinus) 1989 (**MFCG 18**)
HAUBST Rudolf / REINHARDT Klaus (Hg.): **MFCG 19**, Mainz (Grünewald) 1991
HAUBST Rudolf (Hg.): Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart (**MFCG 20**), Trier (Paulinus) 1992

KREMER Klaus / REINHARDT Klaus (Hg.): Nikolaus von Kues. Kirche und Respublica christiana. Konkordanz, Repräsentanz und Konsens (**MFCG 21**) Trier (Paulinus) 1994
KREMER Klaus / REINHARDT Klaus (Hg.): **MFCG 22**, Trier (Paulinus) 1995
KREMER Klaus / REINHARDT Klaus (Hg.): Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des NvK (**MFCG 23)**, Trier (Paulinus) 1996
KREMER Klaus / REINHARDT Klaus (Hg.): NvK als Kanonist und Rechtshistoriker (**MFCG 24**), Trier (Paulinus) 1998
KREMER Klaus / REINHARDT Klaus (Hg.): Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues (**MFCG 26**), Trier (Paulinus) 2000
KREMER Klaus / REINHARDT Klaus (Hg.): **MFCG 27**, Trier (Paulinus) 2001
KREMER Klaus / REINHARDT Klaus (Hg.): Nikolaus von Kues 1401–2001 (**MFCG 28**), Trier (Paulinus) 2003

	Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno; Florenz (Sansoni) 1971 [Pubblicazioni della facoltà di magistero dell'Università di Padova XII = Atti del Congresso internaz. in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano, Bressanone 1964]
AERTSEN Jan (Hg.):	„Herbst des Mittelalters"? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Misc. Med. 31), Berlin-New York (de Gruyter) 2004
AKASOY Anna A.:	Zur Toleranz gegenüber dem Islam bei Lullus und Cusanus; in: BIDESE / FIDORA / RENNER (Hg.); 105–124
ALLAIRE Gloria:	Noble Saracen or Muslim Enemy? The Changing Image of the Saracen in Late Medieval Italian Literature; in: BLANKS / FRASSETTO; 173–184
Álvarez-Gómez Mariano:	Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues, München-Salzburg (Pustet, Epimeleia 10) 1968
Álvarez-Gómez Mariano:	Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und NvK (Trierer Cusanus Lecture 9), Trier (Paulinus) 2003
ANAWATI Georges:	Islam e Cristianesimo: L'Incontro tra due culture nell' Occidente medievale, Mailand 1994
ANAWATI Georges:	Nicolas de Cues et le problème de l'Islam; in: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno; 141–173
ANAWATI Georges:	Polémique, apologie et dialogue Islamo-chrétiens.

	Positions classiques médiévales et positions contemporaines, Rom 1969
ANDRÉ João Maria:	A actualidade do pensamento de Nicolau de Cusa; in: Revista Filosófica de Coimbra 20 (2001); 313–332
ANDRÉ João Maria:	*Coincidentia oppositorum:* Concordia e o sentido existencial da transsumptio em Nicolau de Cusa; in: Coincidência dos opostos e concórdia: Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa, Coimbra 2001; 213–343
ANDRÉ João Maria:	La *docta ignorantia* en tant que philosophie de l'interpretation; in: AERTSEN / SPEER (Hg.): Misc. Med. 26, Berlin-New York (de Gruyter) 1998; 724–730
ANGENENDT Arnold:	Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt (Primus) 1997
APEL Karl-Otto:	Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen; in: SCHNÄDELBACH Herbert (Hg.): Rationalität; 15–31
APEL Karl-Otto:	Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues; in: Archiv für Begriffsgeschichte 1 (1955); 200–221
APEL Karl-Otto:	Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen; in: Concordia 11 (1987); 2–23
APEL Karl-Otto:	Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn 1980[3]
APEL Karl-Otto / KETTNER Matthias (Hg.):	Die eine Vernunft und die vielen Rationalitätstypen, Frankfurt (Suhrkamp) 1996
APEL Karl-Otto:	Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität; in: APEL Karl-Otto / KETTNER Matthias (Hg.): Die eine Vernunft; 17–41
APEL Karl-Otto:	Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung; in: Auseinandersetzungen; 81–193 [zuerst in: Philosophie und Begründung; 116–211]
APEL Karl-Otto:	Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View; in: Ratio Juris 10/2 (1997); 199–212

APEL Karl-Otto:	Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen; in: WÜSTEHUBE A. (Hg): Pragmatische Rationalitätstheorien; 29–63
ARDUINI Maria Lodovica:	„Ad hanc supermirandam harmonicam pacem". Riforma della chiesa ed ecumenismo religioso …; in: Rivista di filosofia neo-scolastica 72 (1980); 224–242
ARFÉ Pasquale:	Ermete Trismegisto e Nicola Cusano; in: Hermetism from late Antiquity to Humaism, ed. P. LUCENTINI et al. (Brepols 2003); 223–243
ARIS Marc-Aeilko:	Nikolaus von Kues und seine Leser im 19. Jh.; in: ThPh 74/1999; 97–108
ASSMANN Jan:	Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt (Fischer) 2000
AUFFAHRT Christoph:	„Dialog" mit dem Islam. Anmerkungen aus der Sicht mittelalterlicher Christen; in: WiWei 59/1 (1996); 131–143
BAAR Johannes SJ:	De pace fidei – ein Beitrag zur Theologie der Religionen, Innsbruck (Mag.-arbeit) 1983
BARON Hans:	Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento; in: Hist. Zeitschr. 147 (1933); 5–20
BARON Hans:	In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought I + II, Princeton (U.Pr.) 1988
BARON Hans (Hg.):	Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe, Berlin 1928 (ND Wiesbaden 1969)
BARON Hans:	The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny I, Princeton (U.Pr.) 1955
BARTNING Gerhard:	Toleranz als Konkordanz. Vom Anfang ökumenischen Bewußtseins bei NvK; in: LEUBA Jean-Louis / STIRNIMANN Heinrich: Freiheit der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs, Frankfurt-Stuttgart 1969; 61–88
BATTAGLIA Felice:	Politica e religione in Nicolò da Cusa; in: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno; 49–72
BAUM Wilhelm:	Nikolaus Cusanus in Tirol: das Wirken des Philoso-

	phen und Reformators als Fürstbischof von Brixen, Bozen (Verlagsanstalt Athesia) 1983
BAUMGARTEN Hans-Ulrich:	Nikolaus von Kues´ Theorie der Wahrnehmung; in: Phil. Jb. 106 (1999); 299–311
BECKER Marvin B.:	An essay on the quest for identity in the early Italian Renaissance; in: ROWE J.G. / STOCKDALE W.H. (Hg.): Florilegium Historiale, Toronto (U.Pr.) 1971; 295–312
BEENKEN Hermann:	Figura cuncta videntis; in: Kunstchronik 4 (1951); 266–269
BEIERWALTES Werner:	Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des non-aliud; in: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno, Firenze 1971; 137–140
BEIERWALTES Werner:	Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nikolaus Cusanus; in: MFCG 28; 65–102
BEIERWALTES Werner:	Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt (Klostermann) 1985
BEIERWALTES Werner:	Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius, Trier (Paulinus) 1997 [erweiterte Fassung in: ders.: Platonismus im Christentum, Frankfurt (Klostermann) 1998; 130–171]
BEIERWALTES Werner:	Deus oppositio oppositorum. Nicolaus Cusanus, De visione Dei XIII; in: Salzburger Jb. f. Philos. 8 (1964); 175–185
BEIERWALTES Werner:	Identität und Differenz, Frankfurt (Klostermann) 1980
BEIERWALTES Werner:	Nicolaus Cusanus: *Innovation* durch Einsicht aus der Überlieferung – paradigmatisch gezeigt an seinem Denken des Einen; in: AERTSEN (Hg.): Herbst; 351–370
BEIERWALTES Werner:	Platonismus im Christentum, Frankfurt (Klostermann) 1998
BEIERWALTES Werner (Hg.):	Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, Wege der Forschung 197, Darmstadt (WBG) 1969
BEIERWALTES Werner:	Subjektivität, Schöpfertum, Freiheit. Die Philosophie der Renaissance zwischen Tradition und neuzeitlichem Bewußtsein, Göttingen (Veröff. der J.-Jungius-Ges. Hamburg) 1978
BEIERWALTES	Visio absoluta: Reflexion als Grundzug d. göttl. Prin-

Werner:	zips bei Nicolaus Cusanus: vorgetragen am 5. November 1977 Heidelberg (Winter) 1978 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; Jahrg. 1978)
BEIERWALTES Werner:	Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus; in: MFCG 18; 91–118; anschl. Diskussion (Vgl. unter demselben Titel: Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, München 1988/1)
BELL Dean Phillip:	Sacred communities: Jewish and Christian identities in fifteenth-century Germany, Boston-Leiden (Brill) 2001
BELLOSI Luciano:	Die Darstellung des Raumes; in: BELLOSI u.a. (Hg.): Italienische Kunst. Eine neue Sicht auf ihre Geschichte Bd. 2, Berlin 1987; 193–243
BENZ Hubert:	Individualität und Subjektivität: Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues, Münster (Aschendorff = Buchreihe der Cusanus-Ges. 13) 1999
BENZ Hubert:	Nikolaus von Kues: Initiator der Subjektivitätsphilosophie oder Seinsdenker? in: TheoPhil 73 (1998); 196–224
BENZ Hubert:	Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei NvK; in: MFCG 26; 209–259
BENZ Hubert:	Zur Cusanus-Forschung: Rezeptionsgeschichte, Werkanalyse, Begriffsinterpretationen; in: Phil. Rundschau 45/1998; 277–310
BERGER Klaus (Hg.):	Nikolaus von Kues: Vom Frieden zwischen den Religionen, Frankfurt (Insel) 2002
BERLINGER Rudolph:	Philosophie der Kunst. Zum Homo-Creator-Motiv des Nikolaus von Kues; in: Perspektiven der Philosophie. N.JB. 20 (1994); 13–30
BERNART Luciana de:	Cusano e l'archimedismo del Rinascimento; in: THURNER (Hg.): Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien; 339–381
BERNHARDT Reinhold:	Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990
BERNHARDT Reinhold:	Prinzipieller Pluralismus oder mutualer Inklusivismus als hermeneutisches Paradigma einer Theologie der

	Religionen?; in: KOSLOWSKI Peter (Hg.): Die spekulative Philosophie der Weltreligionen, Wien (Passagen) 1997; 17–31
BERTALANFFY Ludwig von:	Nikolaus von Kues, München (Müller) 1928
BESIER Gerhard / SCHREINER Klaus:	„Toleranz“; in: BRUNNER / CONZE / KOSELLECK (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe VI, Stuttgart (Klett-Cotta) 1990; 445–605
BEUMER Johannes:	Nikolaus von Kues und sein Interesse für die Religionen des Ostens; in: ThGl 67 (1977); 171–183
BIDESE Ermenegildo / FIDORA Alexander / RENNER Paul (Hg.):	Ramon Llull und NvK: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz, Turnhout (Brepols) 2005
BIECHLER James:	A New Face Toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia; in: CHRISTIANSON/IZBICKI (Hg.); 185–202
BIECHLER James E. / BOND H. Lawrence (Hg.):	Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony, New York etc. (Edwin Mellen) 1990
BIECHLER James:	The Religious Language of Nicholas of Cusa, Missuola/Montana (Scholars Press) 1975
BIECHLER James:	Three Manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa; in: Manuscripta 27 (1983); 91–100
BISAHA Nancy:	Pope Pius II’s Letter to Sultan Mehmed II: a Reexamination; in: Crusades 1 (2002); 183–200
BISAHA Nancy:	„New Barbarian“ or Worthy Adversary? Humanist Constructs of the Ottoman Turks in Fifteenth-Century Italy; in: BLANKS / FRASSETTO (Hg.); 185–205
BLANKS David R.:	Western Views of Islam in the Premodern Period: A Brief History of Past Approaches: in: BLANKS / FRASSETTO (Hg.); 11–53
BLANKS David R./ FRASSETTO Michael (Hg.):	Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other, New York (St. Martin’s) 1999
BLUM Paul Richard:	Erfahrung, Weltbild und Erkenntnis bei Nikolaus Cusanus; in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 14 (1991); 97–105

BLUM Paul Richard: Philosophenphilosophie und Schulphilosophie: Typen des Philosophierens in der Neuzeit, Stuttgart (Steiner) 1998

BLUM Paul Richard: Philosophieren in der Renaissance, Stuttgart (Kohlhammer) 2004

BLUM Paul Richard: Selbstbezug und Transzendenz in der Renaissance-Philosophie bei Cusanus, Ficino und Pico; in: GERL-FALKOVITZ / LOBKOWICZ / HAGER / DE KONINCK / SEIDL (Hg.): Rationalität und Innerlichkeit, Hildesheim etc. (Olms) 1997; 59–74

BLUM Paul Richard: „Salva fide et pace". Religionsfrieden von Cusanus bis Campanella; in: Martin THURNER (Hg.): Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien; 525–554

BLUMENBERG Hans: Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner, Frankfurt (Suhrkamp) 1976 (= Teil 4 von Legitimität der Neuzeit)

BLUMENBERG Hans: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt (Suhrkamp) 1999

BLUMENBERG Hans: „Nachahmung der Natur". Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen; in: Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart (Reclam) 1981; 55–103

BOBZIN Hartmut: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Beirut (Stuttgart) 1995

BOCKEN Inigo (Hg.): Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa, Leiden–Boston (Brill) 2004

BOCKEN Inigo: Die Wahrheit des Dialogs. Die Bedeutung des cusanischen Denkens für Martin Bubers Entwurf einer Dialog-Philosophie; in: REINHARDT K. / SCHWAETZER H. (Hg.): Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts; 9–32

BOCKEN Inigo: Kommunikation und Mutmaßung, online:
http://www.kun.nl/phil/algemeen/cus/DE/kommun.html [2.9.2000]

BOCKEN Inigo: Konjekturalität und Subjektivität. Einige Anmerkungen zur Position der Geistphilosophie des Nicolaus Cusanus in der neuzeitlichen Philosophiegeschichte; in: Schwaetzer (Hg.): Nicolaus Cusanus; 51–64

BOCKEN Inigo: Perspektiven der Theorie. Philosophie als *scientia aenigmatica* bei Nicolaus Cusanus; in: INIGO BOCKEN /

	HARALD SCHWAETZER (Hg.): Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder bei Nicolaus Cusanus, Aachen 2005; 3–23
BOCKEN Inigo:	Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues; in: PhJB 105 (1998); 241–266
BOCKEN Inigo:	Waarheid in beeld: de conjecturele metafysica van Nicolaus Cusanus in godsdienstfilosofisch perspectief (Diss. 1997)
BOEHM Gottfried:	Studien zur Perspektivität: Philosophie und Kunst in der frühen Neuzeit, Heidelberg: Winter 1969
BOHNENSTÄDT Elisabeth:	Kirche und Reich im Schrifttum des Nikolaus von Cues, Heidelberg (C. Winter) 1939 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; Jahrg. 1938/39)
BOLBERITZ Paul:	Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus in seinem Werk, „De non aliud“, Leipzig (St. Benno) 1989 (Erfurter theologische Schriften Nr. 17)
BOND H. Lawrence:	The „Icon“ and the „Iconic Text“ in Nicholas of Cusa's *De Visione Dei*; in: IZBICKI / BELLITTO (Hg.): Nicholas of Cusa and his Age; 175–197
BONGARDT Michael:	Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen, Regensburg (Pustet) 2000
BORMANN Karl:	Nikolaus von Kues: „Der Mensch als zweiter Gott“, Trier (Paulinus) 1999
BORMANN Karl:	Übereinstimmung und Verschiedenheit der Menschen (DC II, 15); in: MFCG 13; 88–104; die Diskussion dazu in MFCG 14; 62–68
BORSCHE Tilman:	Der Dialog – im Gegensatz zu anderen literarischen Formen der Philosophie – bei NvK; in: JACOBI (Hg.): Gespräche lesen; 407–433
BORSCHE Tilman:	Nikolaus von Kues; in: NIEWÖHNER Friedrich (Hg.): Klassiker der Religionsphilosophie, München (Beck) 1995; 242–258
BORSCHE Tilman:	Reden unter Brüdern. Diskurstheoretische Bedingungen der Konkordanz bei NvK; in: Inigo BOCKEN (Hg.): Conflict and Reconciliation; 9–27
BORSCHE Tilman:	Strategien zur Überwindung von Gegensätzen. Mystik und Irenik in Werk und Leben des Nikolaus von Kues;

	in: BRÄNDLE Werner et al. (Hg.): Toleranz und Religion, Hildesheim etc. (Olms) 1996; 69–80
BORSCHE Tilman:	Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, NvK und Nietzsche, München (Fink) 1992[2]
BOUWSMA William J.:	The Renaissance discovery of human creativity; in: John W. O'MALLEY / Thomas IZBICKI / Gerald CHRISTIANSON (Hg.): Humanity and divinity in Renaissance and Reformation. Essays in honor of Charles Trinkaus, Leiden-New York-Köln 1993; 18–34
BRAUN J. W.:	Anselm von Havelberg; in: RUH K. et al. (Hg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon Bd. 1, Berlin-New York 1978[2]; 384–391
BREDOW Gerda von:	Die Weisen in De pace fidei; in: MFCG 9; 185–189 (auch in: Im Gespräch; 71–75)
BREDOW Gerda von:	Im Gespräch mit Nikolaus von Kues: Gesammelte Aufsätze 1948–1993 Ed. Hermann SCHNARR, Münster (Aschendorff) 1995
BREUNING Wilhelm:	Der Beitrag des Nikolaus von Kues zum Religionsgespräch der Gegenwart; in: Trierer theol. Z. 73 (1964); 221–233
BRÜCK Michael von / LAI Whalen:	Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München (Beck) 2000[2]
BRÜCK Michael von:	Der Beitrag der Religionswissenschaft zum Dialog der Weltreligionen; in: KOSLOWSKI (Hg.): Philosophischer Dialog; 163–201
BRÜCK Michael von:	Kommunikation und Kommunion des Christentums mit anderen Religionen; in: Diakonia 25 (1994); 102–110
BRÜCK Michael von:	Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie; in: Evang. Theol. 52 (1992); 245–261
BRÜCK Michael von:	Wahrheit und Toleranz im Dialog der Religionen; in: Dialog d. Rel. 3 (1993); 3–20
BUCK August:	Christlicher Humanismus in Italien; in: BUCK: Studien; 366–380
BUCK August:	Das Geschichtsdenken der Renaissance, Krefeld (Scherpe) 1957
BUCK August:	Der Begriff der Menschenwürde im Denken der Re-

	naissance, unter besonderer Berücksichtigung von Giannozzo Manetti; in: BUCK: Studien; 321–347
BUCK August / KLANICZAY Tibor / NÉMETH S. Katalin (Hg.):	Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung in der Renaissance, Leiden etc. (Brill) 1989
BUCK August:	Italienischer Humanismus; in: Archiv für Kulturgeschichte 37 (1955); 105–122
BUCK August:	Studien zu Humanismus und Renaisssance, Wiesbaden (Harrassowitz) 1991
BURCKHARDT Jacob:	Die Cultur der Renaissance in Italien, herausgegeben als: Kultur und Kunst der Renaissance in Italien, Klosterneuburg (Deutsche Buch-Gemeinschaft) ca. 1934
BURGEVIN Frederick Haviland:	Cribratio Alchorani: Nikolaus Cusanus' Criticism of the Koran in the Light of his Philosophy of Religion; New York (Vantage) 1969
BURKE Peter:	Die Renaissance in Italien. Sozialgeschichte einer Kultur zwischen Tradition und Erfindung, Berlin (Wagenbach) 1984
BURNS James (Hg.):	The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350 – c. 1450, Cambridge 1988
CAMEROTA Filippo (Hg.):	Nel segno di Masaccio. L'invenzione della prospettiva, Firenze: Giunti 2001
CANNING Joseph:	A History of Medieval Political Thought (300–1450), London 1996
CAPITANI O.:	Per il significato dell'attesa della nuova età in Niccolò di Cusa; in: L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo, Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità medievale, III, Todi 1962; 197–216
CARAMELLA Santino:	La logica trascendente di Nicola Cusano e l'unione di tutte le Chiese nella verità cristiana; in: Oikoumene, Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II, Centro di Studi sull'antico Cristianesimo, Catania 1964; 141–157
CARDELLE DE HARTMANN Carmen:	Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media (900–1400); in: GONZÁLEZ A.A. / VILLALOBOS C.M. (Hg.): Actas del Congreso Internacional „Cristianismo y tradición latina', Madrid (Laberinto) 2001; 103–123

CARLYLE R. W. und A. J.:	A History of Mediaeval Political Theory in the West Bd. VI: Political Theory from 1300 to 1600, Edinburgh-London (Blackwood) 1962[3]
CARROLL William / FURLONG John / MANN Stephen (Hg.):	The Quest for the Individual. Roots of Western Civilization, New York u.a.: Lang 1990; darin: FARRIER Susan: Discovering Medieval and Renaissance Individualism; 210–228
CASSIRER Ernst:	Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I, Berlin 1906
CASSIRER Ernst:	Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Darmstadt (WBG) 1994[7]
CASTELLANELLI G.:	Il Cristianesimo e le altre religioni nel „De pace fidei“ di Nicolò Cusano e nel „De christiana religione“ di Marsilio Ficino; in: CANOBBIO G. et al. (Hg.): Cristianesimo e religioni in dialogo, Brescia 1994; 45–77
CERTEAU Michel de:	Nikolaus von Kues: Das Geheimnis eines Blickes; in: BOHN Volker (Hg.): Bildlichkeit, Frankfurt (Suhrkamp) 1990; 325–356
CERTEAU Michel de:	The Gaze of Nicholas of Cusa; in: Diacritics 17 (1987); 2–38
CHRISTIANSON Gerald / IZBICKI Thomas (Hg.):	Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe, Leiden et.al. (Brill) 1991
COCHRANE Eric:	Historians and Historiography in the Italian Renaissance, Chicago (U.Pr.) 1981
COLOMER Eusebio:	Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus; in: MFCG 13; 117–143
COLOMER Eusebio:	Die Erkenntnismetaphysik des NvK im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis; in: MFCG 11; 204–223
COLOMER Eusebio:	Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull, in: MFCG 16; 82–112
COLOMER Eusebio:	El humanismo cristiano del Rinacimiento; in: HOLDEREGGER/IMBACH/SUAREZ DE MIGUEL (Hg.): De Dignitate Hominis, Fribourg (Univ.Verlag) 1987; 133–171
COLOMER Eusebio:	Fides und Ratio bei Raimund Lull; in: HAGEMANN L./ GLEI R. (Hg.): ΕΝ ΚΑΙ ΠΛΗΘΟΣ. Einheit und

	Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag, Würzburg-Altenberge 1993; 271–283
COLOMER Eusebio:	Lulls Verhältnis zu den Andersgläubigen: zwischen Dialog und Monolog; in: LOHR (Hg.); 50–70
COLOMER Eusebio:	Nikolaus von Kues und Ramon Llull. Eine vergleichende Untersuchung; in: Publicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova, Bd. IV: Vari, Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960, Firenze 1962; 125–145
COLOMER Eusebio:	Nikolaus von Kues († 1464) und Ramon Llull († 1316). Ihre Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen, in: Trierer Cusanus Lecture, Heft 2, hrsg. v. Institut für Cusanus-Forschung i. V. mit der Universität Trier, Trier 1995; 5–20
COLOMER Eusebio:	Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek (= Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, hrsg. v. P. Wilpert, Bd. 2), Berlin (de Gruyter) 1961
COLOMER Eusebio:	Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch; in: LEWIS B. / NIEWÖHNER F. (Hg.): Religionsgespräche; 217–236
CONDORELLI Mario:	I fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell' elaborazione canonistica dei secoli XII–XIV, Milano (Giuffrè) 1960
COPENHAVER Brian P. / SCHMITT Charles B.:	Renaissance Philosophy, Oxford (U.Pr.) 1992
CRANZ F. Edward:	Nicholas of Cusa and the Renaissance; edited by Thomas M. IZBICKI and Gerald CHRISTIANSON, Aldershot/Brookfield (Ashgate/Variorum) 2000
CUOZZO Gianluca:	Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano, Torino (Trauben) 2002
D'AMICO Claudia:	*Consensus* y *representatio* en el *De concordantia catholica* de Nicolàs de Cusa; in: Patristica et Mediaevalia XXII (2001); 45–57
D'AMICO Claudia:	Fundamentos filosófico-teológicos del ecumenismo de Nicolás de Cusa: novedad y tradición; in: *Veritas* (Porto Alegre) 47 n.3, 2002; 295–310
D'AMICO Claudia:	‚*Una fides in ritibus diversis*': algunos motivos neo-

platónicos en la propuesta ecuménico-política de Nicolás de Cusa; in BAUCHWITZ O.F. (org.): O Neoplatonismo, Natal / Brasil (Argos editora) 2001

D'ASCIA Luca: Il Corano e la tiara: l'epistola a Maometto di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II); introduzione ed edizione, Bologna (Pendragon) 2001

D'SA Francis X.: Christus – Buddha – Krishna; in: SCHWAND (Hg.): Pluralistische Theologie der Religionen; 153–174

DALFERTH Ingolf / STOELLGER Philipp: Perspektive und Wahrheit. Einleitende Hinweise auf eine klärungsbedürftige Problemgeschichte; in: dies. (Hg.); 1–27

DALFERTH Ingolf / STOELLGER Philipp (Hg.): Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, Tübingen (Mohr Siebeck) 2004

DAMISCH Hubert: The origin of perspective, Cambridge/Mass.: MIT Press 1994

DANGELMAYR Siegfried: Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, Meisenheim/Glan 1969

DANGELMAYR Siegfried: Vernunft und Glaube bei Nikolaus von Kues; in: Tübinger theologische Quartalsschrift 148 (1968); 429–462

DANIEL Norman: Islam and the West; the making of an image, Edinburgh (UP) 1960/Oxford 1993[2]

DAVID Philipp: Lichtblick des Friedens. Grundlinien einer sapientialen Theologie der Religionen in Anschluss an Nikolaus von Kues, Berlin (Lit) 2006

DE LEONARDIS David: Ethical Implications of Unity and the Divine in Nicholas of Cusa, Washington, D.C. 1988

DECKER Bruno: Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit; in: Publicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova, Bd. IV: Vari, Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960, Firenze (Sansoni) 1962; 197–216

DECKER Bruno: Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen, in: KOCH J. (Hg.): Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, Leiden-Köln 1953 (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 3); 94–121

DENZINGER / SCHÖNMETZER (Hg.):	Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Friburgi etc. (Herder) 1965[26]
DERRIDA Jacques / VATTIMO Gianni:	Die Religion, Frankfurt (Suhrkamp) 2001
DERRIDA Jacques:	Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien (Passagen) 1989
DETHLOFF Klaus / NAGL Ludwig / WOLFRAM Friedrich (Hg.):	Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen, Berlin (Parerga) 2002
Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Hg.):	Nikolaus von Kues; wissenschaftliche Konferenz des Plenums der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin anlässlich der 500. Wiederkehr seines Todesjahres. Referate und Diskussionsbemerkungen, Berlin (Akademie) 1965
DIESNER Hans-Joachim:	Stimmen zu Krieg und Frieden im Renaissance-Humanismus, Göttingen (V&R) 1990
DIETZ Thorsten / IGNATIEV Iourii (Hg.):	Zur Philosophie der Individualität: Festschrift für Prof. Dr. phil. Edith Düsing zu ihrem 45. Geburtstag, Aachen (Shaker) 1996
DOMÍNGUEZ Fernando:	Der Religionsdialog bei Raimundus Lullus. Apologetische Prämissen und kontemplative Grundlage; in: JACOBI (Hg.): Gespräche lesen; 263–290
DOTTO Gianni:	Incontro di culture nella figura del „Philosophus“ del *Dialogus inter philosophum iudaeum et christianum* di Pietro Abelardo: in: Actas del V Congreso Internacional de Filosofia Medieval I, Madrid 1979; 663–668
DREYER Mechthild:	„lignum sapientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt“ – Zum Verhältnis von Philosophie und Leben bei Nicolaus Cusanus; in: BRACHTENDORF Johannes (Hg.): Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter (FS G. Wieland), Paderborn etc. (Schöningh) 2002; 237–252
DUCLOW Donald F.:	Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa; in: American Cathol. Philos. Quarterly 64 (1990); 111–115
DUPRÉ Wilhelm:	Absolute Truth and Conjectural Insights; in: Nicholas of Cusa on Christ and the Church, hgg. von CHRI-

STIANSON Gerald / IZBICKI Thomas, Leiden (Brill) 1996; 323–340

DUPRÉ Wilhelm: Das Bild und die Wahrheit; in: MFCG 18; 125–158; anschl. Diskussion

DUPRÉ Wilhelm: Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Kues; in: MFCG 4; 357–374

DUPRÉ Wilhelm: Koinzidenz und Wahrheit; in: Sociedad Castellano-leonesa de filosofia (Hg.): Coincidencia; 37–62

DUPRÉ Wilhelm: Liebe als Grundbestandteil allen Seins und „Form oder Leben aller Tugenden"; in: MFCG 26; 65–99

DUPRÉ Wilhelm: Menschsein und Mensch als Wahrheit im Werden; in: MFCG 16; 313–324

DUPRÉ Wilhelm: Nikolaus von Kues und die Idee der christlichen Philosophie; in: Philosophisches Jahrbuch 73 (1965/66); 23–32

DUPRÉ Louis: Prolegomena to Nicholas of Cusa's Theory of Religious Symbols; in: IZBICKI /BELLITTO (Hg.): Nicholas of Cusa and his Age; 19–28

DUPRÉ Wilhelm: Von der dreifachen Bedeutung der ´docta ignorantia´ bei Nikolaus von Kues; in: Wissenschaft und Weltbild 15 (1962); 264–276 / A. DEMPF (Hg.): Vom Sinn des Ganzen. Integralität und Personalität (FS L. Gabriel) Wien 1962; 264–276

DURÃO P.: O Ecumenismo de Nicolau de Cusa; in: Revista portuguesa de filosofia V, 20 (1964); 385–500

DUSSEL Enrique: Etica de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Madrid (Trotta) 1998

D'AMICO John: Renaissance Humanism in Papal Rome. Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation, Baltimore 1983

ECO Umberto: Kunst und Schönheit im Mittelalter, München (dtv) 2000[5]

EDGERTON Samuel Y. Jr.: The Renaissance Rediscovery of Linear Perspective, New York: Basic Books 1975

EHSES St.: Der Reformentwurf des Nikolaus Cusanus; in: Hist. JB der Görresges. 32 (1911); 274–297

ELKINS James: The Poetics of Perspective, Ithaca/N.Y.: Cornell U.Pr. 1994

ELPERT Jan Bernd: Conjectures For Tolerance. Nicholas of Cusa's Rele-

vance in a Postmodern Age; in: Laurentianum 45 (2004); 567–597

ENDERS Markus: Die Philosophie der Religionen bei Lullus und Cusanus: Gemeinsamkeiten und Differenzen; in: BIDESE / FIDORA / RENNER (Hg.); 41–81

EULER Walter Andreas: Cusanus' Verständnis der negativen Theologie und seine Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen in DPF und C"; in: ThQ 181 (2001); 132–142

EULER Walter Andreas: Das Religionsverständnis von Cusanus und Ficino; in: Martin THURNER (Hg.): Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien; 511–526

EULER Walter Andreas: Die beiden Schriften De Pace Fidei und De Visione Dei aus dem Jahre 1453; in: MFCG 22, Mainz 1995; 187–203

EULER Walter Andreas: Einheit der Religionen – Friede unter den Menschen. Begegnung mit nichtchristlichen Religionen bei Ramon Llull und Nikolaus von Kues; in: LOHR Charles (Hg.); 71–91

EULER Walter Andreas: Nikolaus von Kues als Wegbereiter des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religion; in: MFCG 28; 211–231

EULER Walter Andreas: Religionsvergleich bei Ramon Lull und Nikolaus von Kues; in: KREMS Gerhard (Hg.): Raimundus Lullus. Zum Dialog der Religionen im Mittelalter, Kiel (Kathol. Akademie Schwerte) 1995; 23–37

EULER Walter Andreas: Una religio in rituum varietate. Die Begegnung der Religionen bei NvK; in: ZMR 85 (2001); 243–257

EULER Walter Andreas: Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues (= Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien, 15), Würzburg (Echter)–Altenberge (Telos) 1995[2]

EULER Walter Andreas: „Pia philosophia" et „docta religio". Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola, München (Fink) 1998

FEDERICI VESCOVINI Graziella: Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts; in: THURNER (Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien); 93–113

FEDERICI VESCOVINI Graziella:	Il pensiero di Nicola Cusano, Torino (UTET libreria) 1998
FEDERICI VESCOVINI Graziella:	La trasformazione dei correlativi di Lullo nella dottrina della coincidenza degli opposti di Cusano; in: BIDESE / FIDORA / RENNER (Hg.); 139–154
FEDERICI Vescovini Graziella:	L´irenismo di Nicolò Cusano; in: SINA Mario (Hg.): La tolleranza religiosa, Milano (Vita e pensiero) 1991; 27–55
FEDERICI VESCOVINI Graziella (Hg.):	Nicolo Cusano, la pace della fede. Traduzione, introduzione e note, San Domenico di Fiesole 1993
FEIEREIS Konrad:	Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Leipzig 1965
FEIL Ernst:	Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1986 (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36)
FERGUSON Wallace K.:	The Reinterpretation of the Renaissance; in: WERKMEISTER William H. (Hg.): Facets of the Renaissance, New York et. al. (Univ. Of Southern Calif./ Harper) 1959; 1–18
FERGUSON Wallace K.:	The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation; Boston 1948
FERGUSON Wallace K.:	Toward the Modern State; in: Renaissance Studies, London et. al. (Univ. of Western Ontario) 1963; 137–153
FIDORA Alexander:	Ramon Llull – Universaler Heilswille und universale Vernunft; in: Matthias LUTZ-BACHMANN/Alexander FIDORA (Hg.): Juden, Christen und Muslime; 119–135
FIDORA Alexander:	Ramon Llull frente a la crítica actual al diálogo interreligioso: El arte Luliana como propuesta para una „filosofía de las religiones“; in: Revista de Filosofía Medieval 10 (2003); 227–243
FIELD Judith Veronica:	The invention of infinity: mathematics and art in Renaissance, Oxford: U. Pr. 1997
FLASCH Kurt:	Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst; in: ders. (Hg.):

	Parusia (FS Hirschberger), Frankfurt: Minerva 1965; 265–306
FLASCH Kurt:	Das philosophische Denken im Mittelalter, Stuttgart (Reclam) 1986
FLASCH Kurt:	Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung, Leiden (Brill) 1973
FLASCH Kurt:	Einführung in die Philosophie des Mittelalters, Darmstadt (WBG) 1994[3]
FLASCH Kurt:	Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt a. M. (Klostermann) 1998
FLASCH Kurt:	Nikolaus von Kues in seiner Zeit: ein Essay, Stuttgart (Reclam) 2004
FLASCH Kurt:	Philosophie hat Geschichte Bd. I: Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart, Frankfurt (Klostermann) 2003
FORST Rainer:	Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt (Suhrkamp) 2003
FRIED Johannes (Hg.):	Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter, Sigmaringen (Thorbecke) 1996
FRIEDLEIN Roger:	Der Dialog bei Ramon Llull, Tübingen (Niemeyer) 2004
FRIES Heinrich:	De Pace Fidei – Versöhnung im Glauben. Ein Vermächtnis des Nikolaus von Kues; in: FRIES / VALESKE (Hg.): Versöhnung, Frankfurt (Knecht) 1975; 77–100
FUETER Eduard:	Geschichte der neueren Historiographie, Zürich et. al. (Orell Füssli) 1985
GADAMER Hans-Georg:	G.W.: Gesammelte Werke (10 Bände), Tübingen (Mohr-Siebeck) 1960–1990
GAIA PIO:	L'ecumenismo religioso di Niccolò Cusano nel „De pace fidei", in: R. PENNA (Hg.): Vangelo, religioni e cultura. Miscellanea di studi in memoria di mons. Pietro Rossano, Torino (San Paolo) 1993; 233–261
GAIA Pio:	Opere religiose di Nicolò Cusano, Torino 1971
GANDILLAC Maurice de:	Das Problem der Völkerverständigung nach den theologischen Grundsätzen und praktischen Vorschlägen des Kardinals Nikolaus von Kues; in: MFCG 4; 278–295

GANDILLAC Maurice de: Das Ziel der una religio in varietate rituum; in: MFCG 16, 192–213

GANDILLAC Maurice de: Der cusanische Friedensbegriff; in: Z. f. philos. Forschung 9 (1955); 186–196

GANDILLAC Maurice de: *Explicatio – complicatio* chez Nicolas de Cues; in: PIAIA (Hg.): Concordia; 77–106

GANDILLAC Maurice de: Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung, Düsseldorf (L. Schwann) 1953

GANDILLAC Maurice de: „una religio in rituum varietate"; in: MFCG 9; 92–112

GARIN Eugenio: Cusano e i platonici italiani del quattrocento; in: Publicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova, Bd. IV: Vari, *Nicolò da Cusa.* Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960, Firenze (Sansoni)1962; 75–100

GARIN Eugenio: Il concetto della storia nel pensiero del Rinascimento; in: Rivista critica di storia della filosofia 6 (1951); 108–118

GAUPP Friedrich: Pioniere der Neuzeit in der Frührenaissance, Bern (P. Haupt) 1945

GEBEL Doris: Nikolaus von Kues und Enea Silvio Piccolomini. Bilder der außereuropäischen Welt als Spiegelung europäischer Sozialverhältnisse im 15. Jahrhundert, Hamburg (Diss.) 1977

GERL Hanna-Barbara: Einführung in die Philosophie der Renaissance, Darmstadt (WBG) 1995[2]

GERL Hanna-Barbara: La pace nella fede. Un progetto di tolleranza religiosa di Niccolo Cusano; in: Humanitas 55 (2000); 10–22

GERL Hanna-Barbara: Pax Christiana. Friedensvisionen des Renaissancehumanismus; in: Communio 18 (1989); 143–154

GERL Hanna-Barbara: Pax christiana: Friedensvisionen und Toleranz bei Cusanus, Pico, Erasmus; in: dies.: Die zweite Schöpfung der Welt. Sprache, Erkenntnis, Anthropologie in der Renaissance, Mainz 1994; 93–119

GERL Hanna-Barbara: „Der Friede im Glauben". Zu einem Entwurf religiöser Toleranz bei Nikolaus Cusanus; in: Una Sancta 45 (1990); 63–69

GESTRICH Helmut (Hg.):	Zugänge zu Nikolaus von Kues: Festschrift zum 25-jährigen Bestehen der Cusanus-Gesellschaft, Bernkastel-Kues (Cusanus-Gesellschaft) 1986
GIERER Alfred:	Cusanus – Philosophie im Vorfeld moderner Naturwissenschaft, Würzburg (K&N) 2002
GILMORE Myron:	The Renaissance Conception of the Lessons of History; in: WERKMEISTER William H. (Hg.): Facets of the Renaissance, New York et. al. (Univ. Of Southern Calif./ Harper) 1959; 73-101
GILSON Étienne / BÖHNER Ph.:	Die Geschichte der christlichen Philosophie von den Anfängen bis Nikolaus von Kues, Paderborn 1957[4]
GILSON Étienne:	Humanisme et Renaissance, Paris (Vrin) 1986
GILSON Étienne:	Les Métamorphoses de la Cité de Dieu, Louvain-Paris 1952; 154–181, dt.: Die Metamorphose des Gottesreiches, München-Paderborn-Wien 1959; 154–179
GLOY Karen / BACHMANN Manuel (Hg.):	Das Analogiedenken: Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie, Freiburg etc. (Herder) 2000
GLOY Karen:	Kalkulierte Absurdität – Die Logik des Analogiedenkens; in: GLOY (Hg.): Rationalitätstypen; 213–243
GLOY Karen (Hg.):	Rationalitätstypen, Freiburg etc. (Alber) 1999
GLOY Karen:	Vernunft und das Andere der Vernunft, Freiburg etc. (Alber) 2001
GOMBRICH Ernst H.:	The ‚What' and the ‚How'. Perspective Representation and the Phenomenal World; in: Logic and Art. Essays in Honor of Nelson Goodman (ed. Richard RUDNER / Israel SCHEFFLER), New York: Bobbs Merrill 1972; 129–149
GOODMAN Nelson:	Languages of Art, London: Oxford U.Pr. 1969
GRABERT H.:	Religiöse Verständigung, Wege zur Begegnung der Religionen bei Nicolaus Cusanus, Schleiermacher, Rudolf Otto und J.W. Hauer, Leipzig 1932
GRASS Nikolaus (Hg.):	Cusanus Gedächtnisschrift, Innsbruck-München (Wagner) 1970
GRASSI Ernesto:	Einführung in philosophische Probleme des Humanismus; Darmstadt (WBG) 1986
GRASSI Ernesto:	Heidegger and the question of Renaissance humanism, Binghamton/N.Y. 1983

GRAUMANN Carl F.:	Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität, Berlin: de Gruyter 1960
GRUNEWALD Heidemarie:	Die Religionsphilosophie des Nikolaus Cusanus und die Konzeption einer Religionsphilosophie bei Giordano Bruno, 2., verb. Aufl. Hildesheim (Gerstenberg) 1977
GRUSS Heribert:	Friede zwischen den Religionen – De pace fidei; in: BEESTERMÖLLER Gerhard / GLATZEL Norbert (Hg.): Theologie im Ringen um Frieden, Stuttgart (Kohlhammer) 1995; 175–189
GUGGISBERG Hans:	Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart-Bad Cannstatt (frommann-holzboog) 1984
GUREVICH Aaron:	The origins of European Individualism, Oxford/Cambridge, MA (Blackwell) 1995
HAAS Alois Maria:	*Deum mistice videre ... In caligine coincidencie*. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik, Basel-Frankfurt (Helbing & Lichtenhahn) 1989
HABERMAS Jürgen:	Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt (Suhrkamp) 1992
HABERMAS Jürgen:	Texte und Kontexte, Frankfurt (Suhrkamp) 1992[2]
HABERMAS Jürgen:	Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt (Suhrkamp) 1999
HAFNER Johann:	Welche Geschäftsordnung braucht das Religionsgespräch? Zur Konstruktion idealer Dialoge bei Lessing, Lullus und Cusanus; in: KIENZLER K. / RIEDL G. / SCHIEFER-FERRARI M. (Hg.): Islam und Christentum. Religion im Gespräch, Münster etc. 2001; 171–188
HAGEMANN Ludwig:	Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen, Darmstadt (WBG) 1999
HAGEMANN Ludwig:	Der Islam als Anfrage. Schritte auf dem Weg: Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus; in: HILPERT Konrad / WERBICK Jürgen (Hg.): Mit den Anderen leben, Düsseldorf (Patmos) 1995; 70–85
HAGEMANN Ludwig:	Der Kur"an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte, Frankfurt (Knecht:Theolog. Studien 21) 1976

HAGEMANN Ludwig:	Die Sehnsucht des Menschen – Heil und Heilswege nach Nikolaus von Kues. Die cusanische Heilsbegründung im Licht der Aussagen des II. Vaticanums; in: MFCG 13; 395–410
HAGEMANN Ludwig:	Nikolaus von Kues im Gespräch mit dem Islam, Altenberge (Verlag für christlich-islam. Schrifttum) 1983
HAGEMANN Ludwig / GLEI Reinhold (Hg.):	Einheit und Vielheit (En kai plethos: FS K. Bormann), Würzburg 1993
HALLAUER Hermann:	Das Glaubensgespräch mit den Hussiten; in: MFCG 9; 53–75
HAMANN Richard:	Geschichte der Kunst von der altchristlichen Zeit bis zur Gegenwart, Berlin: Knaur Nachf. 1932
HANSSLER Bernhard:	Die Idee der Völkergemeinschaft bei Nikolaus von Kues; in: MFCG 9; 190–199
HARRIES Karsten:	Infinity and Perspective, Cambridge (MIT Press) 2001
HAUBST Rudolf:	Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus; in: PIAIA (Hg.): Concordia; 55–75
HAUBST Rudolf:	Die Wege der christologischen manuductio; in: MFCG 16; 164–191
HAUBST Rudolf:	Johannes de Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern; in: MThZ 2 (1951); 116–118
HAUBST Rudolf:	Nikolaus von Kues – „Pförtner der neuen Zeit“ (Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft 12), Trier (Paulinus) 1988
HAUBST Rudolf:	NvK, Wegweiser zur Einheit; in: Wissenschaft und Weisheit 17 (1954); 2ff.
HAUBST Rudolf:	Streifzüge in die cusanische Theologie, Münster (Aschendorff) 1991
HAUG Walter:	Nikolaus Cusanus zwischen Meister Eckhart und CristoforoLandino: Der Mensch als Schöpfer und der Weg zu Gott; in: Martin THURNER (Hg.): Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien; 577–600
HEILER Friedrich:	Die Religionen der Menschheit, Stuttgart (Reclam) 1980[3]

HEINEMANN Wolfgang:	Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionenfriedens in der Schrift „De pace fidei“ des Nikolaus von Kues, Altenberge (CIS) 1987
HEINZ-MOHR Gerd / ECKERT Willehad Paul (Hg.):	Das Werk des Nicolaus Cusanus: eine bibliophile Einführung, Köln (Wienand) 1981
HEINZ-MOHR Gerd:	Nikolaus von Kues und die Konzilsbewegung, Trier (Paulinus) 1963
HEINZ-MOHR Gerd:	Friede im Glauben. Die Vision des Nikolaus von Kues; in: MFCG 9; 166–184
HEINZ-MOHR Gerd:	Unitas Christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues, Trier (Paulinus) 1958
HEINZMANN Richard:	Philosophie des Mittelalters, Stuttgart (Kohlhammer) 1992; darin: Nikolaus von Kues; 279–290
HELANDER Birgit H.:	Cusanus als Wegweiser zur Eintracht; in: PIAIA (Hg.): Concordia; 199–216
HELANDER Birgit H.:	Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus, Uppsala–Stockholm (Almqvist & Wiksell) 1988
HELANDER Birgit H.:	Nicolaus Cusanus als Wegbereiter auch der heutigen Ökumene, Uppsala–Stockholm (Almqvist & Wiksell) 1993
HELMRATH Johannes:	Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme, Köln-Wien (Böhlau) 1987
HELMRATH Johannes:	Pius II. und die Türken; in: GUTHMÜLLER Bodo / KÜHLMANN Wilhelm: Europa und die Türken in der Renaissance, Tübingen (Niemeyer) 2000; 79–137
HEMPEL Eberhard:	Nikolaus von Cues in seinen Beziehungen zur bildenden Kunst, Berlin: Akademie 1953
HENKE Norbert:	Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues, Münster (Aschendorff) 1969
HEROLD Norbert:	Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des „Blicks aus dem Bild“ in der Cusanischen Schrift „De visione Dei“; in: GERHARDT V. / HEROLD N. (Hg.): Wahrheit und Begründung, Würzburg 1985; 71–98
HEROLD Norbert:	Die Perspektive – Erfindung einer beherrschten Welt; in: GERHARDT V. / HEROLD N. (Hg.): Perspektiven des Perspektivismus, Würzburg 1992; 1–32

HEROLD Norbert:	Die Willensfreiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns bei Nikolaus von Kues; in: MFCG 26; 145–185
HEROLD Norbert:	Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, Münster (Aschendorff) 1975
HEROLD Norbert:	Nikolaus von Kues; in: NIDA-RÜMELIN Julian / BETZLER Monika (Hg.): Ästhetik und Kunstphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart in Einzeldarstellungen, Stuttgart (Kröner) 1998; 585–593
HIBST Peter:	Utilitas publica – gemeiner Nutz – Gemeinwohl: Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum späten Mittelalter, Frankfurt (Lang) 1991
HICK John:	Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996
HICK John / KNITTER Paul (Hg.):	The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions, Maryknoll 1987
HIRT Peter:	Vom Wesen der konjekturalen Logik nach Nikolaus von Kues; in: MFCG 8, 179–191
HÖDL Ludwig:	Der Gedanke und das Gebet im Traktat ‚De visione Dei' des Nikolaus von Kues; in: JAIN Elenor / MARGREITER Reinhard (Hg.): Probleme philosophischer Mystik (FS K. Albert), St. Augustin 1991; 227–245
HOFF Johannes:	Philosophie als performative Praktik; in: REINHARDT / SCHWAETZER (Hg.): Cusanus-Rezeption; 93–119
HOFFMANN Fritz:	Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes; in: MFCG 18 (1989); 69–85
HOFFMANN Ernst:	Nikolaus von Cues: zwei Vorträge, Heidelberg (F. H. Kerle) 1947
HOFFMANN Fritz:	Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues; in: MFCG 11; 125–159
HOLLIS M. / LUKES S. (Hg.):	Rationality and Relativism, Oxford (Blackwell) 1982
HÖLSCHER Gustav:	Nikolaus von Cues und der Islam; in: Z. f. philos. F. 2 (1947); 259–274
HONECKER Martin:	Ramon Lull's Wahlvorschlag, Grundlage des Kaiserwahlplanes bei Nikolaus von Kues; in: Hist. Jahrb. 57 (1937); 563–574

HOPKINS Jasper: A Miscellany on Nicholas of Cusa; Minneapolis (Banning) 1994

HOPKINS Jasper: Die Tugenden in der Sicht des NvK …; in: MFCG 26; 9–37

HOPKINS Jasper: Glaube und Vernunft im Denken des Nikolaus von Kues: Prolegomena zu einem Umriss seiner Auffassung, Trier (Paulinus) 1996

HOPKINS Jasper: Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck, Minneapolis 1988[3]

HOPKINS Jasper: Nicholas of Cusa's DPF and Cribratio Alkorani: Translation and Analysis; Minneapolis (Banning) 1990

HOPKINS Jasper: The role of *Pia interpretatio* in Nicholas of Cusa's Hermeneutical Approach to the Koran; in: PIAIA (Hg.): Concordia; 251–273 sowie in: HOPKINS: Miscellany; 39–55

HOYE William J.: Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus, Freiburg etc. (Herder) 2004

HUIZINGA Johan: Das Problem der Renaissance. Renaissance und Realismus, Berlin (Wagenbach) 1991

HUIZINGA Johan: Herbst des Mittelalters, ed. Kurt KÖSTER, Stuttgart (Kröner) 1975

HUMMEL Charles: Nicolaus Cusanus; das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie, Bern (Haupt) 1961

HUNTINGTON Samuel: Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München (Europaverlag) 1997[4]

HUNTINGTON Samuel: The clash of civilizations?; in: Foreign Affairs Bd. 72; 22–49

HÜRTEN Heinz: Die Konstanzer Dekrete „Haec sancta" und „Frequens" in ihrer Bedeutung für Ekklesiologie und Kirchenpolitik des Nikolaus von Kues; in: August FRANZEN / Wolfgang MÜLLER (Hg.): Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie (FS Schäufele), Freiburg etc. (Herder) 1964; 381–396

IMBACH Ruedi: Einheit des Glaubens. Spuren des Cusanischen Dialogs De pace fidei bei Heymericus de Campo; in: Freiburger Z. für Phil. und Theol. 27 (1980); 5–23

IRLENBORN Bernd:	Der Mensch als zweiter Gott? Anmerkungen zur *imago Dei*-Lehre des Nikolaus von Kues; in: Freiburger Z. für Phil. u. Theol. 2000; 381–401
ISERLOH Erwin:	Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues, Wiesbaden (Steiner) 1965
IZBICKI Thomas M. / BELLITTO Christopher M. (Hg.):	Nicholas of Cusa and his Age: Intellect and Spirituality, Leiden etc. (Brill) 2002
IZBICKI Thomas:	Nicholas of Cusa and the Jews; in: Inigo BOCKEN (Hg.): Conflict and Reconciliation; 119–130
IZBICKI Thomas:	The Possibility of Dialogue with Islam in the Fifteenth Century; in: CHRISTIANSON / IZBICKi (Hg.); 175–183
JACOBI Klaus:	Die Methode der Cusanischen Philosophie, Freiburg (Alber) 1969
JACOBI Klaus (Hg.):	Gespräche lesen: philosophische Dialoge im Mittelalter, Tübingen (Narr) 1999
JACOBI Klaus (Hg.):	Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken, Freiburg (Alber) 1979
JASPERS Karl:	Nikolaus Cusanus, München (Piper) 1964
JUNG Matthias / MOXTER Michael / SCHMIDT Thomas M. (Hg.):	Religionsphilosophie – historische Positionen und systematische Reflexionen, Würzburg (Echter) 2000
KALLEN Gerhard:	Die politische Theorie im System des Nikolaus von Cues; in: Hist. Z. 165 (1942); 246–277
KAMPITS Peter:	Substanz und Relation bei Nicolaus Cusanus; in: ZPhF 30 (1976); 31–50
KANDLER Karl-Hermann:	Congregatio multorum in uno. Bemerkungen zur Ekklesiologie des Nikolaus von Kues; in: MFCG 21; 317–325
KANDLER Karl-Hermann:	Nikolaus von Kues als Theologe; in: Theolog. Literaturzeitung 115 (1990); 481–490
KANDLER Karl Hermann:	Nikolaus von Kues. Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit, Göttingen (V&R) 1997[2]
KANT Immanuel:	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Stuttgart (Reclam) 1974

KANTOROWICZ Ernst Hartwig:	Die zwei Körper des Königs: eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. Aus dem Amerikan. übers. von Walter THEIMER, Stuttgart (Klett-Cotta) 1992
KANTOROWICZ Ernst Hartwig:	The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology, Princeton (U.Pr.) 1957
KATO Morimichi:	Cusanus and Multiculturalism; in: YAMAKI (Hg.): Nicholas of Cusa; 249–256
KEMP Martin:	The science of art: optical themes in western art from Brunelleschi to Seurat, New Haven/Conn.: Yale U.Pr. 1992
KERN Walter / POTTMEYER H.J. / SECKLER Max (Hg.):	Handbuch der Fundamentaltheologie I: Traktat Religion, Tübingen-Basel (Francke) 2000^2
KESSLER Eckart:	Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, München (Fink) 1978
KLIBANSKY Raymond:	Die Wirkungsgeschichte des Dialos „De Pace Fidei"; in: MFCG 16; 113–125
KLUXEN Wolfgang:	Nicolaus Cusanus de homine; in: FREY G. / ZEGLER J.: Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen, Innsbruck 1983; 17–30
KNITTER Paul:	Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988
KNITTER Paul:	No Other Name! A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions, New York 1985
KNOCH Wendelin:	Verteidigung als Annäherung? Die Auseinandersetzung des Nikolaus von Kues mit dem Islam im Spiegel der „Cribratio Alkorani"; in: AERTSEN (Hg.): Herbst; 393–405
KOCH Josef:	Die *Ars coniecturalis* des Nikolaus von Kues, Köln-Opladen (Westdt. V.) 1956
KOCH Josef:	Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, III), Leiden-Köln (Brill) 1953 / 1959^2
KOCH Joseph:	Kleine Schriften, Rom 1973
KOCH Joseph:	Nikolaus von Cues und seine Umwelt: Untersuchungen zu Cusanus-Texten, IV. Briefe, erste Sammlung, Heidelberg (Winter) 1948 (Sitzungsberichte der Hei-

	delberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; Jahrg. 1944/48)
KÖNIG Gert / KAMBARTEL Walter:	„Perspektive, Perspektivismus, perspektivisch“; in: Histor. Wörterbuch der Philosophie Bd. 7 (1989); 363–377
KOSCHORKE Albrecht:	Die Geschichte des Horizonts: Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern, Frankfurt (Suhrkamp) 1990
KOSLOWSKI Peter:	Der Konflikt der Religionen und die Aufgabe einer Philosophie der Weltreligionen. Einleitung; in: KOSLOWSKI Peter (Hg.): Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen, München (Fink) 2000; 1–11
KOSLOWSKI Peter (Hg.):	Die spekulative Philosophie der Weltreligionen, Wien (Passagen) 1997
KOSLOWSKI Peter (Hg.):	Philosophischer Dialog der Religionen statt Zusammenstoß der Kulturen im Prozeß der Globalisierung, München (Fink) 2002
KOYRÉ Alexandre:	From the closed world to the infinite universe, New York 1958 = Von der geschlossenen Welt zum unenlichen Universum, Frankfurt 1969
KRÄMER Werner:	Das Menschenbild im politischen Denken des NvK; in: MFCG 13; 225–283
KRÄMER Werner:	Konkordanz und Konsens in Kirche und Respublica christiana. Inhaltliche Tragweite und geschichtlicher Hintergrund; in: MFCG 21; 231–273
KRÄMER Werner:	Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus, Münster 1980
KRAYE Jill (Hg.):	The Cambridge Companion to Renaissance Humanism, Cambridge 1996
KREMER Klaus:	Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen; in: MFCG 26; 101–144 (neu in: Praegustatio; 103–146)
KREMER Klaus:	Die Einheit des menschlichen Geistes (der Seele) und die Vielheit seiner (ihrer) Kräfte bei Nikolaus von Kues; in: THURNER Martin (Hg.): Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters (Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag), Stuttgart (Kohlhammer) 1998; 357–372 (neu in: Praegustatio; 415–438)

KREMER Klaus:	Die Hinführung (Manuductio) von Polytheisten zum Einen, Von Juden und Muslimen zum dreieinen Gott; in: MFCG 16; 126–163 (neu in: Praegustatio; 227–272)
KREMER Klaus:	Nikolaus von Kues (1401–1464). Einer der größten Deutschen des 15. Jahrhunderts, Trier (Paulinus) 1999
KREMER Klaus:	Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit NvK, Münster (Aschendorff) 2004
KREMER Klaus:	Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung des menschlichen Geistes; in: MFCG 20; 105–146 (neu in: Praegustatio; 51–92)
KREUZER Johann:	Divina Ignorantia – Vom Wissen der Weisheit bei Eriugena; in: JAIN E. / MARGREITER R. (Hg.): Probleme philosophischer Mystik, St. Augustin (Academia) 1991; 197–210
KREUZER Johann:	Gestalten mittelalterlicher Philosophie: Augustinus, Eriugena, Eckhart, Tauler, Nikolaus v. Kues, München (Fink) 2000
KRIEGER D. J.:	The New Universalism. Foundations for a Global Theology, New York 1991
KRIEGER Gerhard:	Zur historischen Bedeutung mittelalterlicher Philosophie im Blick auf Nicolaus Cusanus; in: BRACHTENDORF Johannes (Hg.): Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter (FS G. Wieland), Paderborn etc. (Schöningh) 2002; 255–275
KRISTELLER Paul Oskar:	Humanismus und Renaissance I und II, München (Nachdruck bei Fink) o.J.
KRISTELLER Paul Oskar:	Renaissance Thought and its Sources, New York: Columbia (U.Pr.) 1979
KRISTELLER Paul Oskar:	Renaissance philosophy and the mediaeval tradition, 1966
KUHN-EMMERICH Brigitte:	Die Toleranz bei Nikolaus von Cues, das Ergebnis seiner religiösen Denkweise, Bonn (Diss.) 1968
KUSCHEL Karl-Josef (Hg.):	Christentum und nichtchristliche Religionen, Darmstadt (WBV) 1994
KUSCHEL Karl-Josef:	Übersicht über die theologischen Grundmodelle im 20. Jahrhundert: Zwischenbilanz und Zukunftsaufgaben; in: ders. (Hg.): Christentum; 1–20

KYMEUS Johannes (1498–1552):	Des Babsts Hercules wider die Deutschen, Wittenberg 1538; als Beitrag zum Nachleben des Nikolaus von Cues im l6. Jahrhundert; eingeleitet und herausgegeben von Ottokar MENZEL; vorgelegt von Ernst HOFFMANN, Heidelberg (Winter) 1941 (Cusanus-Studien 6 = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; Jahrg. 1940/41)
LÄHNEMANN Johannes (Hg.):	Weltreligionen und Friedenserziehung. Wege zur Toleranz, Hamburg (Rissen) 1989
LANGDON FORHAN Kate:	Respect, Interdependence, Virtue: A Medieval Theory of Toleration in the Works of Christine de Pizan; in: NEDERMAN Cary J./ LAURSEN John Christian (Hg.); 67–82
LARRE David (Hg.):	Nicolas de Cues penseur et artisan de l'unité: Conjectures, concorde, coincidence des opposés, (ENS Edition) 2005
LAURSEN John Christian (Hg.):	Religious Toleration: „The Variety of Rites" from Cyrus to Defoe, New York (St. Martin's Pr.) 1999
LEINKAUF Thomas:	Die Bestimmung des Einzelseienden durch die Begriffe *contractio, singularitas* und *aequalitas* bei Nikolaus Cusanus; in: Archiv für Begriffsgeschichte 37 (1994); 180–211
LEINKAUF Thomas:	Nikolaus Cusanus. Eine Einführung, Münster (Aschendorff) 2006
LENZ Joseph:	Die Docta Ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen; Würzburg (Becker) 1923
LÉVINAS Emmanuel:	Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité, Den Haag 1961
LEWIS Bernard:	Cultures in Conflict. Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery, New York-Oxford 1995
LEWIS Bernard / NIEWÖHNER Friedrich (Hg.):	Religionsgespräche im Mittelalter, Wiesbaden (Harrassowitz) 1992
LIEBER Hans (Hg.):	Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, München (Olzog) 1991
LOBBENMEIER Annette:	Raum und Unendlichkeit: die Perspektive als Bedeutungsträger in Florentiner Bildprogrammen des Quattrocento, Essen: Die Blaue Eule 1995

LOHR Charles (Hg.):	Anstöße zu einem Dialog der Religionen. Thomas von Aquin, Ramon Llull und Nikolaus von Kues, Freiburg (Kathol. Akad. der Erzdiöz. Freiburg) 1997
LOHR Charles:	Ars, Scientia und „Chaos“ nach Ramon Lull und NvK; in: REINHARDT Klaus / SCHWAETZER Harald (Hg.): NvK – Vordenker moderner Naturwissenschaft?, Regensburg (Roderer) 2003; 55–70
LOHR Charles:	Chaos nach Ramon Lull und NvK; in: BIDESE / FIDORA / RENNER (Hg.); 125–138
LOHR Charles:	Metaphysics; in: SCHMITT Charles / SKINNER Quentin / KESSLER Eckhard / KRAYE Jill (Hg.): The Cambridge History of Renaissance Philosophy, Kap. 16
LOHR Charles:	Ramon Lull und Nikolaus von Kues: Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens; in: TheoPhil 56 (1981); 218–231
LOHR Charles:	Ramon Llull: philosophische Anstöße zu einem Dialog der Religionen; in: LOHR (Hg.); 31–49
LÜCKING-MICHEL Claudia:	Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift „De concordantia catholica“ des Nicolaus von Cues, Würzburg 1994
LÜCKING-MICHEL Claudia:	Zur Gesellschaftstheorie des Nikolaus von Kues. Von der concordantia zur coincidentia; in: MFCG 22; 3–54
LULL Ramon:	Buch vom Heiden und den drei Weisen. Mit Beiträgen von Raimundo PANIKKAR, Anthony BONNER, Charles LOHR, Hermann HERDER, Freiburg etc. (Herder) 1986
LULL Ramon:	Das Buch vom Heiden und den drei Weisen (Ed. Theodor PINDL), Stuttgart (Reclam) 1998
LUTZ-BACHMANN Matthias:	Der eine Gott und die vielen Götter: Monotheistischer Wahrheitsanspruch versus ‚postmoderne Toleranz‘; in: LUTZ-BACHMANN Matthias / HÖLSCHER Andreas (Hg.): Gottesnamen: Gott im Bekenntnis der Christen, Berlin 1992; 193–205
LUTZ-BACHMANN Matthias:	Die Einheit der Vernunft und die Sprache der Religionen; in: Florian UHL / Artur BOELDERL (Hg.): Die Sprachen der Religion, Berlin (Parerga) 2003; 333–347
LUTZ-BACHMANN Matthias / FIDORA Alexander (Hg.):	Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter, Darmstadt (WBG) 2004

LUTZ-BACHMANN Matthias:	Rationalität und Religion. Der Beitrag des Thomas von Aquin zu einer rationalen Grundlegung des Religionsdialogs in der ‚Summa contra gentiles'; in: Matthias LUTZ-BACHMANN / Alexander FIDORA (Hg.): Juden, Christen und Muslime; 96–118
LUTZ-BACHMANN Matthias:	Religion – Philosophie – Religionsphilosophie; in: JUNG / MOXTER / SCHMIDT (Hg.); 19–26
MACHETTA Jorge M. / D´AMICO Claudia (Hg.):	El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección. Actas del Primer Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica, Buenos Aires (Editorial Biblos) 2005
MANN, Ulrich:	Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt (WBG) 1970
Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 21 (1986), Marburg an der Lahn	
MARQUARD Odo:	Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart (Reclam) 1981
MARQUARD Odo:	Philosophie des Stattdessen, Stuttgart (Reclam) 2000
MARTIN Alfred von:	Sociology of the Renaissance, London (Routledge) 1998
MARTINEZ-GOMEZ Luis:	From the Names of God to the Name of God: Nicholas of Cusa; in: Internat. Philos. Quarterly 5 (1965); 80–102
MARX Jakob:	Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues, Trier 1905
MASSEY Lyle:	Anamorphosis through Descartes or Perspective Gone Awry; in: Renaissance Quarterly 50 (1997); 1148–1189
MATTINGLY Garrett:	Changing Attitudes towards the State during the Renaissance; in: WERKMEISTER William H. (Hg.): Facets of the Renaissance, New York et. al. (Univ. Of Southern Calif./ Harper) 1959; 19–40
MAY John d'Arcy:	Meaning, Consensus and Dialogue in Buddhist-Christian Communication. A Study in the Construction of Meaning, Bern etc. (Lang) 1984
MCTIGHE Thomas:	Nicholas of Cusa´s Unity-Metaphysics and the For-

mula *Religio una in rituum varietate*; in: CHRISTIANSON/IZBICKi (Hg.); 161–172

MEFFERT Ekkehart: Nikolaus von Kues. Sein Lebensgang. Seine Lehre vom Geist, Stuttgart (Freies Geistesleben) 1982

MEIER-OESER Stephan: Die Präsenz des Vergessenen: Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert, Münster (Aschendorff) 1989 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft Bd. 10)

MEIER-OESER Stephan: Die Cusanus-Rezeption im deutschen Renaissancehumanismus; in: M. THURNER (Hg.): Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien; 617–632

MEINHARDT Helmut: Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz; in: MFCG 16; 325–332

MENSCHING Gustav: Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander, Stuttgart 1974

MENZEL Ulrich: Globalisierung versus Fragmentierung, Frankfurt (Suhrkamp) 1998

MERLO Maurizio: *Vinculum Concordiae*. Il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolò Cusano, Milano (Franco Angeli) 1997

MEUTHEN Erich / HALLAUER (Hg.): Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, Hamburg (Meiner) 1976ff.

MEUTHEN Erich: Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen, in: MFCG 16; 35–60

MEUTHEN Erich: Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen, Köln-Opladen 1958

MEUTHEN Erich: Neue Schlaglichter auf das Leben des NvK; in: MFCG 4; 37–53

MEUTHEN Erich: Nikolaus von Kues und die Geschichte; in: MFCG 13; 234–252

MEUTHEN Erich: Nikolaus von Kues 1401–1464, Münster (Aschendorff) 1982[5]

MEUTHEN Erich: Nikolaus von Kues. Profil einer geschichtlichen Persönlichkeit (Trierer Cusanus-Lecture 1), Trier (Paulinus) 1994

MEUTHEN Erich: NvK in der Entscheidung zwischen Konzil und Papst; in: MFCG 9; 19–33

MEY Marc de:	Jan van Eyck: l'alternativa fiamminga; in: CAMEROTA (Hg.); 57–62
MIETHKE Jürgen:	Rahmenbedingungen der politischen Philosophie im Italien der Renaissance; in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 63 (1983); 93–124
MILLER Clyde Lee:	Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe, Washington (Cathol. Univ. of Am. Pr.) 2003
MOHLER Ludwig:	Nikolaus von Cues: Über den Frieden im Glauben. De pace fidei, Leipzig (Meiner) 1943
MONTALTO Francesco:	Il ‚DPF' del cardinale Nicolo da Cusa; in: Giornale critico dellla Filosofia Italiana 13 (1932); 199–206
MORITZ Arne:	*Speculatio*. Wissenschaft unterhalb der *docta ignorantia*; in: SCHWAETZER (Hg.): Nicolaus Cusanus; 201–212
MULDOON James:	Popes, Lawyers and Infidels. The Church and the Non-Christian World 1250–1550, Philadelphia 1979
MULDOON James:	Varieties of religious conversion in the Middle Ages, Gainesville/Fla. etc. (Univ. Press of Florida) 1997
MÜLLER U.:	‚Cribratio Alkorani': Zur Interpretation des Koran durch Nikolaus von Kues; in: Kairoer Germanist. Studien 10 (1997); 573–595
NAUMANN Paul:	Nikolaus von Cues: Sichtung des Alkorans. Cribratio Alkoran, Leipzig (Meiner) 1948[2]
NEDERMAN Cary J. / LAURSEN John Christian (Hg.):	Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe, Lanham etc. (Rowman & Littlefield) 1996
NEDERMAN Cary J.:	Liberty, Community, and Toleration: Freedom and Function in Medieval Political Thought; in: NEDERMAN Cary J./ LAURSEN John Christian (Hg.); 17–37
NEDERMAN Cary J.:	Natio and the ‚Variety of Rites'. Foundations of Religious Toleration in Nicholas of Cusa; in: LAURSEN (Hg.); 59–74
NEDERMAN Cary J.:	Worlds of Difference. European Discourses of Toleration, c. 1100–1550, Penns. (State U.Pr.) 2000
NEUMEYER Alfred:	Der Blick aus dem Bilde, Berlin 1964
Nicholas of Cusa:	The Catholic Concordance (ed. Paul E. SIGMUND), Cambridge (U.Pr.) 1995

Nicolaas van Cusa:	Geloofsvrede. Vertaald door Jos Lievens, ingeleid en geannoteerd door Jos Decorte, Kampen-Kapellen (Kok) 2000
Nicolás de Cusa:	Sobre la paz de la fe (ed. L.A. BURUCÚA), Buenos Aires (Cálamo) 2000
Nikolaus Cusanus:	*De Pace fide*i and *Cribratio Alkorani*: translation and analysis by Jasper HOPKINS, Minneapolis (A.J. Banning) 1990
Nikolaus Cusanus:	De pace fidei (English & Latin) On interreligious harmony: text, concordance, and translation of De pace fidei; ed. James E. BIECHLER / H. Lawrence BOND, Lewiston (E. Mellen) 1990
Nikolaus von Kues:	De pace fidei. Der Friede im Glauben, dt. Übersetzung von R. HAUBST, Trier (Paulinus) 2003
Nikolaus Cusanus:	Der verborgene Gott; Ein Gespräch zwischen einem Heiden und einem Christen. lat.-dt., übertragen von Fritz STIPPEL, Freiburg (Wewel) 1952[3]
Nikolaus von Cues:	Die Kunst der Vermutung (ed. H. BLUMENBERG) Bremen (Schünemann) 1957
Nikolaus Cusanus:	Toward a new Council of Florence: ‚On the peace of faith' and other works by Nicolaus of Cusa, translated and with an introduction by William F. WERTZ Jr., Washington, D.C. (Schiller Institute) 1993
Nikolaus von Kues:	Von der allgem. Eintracht. Ausgew. Texte, Hg. Karl Gottfried HUGELMANN, Salzburg (Stifterbibliothek) 1966
NISHITANI Keiji:	Was ist Religion?, Frankfurt-Leipzig (Insel) 2001
NITSCHKE Peter:	Religiöse Verantwortung und rationale Sendung:Bewusstseinsformen abendländischer Identität; in: Martin BRÖKING-BORTFELT / Martin ROTHGANGEL (Hg.): Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 17 (2004); 59–73
OEHL Wilhelm (Hg.):	Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters, 1100–1550, München (Müller) 1931 / Darmstadt 1972[2]
OESTERREICH Peter L.:	Die Erfindung der religiösen WIrklichkeit. Augustinus – Thomas von Aquin – Luther; in: STEGEMANN Wolfgang (Hg.): Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung, Stuttgart (Kohlhammer) 2003; 70–83

OFFERMANN Ulrich:	Christus – Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift DDI des NvK, Münster 1991
OGILVIE Brian:	Renaissance and Humanism in the English-language Scholarly literature, 1988–1998; in: FRIEDRICH Reinhold / VOGEL Klaus (Hg.): 500 Jahre Philipp Melanchthon, Wiesbaden (Harrassowitz) 1998; 141–163
OLDS Clifton:	Aspect and Perspective in Renaissance Thought: Nicholas of Cusa and Jan van Eyck; in: CHRISTIANSON Gerald / IZBICKI Thomas (Hg.): Christ and the Church, Leiden (Brill) 1996; 251–264
OTTE Klaus:	Rechtfertigung aus Glauben als Religionsgrenzen übersteigende Kraft; in: MFCG 16; 333–342
OTTO Stephan:	Nikolaus von Kues; in: HÖFFE Otfried (Hg.): Klassiker der Philosophie I, München (Beck) 1982; 245–261
OTTO Stephan (Hg.):	Renaissance und frühe Neuzeit (Gesch. der Philos. In Text und Darstellung 3), Stuttgart (Reclam) 1984
PANNENBERG Wolfhart:	Beiträge zur systematischen Theologie I, Göttingen (V&R) 1999
PANNENBERG Wolfhart:	Das Christentum – eine Religion unter anderen?; in: Beiträge; 173–184
PANNENBERG Wolfhart:	Die Religionen als Thema der Theologie; in: Beiträge; 160–172
PANOFSKY Erwin:	Die Perspektive als symbolische Form; in: Deutschsprachige Aufsätze 2 (Studien aus dem Warburg-Haus) Berlin: Akademie-Verlag 1998; 664–757
PANOFSKY Erwin:	*Facies illa Rogeri maximi pictoris*; in: Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend jr., ed. Kurt WEITZMANN, Princeton (U.Pr.) 1955; 392–400
PATZELT Otto:	Faszination des Scheins: 500 Jahre Geschichte der Perspektive, Berlin: Verl. f. Bauwesen 1991
PÄTZOLD Detlev:	Einheit und Andersheit. Die Bedeutung kategorialer Neubildungen in der Philosophie des Nikolaus von Kues, Köln (Pahl-Rugenstein) 1981
PEARSON Samuel:	Comprehending Religious Diversity: A Pre-enlightenment Irenic Tradition; in: Encounter 39 (1978); 233–256
PEDERSEN Jorgen E.:	The Unity of Religion and Universal Peace. Nicholas of Cusa and his DPF (1453); in: MCGUIRE Brian Pa-

	trick (Hg.): War and Peace in the Middle Ages, Copenhagen (Reitzels) 1987; 195–215
PELIKAN Jarislav:	Negative Theology and Positive Religion: A Study of Nicholas Cusanus' DPF; in: Prudentia (suppl. 1981); 65–77
PENNA Mario:	La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel medio evo, Turin (Rosenberg) 1953
PERNTHALER Peter:	Die Repräsentationslehre im Staatsdenken der Concordantia Catholica; in: GRASS (Hg.): Gedächtnisschrift; 45–99
PETERS Albrecht:	Zum christlichen Menschenbild: Freiheit, Erlösung und Rechtfertigung, Glaube und Werke; in: MFCG 16; 214–254
PEUKERT Kurt Werner:	Die Entsprachlichung der Metaphysik durch den Unendlichkeitsbegriff des Cusaners; in: PhJB 72 (1964/65); 49–65
PIAIA Gregorio (Hg.):	Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l' umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello, Padua (Antenore) 1993
PIAIA Gregorio:	Marsilius von Padua und Nicolaus Cusanus: Eine zweideutige Beziehung?; in: MFCG 24; 171–193
PICCOLOMINI Aeneas Silvio:	Epistola ad Mahomatem II. (Lat.-engl.); New York (Lang) 1990
PICK Georg:	Nikolaus von Kues, Frankfurt (Fischer) 1994[2]
PIEPER Jan:	Pienza, der Entwurf einer humanistischen Weltsicht, Stuttgart: Menges 1997
PINDL-BÜCHEL Theodor:	The Relationship Between the Epistemologies of Ramon Lull and Nicholas of Cusa; in: Am. philos. Quarterly 64 (1990), 73–87
PLATZECK Erhard:	Lullsche Gedanken bei Nikolaus von Kues: in: Trierer Theol. Z. 62 (1953); 357–364
POCOCK John Greville Agard:	Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History, Chicago (Univ. of Chicago Press) repr. 1989
POSER Hans (Hg.):	Wandel des Vernunftbegriffs, Freiburg/München (Alber) 1982
QUILLET Jeannine:	La paix de la foi: Identité et différence selon Nicolas de Cues; in: PIAIA (Concordia); 238–250
QUILLET Jeannine:	Le „defensor pacis" de Marsile de Padoue et le „de

	concordantia catholica“ de Nicolas de Cues; in: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno; 485–506
QUILLET Jeannine:	L´irenisme dans la rencontre des cultures: Les figures de la Sapientia et le projet de concile universel des religions chez Nicolas de Cues; in: Actas del V Congreso Internacional de Filosofia Medieval II, Madrid 1979; 1139–1149
RAIMUNDUS LULLUS:	Das Buch vom Heiden und den drei Weisen, ed. Theodor PINDL, Stuttgart (Reclam) 1998
RAIMUNDUS LULLUS:	MOG: Raimundi Lulli Opera omnia, ed. Ivo SALZINGER, 8 Bd., Moguntiae 1721–1742, repr. Frankfurt 1965
RAIMUNDUS LULLUS:	ORL: Obres de Ramon Llull, 21 Bd., Palma 1906–1950
RAIMUNDUS LULLUS:	ROL: Raimundi Lulli Opera latina, Palmae/Turnholti 1959ff.
RAUSCH Heinz:	Nikolaus von Kues; in: Politische Denker I, München 1981; 98–110
RAYNAUD D.:	L´hypothese d´Oxford. Essai sur les origines de la perspective, Paris 1998
REIBSTEIN Ernst:	Volkssouveränität und Freiheitsrechte. Texte und Studien zur politischen Theorie des 14.–18. Jhs. I, Freiburg (Alber) 1972
REICHERT Franz Rudolf:	Prediger der Erneuerung und der Versöhnung (Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft 10), Trier (Paulinus) 1977
REIKERSTORFER Johann:	Kritische Toleranz. Verständigungsmöglichkeiten im interreligiösen Dialog?; in: Gerhard OBERHAMMER / Marcus SCHMÜCKER (Hg.): Mythisierung der Transzendenz als Entwurf ihrer Erfahrung, Wien (Verlag der ÖAW) 2003; 233–245
REINHARDT Klaus / SCHWAETZER Harald (Hg.):	Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Regensburg (Roderer) 2005
REINHARDT Klaus:	Die Lullus-Handschriften in der Bibliothek des NvK: Ein Forschungsbericht; in: BIDESE / FIDORA / RENNER (Hg.); 1–24
REINHARDT Klaus:	Entre autoridad y libertad: El consenso, idea central de la teoría política de Nicolás de Cusa en el *De con-*

cordantia catholica; in: Patristica et Mediaevalia XXIV /2003; 29–38

REINHARDT Klaus / SCHWAETZER Harald (Hg.): NvK. Vordenker moderner Naturwissenschaft?, Regensburg (Roderer) 2003

REMER Gary: Humanism and the Rhetoric of Toleration (Pennsylvania State U.Pr.) 1996

RESCHER Nicholas: Nicholas of Cusa and the Qur'an: A Fifteenth-Century Encounter with Islam; in: Muslim World 55 (1965); 195–202

RICCATI Carlo: „Processio" et „Explicatio". La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues, Napoli (Bibliopolis) 1983

RIEDEL Christoph: Subjekt und Individuum. Zur Geschichte des philosophischen Ich-Begriffes, Darmstadt (WBG) 1989

RIEDENAUER Markus: Geschichtliche und kulturelle Relativierung der Religion bei Nikolaus Cusanus; in: Harald SCHWAETZER (Hg.): Nicolaus Cusanus; 35–50

RIEDENAUER Markus: Logik, Rationalität und religiöse Rede nach Nikolaus Cusanus; in: Matthias LUTZ-BACHMANN / Alexander FIDORA (Hg.): Juden, Christen und Muslime; 192–220

RIEDENAUER Markus: Pluralità di prospettive finite nell'orizzonte dell'infinito. Conseguenze della epistemologia nuova di Cusano; in: MACHETTA / D'AMICO (Hg.), 281–290

RIEDENAUER Markus: Religiöse und kulturelle Pluralität als Konfliktursache bei Nikolaus Cusanus; in: Inigo BOCKEN (Hg.): Conflict and Reconciliation; 131–159

RIEDENAUER Markus: Spielraum der Welt: Perspektivität im Quattrocento; in: Reinhold ESTERBAUER (Hg.): Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen (Festschrift G. Pöltner), Würzburg (K&N); 351–379

RITTER Joachim: Die Stellung des Nikolaus von Kues in der Philosophiegeschichte; in: Blätter für dt. Philos. 13 (1939/40); 111–155

RITTER Joachim: Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nikolaus Cusanus, Leipzig 1927

RITTER Joachim / GRÜNDER Karlfried / GABRIEL Gottfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel-Stuttgart (Schwabe) 1971–2004

RÖHRICHT Rainer:	Der ökumenische Reichtum der Wahrheit; in: MFCG 9; 125–139
ROMBACH Heinrich:	Substanz, System, Struktur 1: Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Freiburg (Alber) 1965
RORTY Richard:	Kontingenz, Ironie, Solidarität, Frankfurt 1989
RORTY Richard:	Solidarität oder Objektivität?, Stuttgart 1988
ROTH Ulli (Hg.):	Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83, Cusanus-Texte III. Marginalien 4. Raimundus Lullus, Heidelberg (Winter) 1999
ROTH Ulli:	Suchende Vernunft. Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus, Münster (Aschendorff) 2000
ROTTA Paolo:	Nicolò Cusano, Mailand 1942
RUDOLPH Enno:	Der häretische Perspektivismus der Renaissancephilosophie; in: DALFERTH Ingolf / STOELLGER Philipp (Hg.); 233–242
RÜFNER Vinzenz:	Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum; in: PhJB 63 (1955); 248–291
SAITTA GIUSEPPE:	Nicoló Cusano e l'umanesimo italiano, Bologna 1957
SAKAMOTO Peter Takashi:	Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik des Nikolaus von Kues; in: MFCG 10; 138–151
SAKAMOTO Peter Takashi:	Die Würde des Menschen bei Nikolaus von Kues, Diss. Köln 1967
SANTI Francesco:	Congetture su numero armonia e musica. Cusano e la trattatistica musicale italiana del suo tempo; in: M. THURNER (Hg.): Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien; 463–479
SANTINELLO Giovanni:	Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica, Padua (Liviana) 1958
SANTINELLO Giovanni:	Introduzione a Niccolò Cusano, Bari 1987^{2}
SANTINELLO Giovanni:	Nicolò Cusano e Leon Battista Alberti: Pensieri sul bello e sull' arte; in: Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960, Firenze 1962; 147–183

SANTINELLO Giovanni:	Nicolò Cusano e l'utopia dell'unità culturale e religiosa nel Quattrocento; in: Archivio di filosofia 53 (1985); 381–391
SANTINELLO Giovanni:	Nikolaus von Kues (1401–1464) und Petrarca (1304–1374); in: MFCG 24; 205–208
SANTINELLO Giovanni:	Nikolaus von Kues und Petrarca; in:MFCG 4; 174–197
SANTINELLO Giovanni:	Studi sull'Umanesimo Europeo. Cusano e Petrarca, Lefevre, Erasmo, Colet, Moro; Padova (Antenore) 1969
SANTINELLO Giovanni:	Weisheit und Wissenschaft im cusanischen Verständnis. Ihre Einheit und Unterschiedenheit; in: MFCG 20; 57–67
SCHALL Anton:	Die Sichtung des Christlichen im Koran; in: MFCG 9; 76–91
SCHENK Richard:	Die Suche nach einer widerspruchsfähigen Ambivalenz: Wahrheitsparadigmen als ein Unterscheidungsmerkmal von Religionstheologien christlicher Provenienz; in: KOSLOWSKI (Spekulative Philosophie); 59–90
SCHMIDT-BIGGEMANN Wilhelm:	Wissen und Macht an der Schwelle zur Neuzeit. Ein Beispiel: Nikolaus von Kues; in: Richard VAN DÜLMEN / Sina RAUSCHENBACH (Hg.): Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft, Köln / Weimar / Wien 2004; 13–38
SCHMIDT-LEUKEL Perry:	„Den Löwen brüllen hören". Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn (Schöningh) 1992
SCHMITT Charles / SKINNER Quentin / KESSLER Eckhard / KRAYE Jill (Hg.):	The Cambridge History of Renaissance Philosophy, Cambridge (U. Pr.) 1988
SCHNÄDELBACH Herbert (Hg.):	Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt (Suhrkamp) 1984
SCHNÄDELBACH Herbert (Hg.):	Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt (Suhrkamp) 1984
SCHNÄDELBACH Herbert:	Theorie der Rationalität; in: KOSLOWSKI Peter (Hg.): Orientierung durch Philosophie, Tübingen (Mohr) 1991; 276–294

SCHNARR Hermann:	Docta ignorantia als philosophisches Programm; in: MFCG 22; 205–234
SCHNARR Hermann:	Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De conjecturis und De visione Dei von Nikolaus von Kues, Münster (Aschendorff) 1973
SCHNEIDER Stefan:	Die „kosmische" Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirklichkeit, 1979
SCHNEIDER Gerhard:	Gott – das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues, Münster (Aschendorff) 1970
SCHNEIDER Jakob:	Nikolaus von Kues: *De Pace Fidei* – Religionsfriede? in: BRIESKORN Norbert/RIEDENAUER Markus (Hg.): Suche nach Frieden. Politische Ethik in der frühen Neuzeit I, Stuttgart (Kohlhammer) 2000; 15–39
SCHOEN Ulrich:	Das Ereignis und die Antworten. Auf der Suche nach einer Theologie der Religionen heute, Göttingen 1984
SCHRÖDTER Hermann:	Nikolaus von Kues: Religion zwischen Diskurs und Gewalt; in: JUNG Matthias / MOXTER Michael / SCHMIDT Thomas M. (Hg.): Religionsphilosophie; 75–85
SCHRÖDTER Hermann:	Religion zwischen Diskurs und Gewalt: Diskurstheoretische Elemente bei Nikolaus von Kues – Anfragen an die Diskurstheorie; in: Matthias LUTZ–BACHMANN / Alexander FIDORA (Hg.): Juden, Christen und Muslime; 221–238
SCHULTHESS Peter / IMBACH Ruedi:	Die Philosophie im lateinischen Mittelalter: Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium, Zürich (Artemis & Winkler) 1996
SCHULTZ Rudolf:	Die Staatsphilosophie des Nikolaus von Kues, Meisenheim am Glan (Westkulturverlag) 1948
SCHWAETZER Harald:	Aequalitas: erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues; eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate, Hildesheim (Olms) 2000
SCHWAETZER Harald (Hg.):	Nicolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie, Regensburg (Roderer) 2003
SCHWAETZER Harald:	„Sei das, was du willst!". Die christozentrische Anthropologie der Freiheit in Sermo CCXXXIX des NvK; in: TTZ 110 (2001); 319–332

SCHWANDT Hans-Gerd:	Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt (Lembeck) 1998
SCHWARTZ Yossef / KRECH Volkhard (Hg.):	Religious Apologetics – Philosophical Argumentation, Tübingen (Mohr Siebeck) 2004
SCHWOEBEL Robert:	Renaissance men and ideas; New York (St. Martin's) 1971
SCHWOEBEL Robert:	The Shadow of Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517); New York-Nieuwkoop (de Graaf) 1967
SECKLER Max:	Theologie der Religionen mit Fragezeichen; in: ThQ 166 (1986); 164–184
SEIDLMAYER Michael:	Geschichte Italiens, Stuttgart (Kröner) 1962
SEIDLMAYER Michael:	Nikolaus von Cues und der Humanismus; in: KOCH (Hg.): Humanismus; 1–38; *wieder in: Wege; 75–106*
SEIDLMAYER Michael:	Religiös-ethische Probleme des italienischen Humanismus; in: Wege; 273–294
SEIDLMAYER Michael:	Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen, Göttingen (V&R) 1965
SEIDLMAYER Michael:	„Una religio in rituum varietate". Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues; in: Archiv f. Kulturgesch. 36 (1954); 145–207; *wieder in: Wege; 215–272*
SENGER Hans Gerhard:	Der koinzidentelle Kirchenbegriff des NvK; in: Sociedad Castellano-leonesa de filosofia (Hg.): Coincidencia; 85–106
SENGER Hans Gerhard:	Die Sprache der Metaphysik; in: JACOBI (Hg.); 74–100
SENGER Hans Gerhard:	Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430–1440), Münster (Aschendorff) 1971
SENGER Hans Gerhard:	Gerechtigkeit und Gleichheit und ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues; in: MFCG 26; 39–63
SENGER Hans Gerhard:	Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues, Leiden etc. (Brill) 2002

SENGER Hans Gerhard:	Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues; in: KOSLOWSKI Peter (Hg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich-München (Artemis) 1988; 111–134
SENGER Hans Gerhard:	Nikolaus von Cues; in: FLOISTAD G. (Hg.): Contemporary Philosophy. A New Survey Band 6/1: Philosophy and Science in the Middle Ages, Den Haag 1990
SENGER Hans Gerhard:	Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues; in: Wissenschaft und Weisheit 33 (1970); 5–25 und 110–122
SEUBERT Harald:	Nicolaus Cusanus interkulturell gelesen, Nordhausen (Traugott Bautz) 2005
SIEBEN Hermann Josef:	Traktate und Theorien zum Konzil, Frankfurt am Main (Knecht) 1983
SIGMUND Paul:	Das Fortleben des NvK in der Geschichte des politischen Denkens; in: MFCG 7; 120–128
SIGMUND Paul:	Konsens, Repräsentation und die Herrschaft der Mehrheit bei Marsilius und Cusanus; in: MFCG 24; 195–208
SIGMUND Paul:	Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought, Cambridge/MA (Harvard U.Pr.) 1963
SIGMUND Paul:	The Concept of Equality in the Political Thought of Nicholas of Cusa; in: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno; 507–521
SIGMUND Paul:	Vom mittelalterlichen zum modernen Verfassungsdenken: Kontinuität oder Wandel? Nikolaus von Kues, George Lawson und John Locke; in: MFCG 28; 233–248
SKALWEIT Stephan:	Der Beginn der Neuzeit. Epochengrenze und Epochenbegriff, Darmstadt (WBG) 1982
SKINNER Quentin:	Political Philosophy; in: SCHMITT Charles /SKINNER Quentin /KESSLER Eckhard /KRAYE Jill (Hg.): Cambridge History; 389–452
SKINNER Quentin:	The foundations of modern political thought I + II, Cambridge etc. (U.Pr.) 1978
Sociedad Castellano-leonesa de filosofia (Hg.):	Coincidencia de opuestos y concordia. Los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa II, Salamanca 2002

SOUTHERN Richard William: Medieval Humanism and Other Studies, Oxford (Blackwell) 1970

SOUTHERN Richard William: Scholastic Humanism. Bd. 1: Foundations 1995/2: The Heroic Age

SOUTHERN Richard William: Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge/MA (Harvard U.Pr.) 1962

STACHEL Günter: Schweigen vor Gott. Bemerkungen zur mystischen Theologie der Schrift De visione Dei; in: MFCG 14; 167–181

STADELMANN Rudolf: Vom Geist des ausgehenden Mittelalters: Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck, Halle/Saale (Niemeyer) 1929

STADLER Michael: Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens, München 1983

STADLER Michael: Renaissance: Weltseele und Kosmos, Seele und Körper; in: JÜTTEMANN / SONNTAG / WULF (Hg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Köln (Parkland) 2000; 180–197

STALLMACH Josef: Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus; in: MFCG 4; 339–356

STALLMACH Josef: Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel; in: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno; 241–255

STALLMACH Josef: Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen; in: MFCG 13; 147–159

STALLMACH Josef: Einheit der Religion ― Friede unter den Religionen. Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog "Der Friede im Glauben"; in: MFCG 16; 61–81

STALLMACH Josef: Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens: Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues, Münster (Aschendorff) 1989

STALLMACH Josef: Vernunft als „Sinn für Gott". Zur Frage natürlicher Gotteserkenntnis im Anschluß an Nikolaus von Kues; in: KREMER Klaus (Hg.): Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute, Leiden (Brill) 1985; 73–91

STANKA Rudolf:	Die politische Philosophie des Mittelalters, Wien (Sexl) 1957
STEGER Philipp:	Die Sehnsucht, in der Wahrheit zu leben. Eine Untersuchung zu einem Grundbegriff cusanischer Philosophie, Wien (Diplomarbeit) 1993
STENGER Georg:	Interkulturelles Denken. Eine Herausforderung für die Philosophie; in: Philos. Jahrb. 103 (1996); 90–103 + 323–338
STOCK Alex:	Die Rolle der „icona Die“ in der Spekulation „De visione Dei“; in: MFCG 18; 50–62
STOLZ Fritz:	Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen (V&R) 1988
STRICK Simon:	Spiegel und Mauer. Zur Konvergenz von Sehen und Sprechen in DVD; in: SCHWAETZER (Hg.): Nicolaus Cusanus; 213–225
STRÖKER Elisabeth:	Die Perspektive in der bildenden Kunst. Versuch einer philosophischen Deutung; in: JB für Ästhetik und allg. Kunstwissensch. 4 (1958/59); 140–231
STRUB Christian:	Singularität des Individuums? Eine begriffsgeschichtliche Problemskizze; in: Misc. Med. 24 (1996); 37–56
STURM Hans P.:	Weder Sein noch Nichtsein, Würzburg (Ergon) 1996
SWIDLER Leonard:	After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection, Minneapolis 1990
TAURECK Bernhard:	Emmanuel Lévinas zur Einführung, Hamburg (Junius) 1997
TAYLOR Charles:	Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt (Fischer) 1993
TAYLOR Charles:	Varieties of religion today: William James revisited, Cambridge (Harvard U.Pr.) 2002
THIEL Detlef:	Scientia signorum und Ars scribendi. Zur Zeichentheorie des Nikolaus von Kues; in: CRAEMER-RUEGENBERG Ingrid / SPEER Andreas (Hg.): Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter, Berlin-New York 1994; 107–124
THIEMEL Markus:	Coincidentia. Begriff, Ideengeschichte und Funktion bei Nikolaus von Kues, Aachen (Shaker) 2000
THOMAS VON AQUIN:	*De rationibus fidei*, hgg. von L. HAGEMANN; R. GLEI, Altenberge (CIS) 1987

THOMAS Michael: Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450), Münster (Aschendorff) 1996

THOMAS Rudolf: Die Begegnung islamischer Philosophie und jüdischer Religiosität im „Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum“ von Peter Abaelard; in: in: Actas del V Congreso Internacional de Filosofia Medieval II, Madrid 1979; 1269–1278

THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae*, Milano (Marietti) 1952–1976

THOMAS VON AQUIN: *Summa contra Gentiles*, Romae (Forzani) 1888

THOMAS Michael: Zum Ursprung der Andersheit (alteritas). Ein Problem im Cusanischen Denken; in: MFCG 22; 55–67

THURNER Martin: *Cultura agri intellectualis*. Der gemeinsame Ursprung von Religion und Kultur nach Nikolaus von Kues; in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 3 (2004); 59–83

THURNER Martin: Die Einheit von Selbst-, Welt- und Gottesbezug nach Nikolaus von Kues; in: THURNER Martin (Hg.): Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters (Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag), Stuttgart (Kohlhammer) 1998; 373–397

THURNER Martin: Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus; in: THURNER Martin (Hg.): Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien; 153–184

THURNER Martin: Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 45), Berlin (Akademie) 2001

THURNER Martin: Kirche als *Congregatio multorum in uno* nach Nikolaus von Kues; in: WEITLAUFF Manfred/NEUNER Peter (Hg.): Für euch Bischof, mit euch Christ; 1998; 485–510

THURNER Martin (Hg.): Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 48), Berlin (Akademie) 2002

THURNER Martin: Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf. Der menschliche Selbstvollzug im Aenigma des Globusspiels bei Nikolaus von Kues; in: MFCG 27; 81–128

THURNER Martin:	Trinität als Grund-Erfahrung des Menschen nach Nikolaus von Kues; in: Münchener theolog. Z. 47/4 (1996); 345–363
TREUSCH Ulrike:	Nicolaus Cusanus und Aspekte monastischer Theologie; in: H. SCHWAETZER (Hg.): Nicolaus Cusanus; 131–148.
TRINKAUS Charles:	*Homo quaerens*: Nicholas of Cusa in search of God and wisdom; in: CHRISTIANSON/IZBICKI (Hg.); 5–13
TRINKAUS Charles:	Humanism, Religion, Society: Concepts and Motivations of some Recent Studies; Renaissance Quarterly 29/1976; 676–713 (Wiederabdruck in: TRINKAUS Charles: Transformations; XIII)
TRINKAUS Charles:	In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought (I–II), London (Constable) 1970
TRINKAUS Charles:	Renaissance Transformations of Late Medieval Thought, Aldershot etc. (Ashgate) 1999
TROELTSCH Ernst:	Der Historismus und seine Überwindung: fünf Vorträge, Berlin (Pan) 1924
TROELTSCH Ernst:	Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902); ND: Gütersloh (Mohn) 1969
TROELTSCH Ernst:	Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen; in: Historismus; 62–83; ND in: KUSCHEL (Hg.): Christentum; 23–38
VAN VELTHOVEN Theo:	Gottesschau und menschliche Identität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues, Leiden 1977
VANSTEENBERGHE Edmond:	Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle, BGPhMA 14 H. 2–4, Münster 1915
VANSTEENBERGHE Edmond:	Le Cardinal Nicolas de Cues. L´action – la pensée, Paris 1920/Frankfurt 1963
VASOLI Cesare:	Dalla „pace della fede“ alla „concordia“; in: Tra „maestri“, umanisti e teologi. Studi quattrocenteschi, Firenze (Le lettere) 1991; 93–119
VASOLI Cesare:	Filosofia e religione nella cultura del rinascimento, Napoli (Guida) 1988
VASOLI Cesare:	L’ecumenismo di Niccolò da Cusa; in: Cusano e Galileo, „Archivio di Filosofia“, Padova (CEDAM) 1964; 9–52

VASOLI Cesare:	La dialettica e la retorica dell'Umanesimo, Milano (Feltrinelli) 1968
VELTMAN Kim H.:	Perspective, Anamorphosis and Vision; in: Marburger Jahrbuch; 93–117
VOEGELIN Eric:	History of Political Ideas III [Collected Works 21], Columbia-London (U. of Missouri Pr.) 1998
VOLKMANN-SCHLUCK Karl-Heinz:	Nicolaus Cusanus, Frankfurt (Klostermann) 1968[2]
WACKERZAPP Herbert:	Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues, Münster 1962
WALDENFELS Hans:	Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit; ND in: KUSCHEL (Hg.): Christentum; 102–118
WATANABE Morimichi:	Concord and Reform: Nicholas of Cusa and Legal and Political Thought in the Fifteenth Century, ed. CHRISTIANSON Gerald / IZBICKI Thomas, Aldershot etc. (Ashgate: Variorum) 2001
WATANABE Morimichi:	Nicholas of Cusa and the Idea of Tolerance; in: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno; 409–418; Neudruck in WATANABE (Concord) 217–228
WATANABE Morimichi:	The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special reference to his „De concordantia catholica", Genf (DROZ) 1963
WATTS Pauline Moffitt:	Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man, Leiden (Brill) 1982
WATTS Pauline Moffitt:	Talking to Spiritual Others: Ramon Llull, Nicholas of Cusa, Diego Valadés; in: CHRISTIANSON / IZBICKI (Hg.); 203–218
WEIDENFELD Werner (Hg.):	Dialog der Kulturen, Gütersloh 1997
WEIER Reinhold:	Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther, Münster (Aschendorff) 1967
WELSCH Wolfgang:	Vernunft und Übergang. Zum Begriff der transversalen Vernunft; in: APEL Karl-Otto / KETTNER Matthias (Hg.): Die eine Vernunft; 139–165
WENCK VON HERRENBERG Johannes:	*De ignota litteratura*, ed. E. Vansteenberghe, Münster 19102 / neu in HOPKINS: Debate; 97–118

WENZ Gunther:	*De pace fidei*. Nikolaus von Kues als Theoretiker eines christlichen Ökumenismus; in: MFCG 28; 189–209
WERTZ Wilhelm F. (Hg.):	Toward a New Council of Florence: On the Peace of Faith and Other Works by Nicolaus of Cusa (Schiller Institute) 1993
WHITE John:	The birth and rebirth of pictorial space, London: Faber & Faber 1957
WIERTZ Oliver J.:	Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religionstheologie aus der Perspektive der philosophischen Theologie; in: ThPh 75 (2000); 388–416
WILSON B. R. (Hg.):	Rationality, Oxford (Blackwell) 1970
WOHLFART Günter:	Mutmaßungen über das Sehen Gottes. Zu Cusanus' „De visione Dei"; in: Phil. JB 93 (1986); 151–164
WOLF Gerhard:	Schleier und Spiegel. Traditionen des Christusbildes und die Bildkonzepte der Renaissance, München 2002
WOOD Christopher:	Introduction; in: PANOFSKY Erwin: Perspective as symbolic form, New York: Zone 1991; 7–24
WORSTBROCK Franz Josef (Hg.):	Krieg und Frieden im Horizont des Renaissance-Humanismus, Weinheim (VCH) 1986
WÜSTEHUBE Axel (Hg):	Pragmatische Rationalitätstheorien, Würzburg (K&N) 1995
WÜSTEHUBE Axel (Hg):	Rationalität und Hermeneutik. Diskursethik, Pragmatischer Idealismus, Philosophische Hermeneutik, Würzburg (K&N) 1998
WYLLER Egil Anders:	Henologische Perspektiven, Amsterdam (Atlanta) 1994
WYLLER Egil Anders:	Identität und Kontraktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee; in: MFCG 15; 104–120
YAMAKI Kazuhiko:	Cusanus no Sekaizo (Das Weltbild des Nikolaus von Kues), Tokyo (Sobunsha) 2001
YAMAKI Kazuhiko:	Die cusanische Weisheitskonzeption im Vergleich zur ostasiatischen Weisheitstradition; in: MFCG 20; 250–279
YAMAKI Kazuhiko:	Die „manuductio" von der „ratio" zur Intuition in „De visione Dei"; in: MFCG 18; 276–295
YAMAKI Kazuhiko (Hg.):	Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age, Richmond/Surrey (Curzon) 2002

YAMAMOTO Kuhgai: „Dies sanctificatus“ und der Ursprung der Religionsphilosophie; in: MFCG 19; 221–230

YAMASHITA Kazumichi: Die Struktur der Welt im Gottesverhältnis bei Nikolaus Cusanus, Wien (Diss.) 1981

ZELLINGER Eduard: Cusanus-Konkordanz, München (Max Hueber) 1960