

**Markus Riedenauer**

## **Geschichtliche und kulturelle Relativierung der Religion bei Nikolaus Cusanus**

In Reaktion auf den Fall Konstantinopels 1453 verfaßte Nikolaus einen visionären Dialog der Religionen über den Frieden im Glauben. *De pace fidei* wurde häufig als ein früher Beitrag zur Entwicklung religiöser Toleranz gedeutet, das Motto *una religio in rituum varietate* als Legitimierung einer bestimmten Ritenpluralität. Dabei weist der Begriff der Riten auf die kulturelle Dimension jeder Religion und das Ziel des Friedens auf die politische Dimension hin. Hinzu kommt schließlich die theologische Interpretation der religiösen Pluralität, die Nikolaus auf religionsphilosophischer Grundlage vornimmt. Das alles ergibt ein schwierig zu analysierendes Geflecht von Argumentationssträngen in der Religionstheorie und politischen Ethik des Cusanus. In diesem Beitrag versuche ich, deren Hintergrund auszuleuchten, von der geschichtlichen und kulturellen Dimension religiöser Pluralität her.

Die Neuzeit ist geprägt von friedensgefährdenden Pluralisierungsschüben – ich möchte in vier Schritten zeigen, daß Nikolaus aufgrund seiner wachen Zeitgenossenschaft mit dem Humanismus diese Herausforderungen, welche die eigene christliche Tradition relativierten, annahm. Sein lebenslanges theoretisches und praktisches Streben nach Konkordanz, Friede und Einheit muß ihn dafür besonders sensibel gemacht haben.

### *1. Humanistische Geschichtsdeutung: diachrone Relativierung von Kultur und Religion*

Im italienischen Humanismus brach eine Geschichtstheologie, die das Mittelalter beherrscht hatte, zusammen und machte mit einem neuen historisch-hermeneutischen Paradigma einem Bewußtwerden dessen Platz, was kulturelle Differenz, mithin was Kultur an sich 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 (oft verbunden mit der Theorie der vier Weltreiche aus dem Buch Daniel).

Seit Petrarca aber sprach man von der *declinatio imperii Romani* (vgl. Leonardo Bruni, später Flavio Biondo<sup>1</sup>), das bedeutet: Durch diese Verfallsthese wurden die geschichtlichen Differenzen nicht mehr zugunsten der Kontinuitäten minimiert.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> In dieser neuen Sicht konnte Geschichte zu einem Werk des Menschen werden – in einer Weise, welche als „demystification of politics“ (Ernst Kantorowicz) bezeichnet wurde. 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 hier die Religion eher implizit enthalten ist.

Cusanus wurde aufmerksam auf die Verschränkung von Geschichte, Religion und Kultur, theologisch formuliert: auf die Inkulturiertheit jedes Glaubens, und zwar grundsätzlich, trotz relativ geringer Kenntnisse außerchristlicher Kulturen (Ramon Lull kannte immerhin die islamische Welt aus eigener Erfahrung). Interessiert war

---

<sup>1</sup> *Historiarium ab inclinatione Romanorum imperii decades*, Venetiae 1483. Siehe Garin, *Il concetto della storia*, bes. 114 ff. „Lo scrittore medievale tende ad appiattare veramente tutto il passato in un' unica dimensione“ (114).

<sup>2</sup> 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).

<sup>3</sup> Vgl. Kelley, Donald: *The Theory of History*. In: Schmitt/Skinner/Kessler/Kraye (Ed.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* Kap. 21; zum Unterschied von mittelalterlichem und modernem Geschichtsdanken siehe 747. Gilmore beschreibt den Weg von einer fast naiven Annahme, daß die Geschichte unmittelbare Hilfe bei der Gestaltung der Gegenwart sei (v.a. bei Petrarca), bis zu einer Trennung von „akademischer“ Geschichtsforschung und praktischer, systematischer Handlungsanleitung bei Jean Bodin.

<sup>4</sup> 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 zugeschrieben wird. Auch nach Buck, *Geschichtsdanken*, zeigt sich im humanistischen Geschichtsverständnis besonders deutlich eine Zeitenwende.

<sup>5</sup> Vgl. Grassi, *Einführung* 130-144.

Nikolaus, wie seine Bibliothek zeigt, z.B. glossierte er 1446 Marco Polo.<sup>6</sup> Schon *De conc. cath.* III,6 zählt riesige Gegenden der Welt auf, was die Weite des cusanischen Horizontes zeigt: Asien, Afrika, das unermessliche Indien mit 9000 Städten, Äthiopien mit 70 Königen usw.<sup>7</sup> Dabei interessieren die religiösen Vorstellungen am meisten.<sup>8</sup> Bereits die erste Predigt des Nikolaus sammelt die Gottesnamen der alten Griechen, deren Vielfalt er systematisiert, der Lateiner, Tartaren, Deutschen, Slawen, Muslime und Chaldäer.<sup>9</sup>

Cusanus erkennt die Freiheit geschichtlicher Gestaltung einer Religion in der Kirchengeschichte. Der konziliaristische Autor von *De conc. cath.* mit seiner humanistisch genauen Analyse alter Konzilsakten, die auch einen Niedergang der Kirchenstruktur zum Papismus offenbaren,<sup>10</sup> der Mitentdecker des gefälschten Charakters der sog. Konstantinischen Schenkung, der Verfasser der Hussitenbriefe, wo die kontingente, freie Ausgestaltung biblischer Vorgaben durch die Kirche gesehen

---

<sup>6</sup> Vgl. *Acta Cusana* I 2 Nr. 150 p. 505. Allerdings zeigt sich Nikolaus in manchen Werken rein doktrinär, wenig kulturell interessiert, wie Hopkins von der *Cribr. Alk.* 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). Burgevin kritisiert Cusanus für schlechte Kenntnisse sowie eine widersprüchliche und tendenziöse Interpretation des Islam, wogegen Hopkins seine detaillierte Analyse des differenzierten hermeneutischen Instrumentariums der *Cribr. Alk.* stellt.

<sup>7</sup> h XIV/3, n.343, 8-20. 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. *De conc. cath.* is a remarkable early expression of Nicholas’ awareness of historical and cultural differences“ (ebda. 81).

<sup>8</sup> Nikolaus schließt 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 Skythen als Urbild der Barbaren. Für ihn scheint kulturelle Einheit nicht so nötig zu sein, da die religiösen Differenzen im Prinzip überwindbar sind.

<sup>9</sup> „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 ab-hir‘, id est ‚creator universi‘ appellatur.“ (Sermo I, h XVI/1 n.5, 1-10) Ausgehend von dieser und Sermo CCXIII behandelt Euler das „Bewußtsein des Cusanus für die Verschiedenheit der Religionen“ (Unitas 170 f.). Vgl. zu den römischen Gottesnamen *De docta ign.* I c. 25! Inigo Bocken deutet in diesem Band die Problematik der Gottesnamen seit *De docta ign.* als eine Wurzel der konjunktural-hermeneutischen Erkenntnistheorie.

<sup>10</sup> Vgl. *De conc. cath.* 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 entstanden, denn es fragt sich, wo und warum der Niedergang begonnen hat.“ (Flasch, Nikolaus von Kues 88).

wird (freilich in einem für die Hussiten unangenehmen Sinn)<sup>11</sup> – 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.

Meuthen erkennt bei Nikolaus ein historisch-antiquarisches Interesse, eine Verwertung der Geschichte für seine praktischen Ziele, die historisch-kritische Betrachtungsweise und bemerkenswerte Ansätze zu einem grundsätzlich geschichtlichen Verständnis.<sup>12</sup>

*De pace fidei* differenziert die Religionsgemeinschaften sowohl extern als auch intern: Die Zusammenstellung der Teilnehmerliste des Weisenrates nimmt verschiedene Glaubensrichtungen („Konfessionen“), die sich innerhalb großer Religionen entwickelt haben, ernst: innerislamisch deutet sich der Unterschied von Sunniten und Schiiten an (*Arabs – Persa – Turkes*), innerchristliche Denominationen<sup>13</sup> wie Hussiten, Nestorianer, Orthodoxe und Monophysiten lassen sich in den Figuren des *Bobemus*, *Chaldaeus*, *Graecus*, *Armenus* wiedererkennen. Freilich werden hier Völker und nicht dogmatisch voneinander abgegrenzte Glaubensgruppen vertreten, so wie auch der *Indus* nur vage mit hinduistischem Polytheismus in Verbindung gebracht wird.<sup>14</sup> Denn es sollen ja Weise zusammenkommen, vielleicht könnte man sagen: Religionsphilosophen aus verschiedenen religiösen Kulturen.

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? Oder ist das nur eine unbedeutende Übernahme der Sitte, bei den Konzilien die Vertreter nach Sprachgruppen zusammenzufassen? Gegen diese minimalistische Interpretation spricht auch die These von Doris Gebel, „die Begriffe ‚secta‘ und ‚natio‘ überlagern sich so, daß ‚secta‘ die ‚natio‘ unter religiösem Aspekt kennzeichnet.“<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Vgl. Flasch, Nikolaus von Kues 73-88. Heinemann attestiert Nikolaus in diesem Zusammenhang „das tolerante Bewußtsein von der geschichtlichen Relativität ritueller Gewohnheiten“ (Einheit 13).

<sup>12</sup> Siehe Meuthen, Geschichte, mit vielen aufschlußreichen Belegen!

<sup>13</sup> Eine binnenchristliche Differenzierung hatte Ramon Lull nur im *Liber de quinque sapientibus* vorgenommen.

<sup>14</sup> Zur Zusammenstellung der Weisenliste aus den Quellen vgl. MFCG 16; 108 und 165.

<sup>15</sup> Spiegelung 151. „In terms of geographical scope the ‚ecumenical dialogue‘ of the *De pace fidei* set a new record of inclusiveness.“ (Biechler / Bond XXX).

Jedenfalls ist festzustellen: Verglichen mit Abaelards und Lulls Religionsdialogen 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.<sup>16</sup>

Nicht in *De pace fidei*, aber in anderen Werken deutet Cusanus einen Begriff von Religion als Entwurf an. So stellt er im *Comp.* 2 und 6 oder in *Sermo CCXVI* die Religionen in eine Reihe mit der Erfindung von Künsten und Ethiken.<sup>17</sup> Auf das kreative Moment in der geschichtlichen Ausgestaltung auch von Religion werden wir unten (4.) zurückkommen.

## 2. Erfahrungen des Fremden: Synchron Relativierung

Nicht nur diachron, durch ein neues geschichtliches Verstehen, sondern auch synchron fand eine Relativierung der gewohnten christlich-abendländischen Zivilisation statt: Einerseits durch binnenchristliche Pluralisierungen, im persönlichen Einsatzbereich des Nikolaus vor allem die Hussitenfrage und der Schmerz des morgenländischen Schismas, andererseits durch die Erfahrung eines „clash of civilizations“, als die Truppen Mehmeds II. Konstantinopel stürmten. Als die türkischen Eroberer in Europa standen, war neu gegenüber den Kreuzzügen, 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.<sup>18</sup> Angst kam auf, daß sich die Machtverhältnisse umkehren könnten, daß das christliche Europa marginalisiert werden könnte. Die Eroberung des „neuen Rom“ 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. Eine aggressive anti-islamische Stimmung breitete sich aus.

---

<sup>16</sup> Man unterscheide *religio* als Religiosität, als eine Tugend, von ihrer Ausprägung, einer bestimmten Form, Tradition (unser eher soziologischer Begriff von Religion). Inwieweit der moderne Begriff früher schon (meist unter anderem Namen) gegeben war, untersucht Feil. Gegen seine Folgerung, daß Cusanus noch keinen neuzeitlichen Religionsbegriff entfaltetete, behaupte ich hier einen schon stärker modern geprägten Begriff von *religio* – und das als einen Erkenntnisfortschritt.

<sup>17</sup> *Comp.* in h XI/3; *Sermo CCXVI* (h XIX n.13, 1-21).

<sup>18</sup> Vergleichbar sind nur die erste arabische Expansion bis nach Frankreich und später der türkische Vorstoß über den Balkan. Wenngleich die Türken seit 1353 in Europa Fuß gefaßt hatten und seither mit wachsendem Erfolg gegen christliche Städte und Heere kämpften, brach offenbar erst ein Jahrhundert später ein akutes Gefahrenbewußtsein durch.

Cusanus hingegen sah die faktische religiös-kulturelle Pluralität, welche sich im 15. Jahrhundert verstärkt ins Bewußtsein drängte, als moralische, religiöse und theoretische Herausforderung. Das Erstaunliche ist, daß sie nicht in neuplatonischer Tradition einfach als Abfall von der Einheit oder der einen Wahrheit, sondern auch positiv gedeutet wurde: als Entfaltung des Reichtums, der im schöpferischen Einen eingefaltet ist. Des Nikolaus Antwort auf die Situation 1453 ist zunächst, vor aller inhaltlichen Betrachtung, ein Dokument eines neuen Bewußtseins und der Anerkennung der Notwendigkeit, sich explizit in ein neues Verhältnis zu setzen zu der fremden und bedrohlichen Kultur. Zugleich erkenne ich darin den Ausdruck eines Respekts vor der Würde des Individuums in seiner epistemologischen Perspektivität und kulturellen Besonderheit.<sup>19</sup>

Die kulturelle Vielfalt geschichtlich gewachsener Glaubensgemeinschaften kommt in *De pace fidei* außer in der Differenzierung der Gesprächspartner 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.<sup>20</sup> Gott sorgt also für alle Regionen und Religionen gleichermaßen!<sup>21</sup> Nikolaus spricht im Kap. III n.9 auch allen Sprachgemeinschaften Engel zu (die Sprachen prägen ja die religiösen Auffassungen).<sup>22</sup> Daraus läßt sich schließen, wie selbstverständlich er Religionen, Sprachen, regionale Besonderheiten und Identitäten als phänomenal zusammengehörig sieht.

Das sich wandelnde Bewußtsein zeigt sich auch begrifflich in der Unterscheidung von *religio* und *ritus* oder auch *cultus*. Zwar ist die cusanische Terminologie nicht konsequent durchgehalten,<sup>23</sup> aber das erscheint selbst als sachlich begründbar: weil es sich um interne Differenzierungen eines Gesamtphänomens handelt. Auf

<sup>19</sup> Vgl. unten Abschnitt 4.

<sup>20</sup> Gebel bringt das in Zusammenhang mit der Klimatheorie ptolemäischen Ursprungs (Spiegelung 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“ (168).

<sup>21</sup> Vgl. I Cor. 4,7 und h VII, *Adnot.* 3 und 4; dort p. 67 viele Belege für die biblische 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 universal-religiöse Sicht.

<sup>22</sup> Vgl. *De coni.* II c. 13 (h III n.139): „praesidentiales spirituales administrationes, quas speciebus, nationibus, linguis, congregationibus, regnis ecclesiisque quasi a summo maximo universorum imperatore legati sollerter impendunt [...]“

<sup>23</sup> Vgl. Euler, *Unitas* 224 / 290 und Heinemann, *Einheit* 76 f.

jeden Fall sehen viele Autoren im cusanischen Ritenbegriff stark das kulturelle Element, die Formen des Religiösen.<sup>24</sup> Nach Bilaniuk ist „eine religiös und kulturell geschlossene Kultusgemeinde gemeint [...] aus einer oder mehreren ethnischen Gruppen“.<sup>25</sup> Die Differenz von Glaubensinhalt und Äußerungsform 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“.<sup>26</sup>

Schließlich referiert *De pace fidei* Außenansichten des christlichen Abendlandes, so wenn Nikolaus den Perser feststellen läßt, daß die Inkarnation von fast allen abgelehnt werde – außer einigen wenigen in Europa<sup>27</sup> – oder wenn der Tartar die Eucharistie als besonders abscheuliche Gottesverschlingung bezeichnet.<sup>28</sup>

### 3. Andersheit und Vielfalt als theoretische Herausforderung

Es scheint, als hätte Nikolaus nicht immer, aber mit zunehmender Klarheit die Konfrontation mit dem Anderen und die Pluralität als philosophische und theologische Herausforderung angenommen. Im Lauf seines Lebens hat sich die Wahrnehmung religiöser Differenzen offenbar gewandelt. In der Epiphaniepredigt von 1431 herrscht ein naiv erscheinender Optimismus in bezug auf einen universalen Glauben an Christus und die Trinität, dem gegenüber der Schock von 1453 einen Lernprozeß forderte:

---

<sup>24</sup> Ritus versteht Biechler als „a combination of doctrine and usage“, „dogmas as expressed in credal symbols“ (Language 90). „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, Spiegelung 136). Gruss sieht in den „Riten“ auch das soziologisch-strukturelle Element: „Sie sind der Inbegriff aller irgendwie erfassbaren Äußerungen des religiösen Lebens bis hin zum Bereich des Institutionellen“ (Friede 179). Noch deutlicher 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 Eien, der *una fides* oder *una religio* in den verschiedenen Völkern“ (MFCG 16, 78).

<sup>25</sup> MFCG 16, 109; vgl. 210.

<sup>26</sup> Ep. II *De usu communionis ad Bohemos*: Pariser Ausgabe 1514 (p) II 6<sup>v</sup>; vgl.: „Diversus ritus in concordanti unione ecclesiae catholicae aequaliter laudatur“ (Ep. III: p II 10<sup>v</sup>) und: „diversis temporis alius et alius ritus sacrificiorum et etiam sacramentorum stante veritate invenitur“ (Ep. III: p II 7<sup>r</sup>). Der Böhme Martin Lupáč hielt Cusanus noch 1452 entgegen, daß die *unitas ecclesie* keine *conformitas rituum* erfordere, siehe Hallauer, Das Glaubensgespräch mit den Hussiten 71: War *De pace fidei* eine kirchenpolitisch weniger brisante Zustimmung des Cusanus zu Lupáč?

<sup>27</sup> *De pace fidei* c. 9 (h VII n.30, p. 31): „Negamus enim hoc paene omnes, paucis in Europa demptis“.

<sup>28</sup> *De pace fidei* c. 16 (h VII n.54, p. 51): „[...] videtur abhominabilis. Devorant eum quem colunt.“

„Creditor enim per uniuersum mundum Christum Dei filium de Uirgine 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 aduertant. Et nulla est hodie mundi natio quin credat Christum uerum Messiam, quem expectabant antiqui, uenisse, exceptis Judaeis, qui eum credunt uenturum. Est enim omnium uenturum una communis fides, unius summi cunctipotentis Dei et sanctae Trinitatis.“<sup>29</sup>

Zum Vergleich: 1455 sieht der Prediger das religiöse Gemeingut aller Völker konzentriert auf einen monotheistischen Begriff Gottes als ewiger Wahrheit: „apud omnes nationes est certissimum deum esse et ipsum esse ueritatem aeternam. Neque concipi potest ipsum non esse.“<sup>30</sup> Der gemeinsame Nenner der Einheit ist wesentlich geringer geworden. Vermutlich ist der Konkordanzoptimismus des Dreißigjährigen nach zwei Jahrzehnten kirchenpolitischer Erfahrungen ernüchtert worden. Offenbar beobachten wir eine Entwicklung zu stärkerer Wahrnehmung der realen religiösen Differenzen.

Systematisch betrachtet, ist die Spannung zwischen dem cusanischen Streben nach Einheit und der faktischen Pluralität besonders groß, weil Nikolaus Vielfalt grundsätzlich positiv wertet auf ontologischer und epistemologischer Ebene.<sup>31</sup> Es mögen einige Hinweise genügen: Kein endliches Seiendes kann die unendliche Fülle des absoluten Ursprungs widerspiegeln. Das Urbild von allem, die unendliche Weisheit kann von keinem so eingefangen werden, wie sie ist. Darum bedarf es der Vielfalt zur besseren Explikation des eingefalteten Reichtums:

„[...] a nullo capi potest uti est [...] immultiplicabilis infinitas in varia receptione melius explicatur, magna enim diversitas immultiplicabilitatem melius exprimit.“<sup>32</sup>

<sup>29</sup> *Sermo* II *Ibant Magi* zur Epiphanie 1431 (h XVI/1 n.8, 4-16). 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 diuinum debitum obligati sunt; ergo erit una fides. Et quicquid contra hunc debitum cultum et unam fidem est, error est igne et ferro exstirpandus.“ Als vielleicht formelhaftes Zitat (aus Wilhelm von Auvergne: *De fide et legibus*) sollte man diesen Satz nicht überbewerten – jedenfalls in *De pace fidei* muß der geschuldete Kult nicht mehr so einheitlich sein.

<sup>30</sup> *Sermo* CC von 1455 (Cod. Vat. Lat. 1245 f. 118<sup>ra</sup>).

<sup>31</sup> Manche Autoren sehen die Spannung als unaufgelöste Ambivalenz (z.B. Biechler, *Language* 86 f.). Inwieweit Cusanus die Herausforderung durch die Pluralität überzeugend bewältigen konnte, ist hier jedoch nicht zu entscheiden, mir kommt es zunächst auf deren Wahrnehmung an.

<sup>32</sup> *De sap.* I (h <sup>2</sup>V n.25, p. 52 f.). Das all-sehende Bild von *De vis. Dei*, dessen Blick aus verschiedenen Perspektiven aufgefangen und erwidert wird, kann auch auf die verschiedenen Religionen übertragen werden, vgl. die Einleitung von Jos Decorte zur niederländischen Ausgabe von *De pace*



Nikolaus hält Einheit und Vielheit nicht abstrakt auseinander oder gegeneinander und übernimmt auch nicht die neuplatonische axiologische Differenz beider, welche in der Vielfalt allzu rasch einen Abfall von der göttlichen Einheit sieht.<sup>33</sup> Vielmehr blickt er immer auf die Einheit *im* Verschiedenen oder auf das in alle Vergleichung und Verrechnung des Verschiedenen einbrechende, aber so den Dialog ermöglichende Eine.<sup>34</sup> Aus prinzipiellen Gründen, die mit der Konstitution des Universums zusammenhängen, findet sich auch der Glaube in gradueller Ungleichheit.<sup>35</sup>

Die Pluralität der Ausfaltungen wird immer wieder positiv dargestellt, auch im Schlußkapitel von *De visione Dei*: Der Schöpfer wird einem Maler verglichen, der sich selbst nicht vervielfältigen kann, aber seine Ähnlichkeit am besten ausdrückt, indem er sich in vielen Figuren abbildet: „Multas autem figuras facit, quia virtutis suae infinitae similitudo non potest nisi in multis perfectiori modo explicari“.<sup>36</sup> Die bleibende positive Bedeutung der Differenz drückt Nikolaus im Axiom aus: „Omnis autem concordantia differentiarum est“.<sup>37</sup> Paradigmatisch für die cusanische Ansicht von Vielheit in ihrem Bezug zur Einheit ist auch seine positive Wertung von Pluralität und Differenz der Sprachen ohne relativistische Nivellierung (gegen die biblische Abwertung der babylonischen Sprachenvielfalt).<sup>38</sup>

Auch in praktischer Hinsicht sind Vielheit, Unterschiede, Widersprüche, ja sogar Gegensätze nicht negativ bewertet, sondern in eine dynamische Sicht integriert: Konkurrierende religiöse Lehren und Riten steigern insgesamt die Gottesverehrung.<sup>39</sup> All jenes ist auch Ermöglichung einer *Einigung*, die menschliche Aufgabe ist;

---

*fidei*, 18 f., de Certeau (The Gaze, besonders 26 f. und 30). Die Rolle der Perspektivität in der Religionstheorie möchte ich in einer eigenen Publikation untersuchen.

<sup>33</sup> Vgl. *De doct. ign.* III c. 1 zur Freude am Besonderen, an der Vielfalt in Religionen, Schulen, Landschaften, ohne Neid – als gegenseitige friedliche Bereicherung. Die ontologische Problematik der Andersheit (im Gegensatz zur Einheit), welche Nikolaus Cusanus laut Michael Thomas negativ bewertet, ist nicht identisch mit der Frage nach der Vielfalt alles Menschlichen.

<sup>34</sup> Siehe dazu ausführlich die Interpretation von *De vis. Dei* bei de Certeau, The Gaze.

<sup>35</sup> „Quoniam fidem in diversis hominibus in gradu inaequalem esse recipereque ex hoc magis et minus necessarium est, hinc ad maximam fidem, qua nulla potentia maior esse possit, nemo devenire potest, sicut nec pariformiter ad caritatem maximam.“ *De docta ign.* III c.12 (h I, p. 157, 17-20). Vgl. *De docta ign.* III c.1 (h I, p. 122,15-123,9)!

<sup>36</sup> *De vis. Dei* c. 25 (h VI n.117, p. 88).

<sup>37</sup> *De conc. cath.* I,1 (h XIV/1 n.6,4, p. 31). Die Differenzen der Religionen sind nach einer Formulierung von Quillet keine zufällige Fatalität, sondern der Einheit konsubstanziell (Paix de la foi 246).

<sup>38</sup> Vgl. seine Theorie des Verhältnisses von erkannter Sache / *verbum* und Ausdruck in Sprache / *nomina*, etwa in *De mente* c. 2. Zur cusanischen Sprachtheorie siehe Gadamer, Wahrheit und Methode 438-442.

<sup>39</sup> *De pace fidei* c.1 (h VII n.6, p. 7): „ut diversitas sit devotionis adauctio.“

*concordantia* ist herzustellen. Deutet sich hierin ein wachsendes Bewußtsein der geschichtlichen Verantwortung des Menschen an? Vielleicht ist aufgrund der Erfahrungen des 15. Jahrhunderts mit seinen massiven Differenzen der Einheitsbegriff und das mittelalterliche Ideal eines harmonischen *ordo* qualitativ verändert worden: weniger eine vorgegebene, punktuell gestörte Ordnung, sondern ein Ziel, in den Raum von zu gestaltender Geschichte eingerückt?

Damit würde die religiös-kulturelle Pluralität noch einmal relativiert, nämlich bezogen auf die geschichtsmächtige Gestaltungskraft und -aufgabe des Menschen.

Bevor wir auf die praktische Dimension zu sprechen kommen, ist noch die Frage zu klären, wieso die Vielfalt nicht von vornherein ein friedliches multikulturelles und multireligiöses Szenarium ergibt. Eine Analyse der religiösen Pluralität als Konfliktursache in *De pace fidei*, die ich anderswo versucht habe,<sup>40</sup> ergibt folgendes Ergebnis: Nikolaus nennt vier Gründe für religiöse Differenz an sich und fünf Ursachen dafür, daß sie gefährlich und gewalttätig werden kann. Vielfalt an sich wird begründet durch:

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. Irregeleiteter frommer Gehorsam vermeint, einen Auftrag zu haben, Andersgläubige zu verfolgen.

---

<sup>40</sup> Siehe Riedenauer, Religiöse und kulturelle Pluralität.

4. Die Verführbarkeit des Menschen, der Mißbrauch seiner Freiheit und deswegen eine falsche Lebensweise.

5. Außerdem sehe ich eine Andeutung psychologischer Motive wie Heilsneid und Angst vor Identitätsverlust.

Ich möchte erwähnen, daß sich insbesondere an *De coniecturis* (II c. 8 und c. 15) zeigen läßt, daß Nikolaus menschliche Religion außerdem in den Dimensionen ihrer natürlichen Bedingtheit und ihrer individuell verschiedenen Verwirklichung sieht.<sup>41</sup> Auch damit wird sie relativiert. Dies zuzugeben ist Cusanus sachlich möglich, weil er jede konkrete Formulierung und Form der Religionsausübung, also Dogma und Kultus, als theologisch relativ und relativierungsbedürftig ansieht. Er formuliert in *De docta ign.* deutlicher als in *De pace fidei*, 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.<sup>42</sup>

#### 4. Freiraum für kreative Praxis und Politik

Wir wissen, wie sehr Nikolaus um die Herstellung von Einheit in der Vielfalt, um Versöhnung und Übereinstimmung rang, angefangen von *De conc. cath.* (kirchen- und reichspolitisch), über seine verschiedenen diplomatischen Missionen bis hin zur interreligiösen und interkulturellen Problematik. Dieses Bemühen hat auf höheren Reflexionsebenen spezifische Legitimationen anthropologischer, theologischer und kulturphilosophischer Art.

Der Bedingungszusammenhang von Pluralität und Individualität<sup>43</sup> prägt die cusanische Religionstheorie. Deren Besonderheit liegt darin, daß Nikolaus die Freiheit des Menschen als Gabe und individuell zu realisierende Aufgabe begreift. Der Einzelne erfährt ein unendliches Streben (nach Weisheit, Selbstverwirklichung, *bea-*

---

<sup>41</sup> Siehe ebda.

<sup>42</sup> „[...] 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“ (*De docta ign.* I c. 26, h I n.86, p. 54).

<sup>43</sup> Zur Individualität allgemein kann hier nichts ausgeführt werden (Hinweise bei Riedenauer, Individualismus und Hummel, Individualitätsprinzip). Zum *principium individuationis* bei Nikolaus, zu den Auseinandersetzungen mit dem Averroismus noch im 15. Jahrhundert vgl. Cassirer, Individuum 137; zur *singularitas* in der Altersphilosophie des Cusanus siehe von Bredow, Im Gespräch 31-39, zu *De ven. sap.* ebd. 217-231!

*titudo*).<sup>44</sup> Die Dignität dieser wesensnotwendigen Suche nach Wahrheit und Heil in der epistemologischen Perspektivität konjekturalen Erkennens<sup>45</sup> und kulturellen Partikularität ist ein Ansatzpunkt, um religiöse Toleranz zu rechtfertigen (nicht ein theologischer Agnostizismus oder eine aufklärerische These von der Irrelevanz religiöser Wahrheitsansprüche).

Wesentlich ist die dahinter stehende Würdigung menschlicher Kreativität, wie sie sich in der Renaissance in Ökonomie, Kunst, Politik etc. entfaltet. Die biblische Bestimmung des Menschen als *imago Dei* interpretiert Nikolaus von der göttlichen Schöpfungstätigkeit her: Während alles Geschaffene Abbild-Charakter hat, ist der menschliche Intellekt dem absoluten Geist am nächsten, im strengen Sinn dessen lebendiges, nämlich kreatives Bild (*mens viva imago Dei*).<sup>46</sup> Diese Göttlichkeit (*Deus humanus, alter Deus* u. ä.) ist Gabe und Aufgabe, die Wesenswürde nunmehr als Potenz gedeutet. Die Selbstaktivität des Individuums findet *in operatione* ihre Bestimmung. In diesem Verständnis wird der *Homo-mensura*-Satz des Protagoras transformiert: Der menschliche Geist muß sich einerseits am göttlichen anmessen, während er für die Dinge der Welt selbst maßgebend ist<sup>47</sup> – nicht allein erkennend, sondern auch Ordnung schaffend. So ist in bezug auf die Welt der Mensch *mensura*, wenngleich nicht absolut. Cusanus entwirft dafür das schöne Kosmographengleichnis: Der Mensch konstruiert ein Zeichensystem und schafft so eine abbildhafte Welt: *mundus similitudinarius* (*Compendium* c. 8).

Cassirer jubelt, darin habe „jetzt die menschliche Kultur ihre wahrhaftige Theodizee erfahren. In ihr bewährt sich die Freiheit des menschlichen Geistes, die das Siegel seiner Göttlichkeit ist“.<sup>48</sup> Auch bei anderen humanistischen Schriftstellern wird nun die Würde des Individuums in der Potentialität seiner Freiheit gesehen.<sup>49</sup>

---

<sup>44</sup> Cassirer vermutet, daß hierin „die Faustische Grundstimmung der Renaissance ihren klarsten philosophischen Ausdruck und ihre tiefste philosophische Rechtfertigung erhalten“ habe (Individuum 73).

<sup>45</sup> Diese fundamentale epistemologische Dimension kann hier nur angedeutet werden, zugleich auf die Analyse von Inigo Bocken in diesem Band verweisend.

<sup>46</sup> Siehe *De mente* c. 3-5, *De beryllo* c. 6, *De pace fidei* c. 9 und 1 (Anthropologie des Erzengels). Vgl. Gerda von Bredow: Der Geist als lebendiges Bild Gottes. In: Im Gespräch 99–109 sowie den Beitrag von M. van der Meer in diesem Band.

<sup>47</sup> „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. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina.“ (*De coni.* I c. 1, h III n.5, p. 7)

<sup>48</sup> Cassirer, Individuum 46.

<sup>49</sup> Vgl. Garin, Il concetto della storia. Dessen Gegensatz zwischen Mittelalter und Humanismus könnte zwar überzeichnet sein, doch ist die Quintessenz des neuen Bewußtseins klar: „gli umanisti sanno ed insegnano che la storia dell'uomo è fatta dall'uomo“ (118).

Am bekanntesten ist das emphatische Lob der Freiheit zur Selbstbestimmung in Picos Rede über die Würde des Menschen.<sup>50</sup> Auch Gianozzo Manetti (der seinerseits u.a. von Bartolomeo Facio beeinflusst ist) singt „das Hohe Lied des schöpferischen Menschen, der in der Betätigung der ihm verliehenen Gaben sein eigenes Reich auf Erden errichtet“.<sup>51</sup> Dieser kommt vor allem in seinen mannigfaltigen Möglichkeiten in den Blick. Bildet diese humanistische Anthropologie, von Cusanus ontologisch und theologisch vertieft, nicht den Hintergrund für eine weitgehende Anerkennung auch religiöser Pluralität sowie für die Annahme der Aufgabe, inmitten konflikthafter Vielfalt kreativ und verantwortlich für Konkordanz und Frieden zu kämpfen?

Es erscheint als ein Verdienst des frühen Humanismus, daß die Bühne der Welt frei wurde für das erfinderische Zusammenspiel der Menschen im geschichtlich zu entwickelnden, kulturellen und politischen Raum und für eine entsprechende Verantwortung als Basis einer Sozialethik. In Blick kommt so die Bestimmung zu einer unabtretbar persönlichen Selbstverwirklichung in Anerkenntnis personaler Relationen, sowohl der existenziellen Ursprungsbeziehung als auch der Berufung zu einer freien, vernünftigen, gemeinsamen Gestaltung unserer Geschichte.

Somit ist klar, daß der im Titel gebrauchte Begriff der Relativierung nicht im vulgären, pejorativen Sinn zu verstehen ist, sondern als Anerkennung der mehrdimensionalen Bezüge menschlicher Religiosität und historisch entfalteter Religion. Auch sachlich ist diese Bewußtwerdung nicht negativ zu werten, hat sie doch den Freiraum für größere, auch religionspolitische Verantwortung geschaffen. Für Cusanus bleibt dabei das Bezogenwerden und Sich-Rückbeziehen auf den absolut Einen im Zentrum und gibt Grund für die Hoffnung, daß die erfahrene Relativität des Glaubens, die in (nicht ungefährlicher) geschichtlicher, kultureller und individueller Vielfalt manifest wird, weder in relativistischer Gleichgültigkeit noch in fundamentalistischen Ansprüchen auseinanderbricht, sondern im Rückbezug auf Gott von ihm, aber mit uns zusammengehalten werden kann.

---

<sup>50</sup> Der Schöpfer spricht zu Adam: „Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius, quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et factor, in quam malueris tu te formam effingas. Poteris in inferiora, quae sunt bruta, degenerare, poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari“ (Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate*. Stuttgart 1997, 8).

<sup>51</sup> Vgl. Buck, Studien 332; Manetti: *De excellentia et dignitate hominis* (1452, Basel 1532), dt. Hamburg (Meiner) 1990; besonders Buch III.

*Literaturverzeichnis*

- Baron, Hans: In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought I + II. Princeton 1988.
- Baron, Hans: Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento. In: *Hist. Zeitschr.* 147 (1933). 5-20.
- Becker, Marvin B.: An essay on the quest for identity in the early Italian Renaissance. In: Rowe, J.G. / Stockdale, W.H. (Hgg.): *Florilegium Historiale*. Toronto 1971. 295-312.
- Beumer, Johannes: Nikolaus von Kues und sein Interesse für die Religionen des Ostens. In: *ThGl* 67 (1977). 171-183.
- Biechler, James E. / Bond, H. Lawrence (Hgg.): *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony*. New York et al. 1990.
- Biechler, James: *The Religious Language of Nicholas of Cusa*. Missuola / Montana 1975.
- Bisaha, Nancy: „New Barbarian“ or Worthy Adversary? Humanist Constructs of the Ottoman Turks in Fifteenth-Century Italy. In: *Blanks / Frassetto* (Hgg.) 185-205.
- Blanks, David R. / Frassetto, Michael (Hgg.): *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*. New York 1999.
- Bocken, Inigo (Hg.): *Nicholas of Cusa: Thinker of Conflict and Reconciliation*. Maastricht / Aachen 2002.
- Bodewig, Martin / Schmitz, Josef / Weier, Reinhold (Hgg.): *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus (MFCG 13)*. Mainz 1978.
- Bormann, Karl: Übereinstimmung und Verschiedenheit der Menschen (DC II,15). In: *MFCG 13*. 88-104.
- Bredow, Gerda von: *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues: Gesammelte Aufsätze 1948 - 1993* (Hg. Hermann Schnarr). Münster (Aschendorff) 1995.
- Buck, August: *Das Geschichtsdenken der Renaissance*. Krefeld 1957.
- Buck, August: *Studien zu Humanismus und Renaissance*. Wiesbaden 1991.
- Buck, August / Klaniczay, Tibor / Németh, S. Katalin (Hgg.): *Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung in der Renaissance*. Leiden et al. 1989.
- Burgevin, Frederick Haviland: *Cribratio Alchorani: Nikolaus Cusanus' Criticism of the Koran in the Light of his Philosophy of Religion*. New York 1969.
- Cassirer, Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Damstadt 1974<sup>4</sup>.
- Certeau, Michel de: The Gaze of Nicholas of Cusa. In: *Diacritics* 17 (1987). 2-38.
- Euler, Walter Andreas: *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien, 15)*. Würzburg / Altenberge 1995<sup>2</sup>.
- Feil, Ernst: *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36)*. Göttingen 1986.

- Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt a. M. 1998.
- Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke I (Wahrheit und Methode). Tübingen 1960.
- Garin, Eugenio: Il concetto della storia nel pensiero del Rinascimento. In: Rivista critica di storia della filosofia 6 (1951). 108-118.
- Gebel, Doris: Nikolaus von Kues und Enea Silvio Piccolomini. Bilder der außereuropäischen Welt als Spiegelung europäischer Sozialverhältnisse im 15. Jahrhundert. Hamburg (Diss.) 1977.
- Gilmore, Myron: The Renaissance Conception of the Lessons of History. In: Ferguson, Wallace (Hg.): Facets of the Renaissance. New York et al. 1959. 73-101.
- Grassi, Ernesto: Einführung in die humanistische Philosophie. Vorrang des Wortes. Darmstadt 1991<sup>2</sup>.
- Gruss, Heribert: Friede zwischen den Religionen – De pace fidei. In: Beestermöller, Gerhard / Glatzel, Norbert (Hgg.): Theologie im Ringen um Frieden. Stuttgart 1995. 175-189.
- Hagemann, Ludwig: Der Islam als Anfrage. Schritte auf dem Weg: Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus. In: Hilpert, Konrad / Werbick, Jürgen (Hgg.): Mit den Anderen leben. Düsseldorf 1995. 70-85.
- Hallauer, Hermann: Das Glaubensgespräch mit den Hussiten. In: R. Haubst (Hg.): Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene (MFCG 9) 53-75.
- 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 1984.
- Haubst, Rudolf (Hg.): Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene (MFCG 9). Mainz (Grünwald) 1971.
- Heinemann, Wolfgang: Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift „De pace fidei“ des Nikolaus von Kues. Altenberge 1987.
- Hopkins, Jasper: The role of *Pia interpretatio* in Nicholas of Cusa's Hermeneutical Approach to the Koran. In: Piaia (Hg.) 251-273.
- Hummel, Charles: Nicolaus Cusanus; das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie. Bern 1961.
- Meuthen, Erich: Nikolaus von Kues und die Geschichte. In: Bodewig / Schmitz / Weier (Hgg.) (MFCG 13) 234-252.
- Piaia, Gregorio (Hg.): Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello. Padua 1993.
- Quillet, Jeannine: La paix de la foi: Identité et différence selon Nicolas de Cues. In: Piaia (Hg.) 238-250.
- 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.

- Riedenauer, Markus: Religiöse und kulturelle Pluralität als Konfliktursache bei Nikolaus Cusanus. In: Bocken, Inigo (Hg.): Nicholas of Cusa. (im Druck)
- Riedenauer, Markus: Individualismus im Humanismus: Geschichtlichkeit und kulturelle Relativierung. In: Born, Rainer / Neumaier, Otto (Hg.): Philosophie – Wissenschaft – Wirtschaft. Miteinander denken, voneinander lernen. Akten des VI. Kongresses der ÖGP, Linz, 1.–4. Juni 2000, Wien 2001. 440-445.
- Santinello, Giovanni: Nicolò Cusano e l'utopia dell'unità culturale e religiosa nel Quattrocento. In: Archivio di filosofia 53 (1985) 381-391.
- Schneider, Jakob: Nikolaus von Kues: *De Pace Fidei* – Religionsfriede? In: Brieskorn, Norbert / Riedenauer, Markus (Hgg.): Suche nach Frieden. Politische Ethik in der frühen Neuzeit I. Stuttgart (Kohlhammer) 2000. 15-39.
- Schmitt, Charles / Skinner, Quentin / Kessler, Eckhard / Krays, Jill (Hgg.): The Cambridge History of Renaissance Philosophy. Cambridge 1988.
- Seidlmayer, Michael: Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen. Göttingen 1965.
- Southern, R. W.: Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge, MA 1962.
- Thomas, Michael: Zum Ursprung der Andersheit (*Alteritas*). In: Kremer, Klaus / Reinhardt, Klaus (Hgg.): MFCG 22. Trier 1995. 55-67.