

CONFLICT AND RECONCILIATION: PERSPECTIVES ON NICHOLAS OF CUSA

EDITED BY

INIGO BOCKEN



BRILL
LEIDEN · BOSTON
2004

RELIGIÖSE UND KULTURELLE PLURALITÄT
ALS KONFLIKTURSACHE BEI NIKOLAUS CUSANUS

MARKUS RIEDENAUER

Auf die brutalen Attentate in den Vereinigten Staaten von Amerika am 11. September 2001 reagierten viele Zeitgenossen, indem sie den Islam als grundsätzlichen Gegner der westlichen Kultur sehen—im Sinne eines uralten Paradigmas, das Samuel Huntington als ‚clash of civilizations‘ aufwärmte. So finden wir uns nun in einer ähnlichen Lage wie die wenigen nüchternen Friedenssucher im Jahre 1453. Auf die Eroberung Konstantinopels durch die Türken und auf die aufgeheizte anti-islamische Stimmung¹ antwortete Nikolaus von Kues mit einem Dialog über den Religionsfrieden. Die Schrift *De pace fidei* (DPF) wird aufgrund ihrer irenischen Gegentendenz meist gemäß dem im Titel angegebenen Ziel interpretiert: im Hinblick auf *pax, concordia*, Konkordanz. Selbstverständlich entspricht das den Grundintentionen des Cusaners, die sich durch sein gesamtes Werk durchziehen.

Vor dem Hintergrund des übergreifenden Themas ‚Konflikt und Versöhnung‘ halte ich es jedoch für sinnvoll, vor der Thematisierung der Versöhnung zuerst einmal beim Konflikt zu bleiben.² Vielleicht ist zur Konfliktanalyse des Nikolaus mehr zu sagen, als meistens geschieht, nämlich auf den Anlaß der Schrift hinzuweisen, wie er in ihren ersten Sätzen skizziert wird. Dann können wir einerseits wahrnehmen, welche vorausliegenden und tieferen Probleme dem Cusaner bewußt geworden waren und wie er das komplexe Phänomen Religion sah, andererseits anmerken, worauf er keine oder sehr wenig Aufmerksamkeit verschwendete. Nach einer Einleitung zum Kontext der Diffe-

¹ Biechler spricht von ‚an atmosphere of supercharged anti-Muslim polemic‘ (Biechler: Face 200); vgl. im Detail Meuthen (Der Fall von Konstantinopel), besonders 37–44. Christliche Niederlagen bei Nicopolis 1396 und Varna 1444 bewirkten bereits eine gewisse Besorgnis im Abendland und Forderungen nach einem Kreuzzug, aber erst 1453 schreckte man alarmiert auf (vgl. Bisaha).

² Bislang wurden die konfliktträchtigen Differenzen selbst nur summarisch behandelt. Vgl. Euler: ‚Als Gründe der Entstehung der Religionenvielheit nennt Nikolaus die Irrtumsanfälligkeit, Verführbarkeit, Gewohnheitsverhaftung der Menschen, die Unbeständigkeit der irdischen Verhältnisse sowie die Tendenz zur Absonderung und Separierung der Völker voneinander durch mißverständliche Aufnahme der Lehren‘ (Unitas 234).

renzwahrnehmung (I.) ist herauszuarbeiten, wie DPF Pluralität sieht (II.). Im III. Abschnitt werden vier Dimensionen der Religiosität bei Cusanus auseinandergefaltet: 1. die natürliche, 2. die kulturelle, 3. die geschichtliche, 4. die individuelle. Am Schluß soll aber ein Ausblick auf die positive philosophische Bedeutung der Konfliktualität selbst gewagt werden (IV.).

I. Zum Kontext der Wahrnehmung religiöser Differenz (Einheit und Vielheit)

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:

Credunt 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 uiventium una communis fides, unius summi cunctipotentis Dei et sanctae Trinitatis. Si intelligerent, uti nos credimus.³

Im Vergleich: 1455 sah 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.*⁴ Der gemeinsame Nenner der Einheit ist wesentlich geringer geworden. Vermutlich ist der Konkordanzoptimismus des Dreißigjährigen nach zwei Jahrzehnten kirchenpolitischer Erfahrungen ernüchtert worden. Möglicherweise zeigt sich hier eine Entwicklung zu stärkerer Wahrnehmung der realen religiösen Differenzen.

³ Sermo II *Ibant Magi* zur Epiphanie 1431: h XVI I, 25. 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 (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.

⁴ Sermo CC von 1455: Cod. Vat. Lat. 1245f. 118^{ra}.

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. 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.*⁵

Die Pluralität der Ausfaltungen wird immer wieder positiv dargestellt, auch im Schlußkapitel von DVD: 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* (DVD 25; g III 216). Die bleibende positive Bedeutung der Differenz drückt Nikolaus im Axiom aus: *Omnis autem concordantia differentiarum est.*⁶

Auch in praktischer Hinsicht sind Vielheit, Unterschiede, Widersprüche, ja sogar Gegensätze nicht negativ bewertet, sondern in eine dynamische Sicht integriert: All jenes ist auch Ermöglichung einer Einigung, die menschliche Aufgabe ist; *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?

Nikolaus hält Einheit und Vielheit nicht abstrakt auseinander oder gegeneinander und übernimmt auch nicht die neuplatonische axiolo-

⁵ IDS: g III 446. Das all-sehende Bild von DVD, 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 DPF, 18f.

⁶ DCC I, 1 n. 6, 4f. h XIV/1, 31. 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): Vgl. seine Theorie des Verhältnisses von erkannter Sache/*verbum* und Ausdruck in Sprache/*nomina*, etwa in IDM II: g III, 488ff. Zur cusanischen Sprachtheorie siehe H.-G. Gadamer: *Ges.W. I* (Wahrheit und Methode), Tübingen 1960ff.; 438–442.

gische Differenz beider, welche in der Vielfalt einen Abfall von der göttlichen Einheit sieht.⁷ Vielmehr blickt er immer auf die Einheit im Verschiedenen. Unter diesen Voraussetzungen wird es besonders erklärungsbedürftig, wo und wieso Pluralität negativ wird. Wie geschieht es, daß sie immer wieder degeneriert zu einem unversöhnten Gegeneinander, sogar zu gewaltsamer Konkurrenz und Dominanz?

So ist DPF zu untersuchen mit der Frage, wie die Vielfalt hier dargestellt, erklärt und bewertet wird—insbesondere als Konfliktursache und Gefahrenquelle. Die relevanten Stellen sind in den ersten und letzten Kapiteln des Dialogs konzentriert.

II. Pluralität in *De pace fidei*

Der Visionär bittet zu Beginn den Allschöpfer, *quod persecutionem, quae ob diversum ritum religionum plus solito saevit, sua pietate moderaretur* (h VII, 1 Z. 6f.). Es fällt auf, daß er von einer ungewohnten Steigerung religiöser Verfolgung (nicht von deren Existenz als solcher) motiviert ist, und daß er sein Anliegen zunächst sehr vorsichtig formuliert: als Bitte um Milderung.

In Kap. 3 n. 9 wird den versammelten Weisen noch etwas ausführlicher und anschaulicher gesagt, daß der Himmelskönig das Seufzen der Ermordeten und Gefesselten sowie der Versklavten gehört habe, was alles wegen der Verschiedenheit der Religionen erlitten werde (h VII, 10 Z. 12–14). In heutiger Terminologie handelt es sich also um schwere Menschenrechtsverletzungen, deren religiöse Begründungen gar nicht als rechtfertigend in betracht kommen. Allerdings geht es Nikolaus nicht um konkrete Instrumente oder Institutionen zum Schutz der Menschen, sondern das Ziel wird gleich ganz hoch angesetzt: durch Konkordanz soll ein ewiger Religionsfrieden erreicht werden.

In §2 beschreibt der König des Himmels und der Erde als Konzilspräsident den Grund der Zusammenkunft als die artikulierte Erfahrung der Unterdrückung, weil viele *ob religionem* sich mit Waffengewalt bekämpften und die Menschen zu Konversionen zwingen unter

⁷ Vgl. DDI III, 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.

Todesdrohungen. Es fällt auf, daß das Schockerlebnis des Falls von Konstantinopel universalisiert wird (ausdrücklich: *plurimi ... ex universa terra geruli*). Es geht um das Gewaltpotential von Religionen an sich, nicht allein um die Türkengefahr oder um die legitime Verteidigung der Christenheit. Die Probleme aufgrund religiöser Differenzen sollen allgemein und grundsätzlich bedacht und gelöst werden.

Dazu müssen zuerst die Gründe für die Pluralität der Religionen betrachtet werden:

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* (n. 3).⁸ Die Vervielfältigung selbst ist schöpfungstheologisch legitimiert. 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. Jedoch wurde ihm alles Nötige anerschaffen, um ausgehend vom Stauen über die Sinneserfahrung die Augen seines Geistes zum Schöpfer zu erheben und ihm in Liebe wiedervereinigt zu werden. (Cusanus verbindet die intellektuelle mit der affektiven Seite der Gottesbeziehung.)

Nun hätte es sich angeboten, die Verschiedenheit in der Erkenntnis Gottes, in den religiösen Lehren und den vorgeschlagenen Rückwegen zum göttlichen Ursprung mit der Sündhaftigkeit des Menschen zu erklären: mit Erbsünde und je individueller Verblendung o.ä. Im Blick auf die *Idiota*-Dialoge hätte man auch einen Hinweis auf die entwerfende Kreativität des Menschen erwartet, auf seine immer konjekturale und perspektivisch eingeschränkte Erkenntnismöglichkeit.

Tatsächlich aber läßt Nikolaus den Erzengel zwei andere Ursachen anführen: Erstens das allgemeine Gesetz, daß eine große Menge nicht ohne viel Verschiedenheit sein könne. Gott weiß das (*nosti, Domine*; n. 4), woraus zu schließen ist, daß die *diversitas* mindestens implizit gottgewollt sein muß. Zweitens aber folgt eine sozialkritische Erklärung, ja beinahe Entschuldigung der Irrtumsanfälligkeit der Menschen auch in religiösen Fragen: Sie können den *Deus absconditus* (vgl. Jes. 45, 15) nicht suchen, weil sie fast alle zu einem mühsamen, von Lasten und Nöten vollen Leben gezwungen sind, zudem politisch unterworfen oder unterdrückt. Was politische Unfreiheit mit religiöser Unmündigkeit zu tun hat, wird leider nicht ausgeführt. Es heißt einfach, die leiblichen Sorgen und Dienste lenkten die meisten Menschen von der Gottsuche ab.

⁸ Die Formulierung ‚Volk‘ im Singular ist ungewöhnlich—bei der Betrachtung der Vielfalt der Völker auf der ganzen Erde betont die Wortwahl zunächst deren Einheit.

Daher habe Gott seinem Volk Propheten gesandt (in einem sehr weiten Sinn, der politische Führer einschließt: *reges atque videntes, qui prophetae dicuntur*)—*populo tuo* im Singular, was den universalen Charakter des göttlichen Heilswillens vermittelt verschiedener religiöser und sogar politischer Traditionen betont.⁹ Legitimiert der Kardinal damit alle diese Heilswege? Die Möglichkeit der Kritik an einzelnen Traditionen behält er sich offen, indem er ein Wort einfügt: Von jenen Propheten 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 kodifizierte) Regeln des sozialen Lebens, benennen sie den Kern dessen, was wir unter ‚Kultur‘ verstehen.

Nach dieser sehr weitgehenden und prinzipiellen Rechtfertigung religiöser und kultureller Pluralität erscheint es umso erklärungsbedürftiger, wieso daraus gewaltsame Konflikte entstehen. Der 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 verfestigte die nicht geringen Meinungsunterschiede.¹⁰

Das Selbstmißverständnis religiöser Tradition wird nun noch mit einem klassischen (aristotelischen) anthropologischen Argument plausibel gemacht: Die *humana terrena condicio* habe zur Folge, daß eine lange Gewohnheit zu einer Art Natur wird, und dann (als quasi-natürliche) Wahrheit gegenüber anderen Meinungen verteidigt wird.¹¹ In n. 10 betont Nikolaus 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 Überredung¹² annehmen‘. Leiden für eine Überzeugung schafft also eine Identifikation oder sogar Überidentifikation, welche als emotionale Bindung stärker sein kann als die Wirkung von Argumentation.

Das Phänomen der unkritischen Gewöhnung wird übrigens in ADI viel schärfer angegriffen (es ist bei theologischen und philosophischen Fachleuten weniger entschuldbar!).¹³ Geschichte ist hier also nicht ein Entdeckungszusammenhang, sondern eine Verbergungstradition. Dem ist von menschlicher Seite nicht zu entkommen—Gott wird angefleht als der, welcher in dieser Situation alleine helfen kann. Die Anwendung des Gewöhnungsarguments auf die religiöse Pluralität durch Cusanus zeigt ein Bewußtsein der geschichtlichen, politisch-sozialen und kulturellen Bedingtheit religiösen Glaubens. Allerdings leitet er daraus keine Forderung nach Verbesserung der Lebensbedingungen, der Erziehung und Bildung ab. Statt zuerst sozialetisch weiterzuarbeiten, bittet er um göttliche Intervention.

Dahinter steht aber eine grundsätzliche Relativierung durch die metaphysische Begrenztheit jeglicher Gotteserkenntnis: *Tu ... qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis*. Das wird sogleich im bekannten cusanischen Axiom formuliert: *finiti ad infinitum nulla sit proportio* (n. 5).

Die erhoffte Folge einer neuen, unmißverständlichen Offenbarung wäre: *cessabit gladius et odii livor, et quaeque mala. Et cognoscent omnes, quomodo non est nisi religio una in rituum varietate* (n. 6).

Der Neid des Hasses wird kontrastiert mit einer fruchtbaren und darum begrüßenswerten Ritenkonkurrenz (*diversitas sit devotionis adauctio*), also mit einem friedlichen und freundlichen Wettbewerb in der Gottesverehrung. Der Unterschied zwischen beidem besteht in der Erkenntnis, ‚wie/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 kognitiv bedingt. Mangelnde Erkenntnis führt dazu, daß die fremde Gottesverehrung als Gefahr wahrgenommen wird—ich sehe in der Formulierung vom Neid (*livor* wörtlich:

¹² *persuasio* ist zwar (wie üblich) mit Überzeugung richtig übersetzt, hat aber ebenso die Bedeutung von Überredung.

¹³ 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 bzw. töten Andersdenkende (g I 530).

⁹ Daß Gott selbst den Völkern (*nationibus*) die verschiedenen Propheten und Lehrer geschickt habe, ist kein ganz neuer Gedanke; h VII, 6 weist vor allem auf Lulls Buch vom Heiden und den drei Weisen hin und auf ein Referat derselben Ansicht bei den Muslimen in CA I, 2: *Dicunt quomodo omnibus gentibus Deus nativos nuntios miserit et eas commonuit quid credere et quid agere ipsas oportet*.

¹⁰ Vgl. DDI I, 25: *seducti sunt simplices populares, qui non sunt usi explicatione ut imagine, sed ut veritate* (n. 84).

¹¹ *Habet autem hoc humana terrena condicio quod longa consuetudo, quae in naturam transisse accipitur, pro veritate defenditur*. Vgl. unten III, 3.

Quetschung, was eine Eingengung, Bedrängung voraussetzt) die Angst vor einem Identitätsverlust angedeutet. Neid heißt, 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, die eigene Relation zu Gott. Insofern hierin der Verdacht wirkt, die fremde Art der Gottesverehrung habe eine Wahrheit oder Heilchance, die im Eigenen nicht gegeben ist, wird einsichtig, wieso die (An-) Erkenntnis grundsätzlicher Unangemessenheit aller religiösen Vorstellungen dem abhelfen kann.

Es fällt auf, daß die Folge einer endgültigen Gottesmanifestation 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 in verschiedenen Lebensbedingungen auf je ihre Weise versuchen, in ihrer Praxis die Antwort auf das Sichzeigen Gottes zu geben. (Dies schließt freilich nicht aus, daß die Vision von DPF anderswo auch eschatologische Aspekte aufweist.)

Die erste Antwort des Himmelskönigs auf die Bitte weist auf die Freiheit des Menschen hin: er habe den Menschen in seine eigene Entscheidung entlassen, worin er durchaus fähig sei zur Gemeinschaft.¹⁴ Mit diesem typisch rinascimentalen Gedanken 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 schuldhaftige Dimension hat, als sie im Raum der eben genannten freien Entscheidung steht.¹⁵ Der tierische und irdische Mensch lebe eben nicht ‚gemäß dem einsichtigen inneren Menschen‘ (*secundum intellectualem inte-*

¹⁴ N. 7. Kurz darauf, in h VII, 8 Z. 14 ist die Rede vom *liberrimum arbitrium* und in 9 Z. 9 sowie Z. 18 noch zwei Mal vom *liberum arbitrium*.

Vgl. DVD VII (g III, 120–122) zur Freiheit des Menschen als Selbstverhältnis, das in der Selbstannahme die Möglichkeit zur Teilhabe an allem, am Ursprung und am Ausgefalteten, findet.

¹⁵ Erst in Kap. 12 wird die durchgängige Unterstellung eines allgemeinen Konkordanzwillens – etwas grob – mit einer konkreten Verweigerung kontrastiert: Die Juden, welche die Christologie nicht akzeptieren wollen, sind nur wenige und können ob ihrer Machtlosigkeit den Weltfrieden gar nicht nachhaltig stören. Nur an dieser Stelle wird der allgemeine Wille zur Konkordanz mit faktischem Widerstand konfrontiert: *nolunt* (n. 41: h VII, 39).

riorem hominem). Aber dafür habe Gott auch, ohnehin mit großer Sorge und Sorgfalt, Menschen mit besserer Sicht gesandt: die schon angesprochenen Propheten.

Darauf antwortet das *Verbum* 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 (n. 8).¹⁶ Die hermeneutische Variabilität menschlichen Erkennens erscheint hier als eine Gefahr, als Ursache vieler Irrtümer in bezug auf das Wort und verlangt darum nach häufigen Korrekturen.

Im n. 9 kommt ein neuer Aspekt hinzu: Der einzige Grund für religiöse Verfolgungen sei *quia sic saluti credunt expedire et suo creatori placere* (h VII, 10 Z. 15f.). Nikolaus nimmt hier eine genuin religiöse, aus Heilsorge und frommem Gehorsam geborene Motivation an und denkt nicht an den möglichen Mißbrauch religiöser Gefühle durch andere Motive. Es stellt sich natürlich die Frage, ob er das Böse in Form religiöser und kultureller Gewalt nicht verharmlost, indem er es zur irrtümlichen Heilssorge stilisiert.

Wesentlich für den Zusammenhang der Frage nach der Verschiedenheit der Riten ist die Antwort des Paulus an den Tartaren in n. 55: Mit Hinweis auf Abraham, dessen Glaube heilsschaffend war, werden die Riten in ihrer Bedeutung relativiert zu sinnlichen Zeichen der Glaubenswahrheit: im Gegensatz zum *signatum* sind die *signa* veränderbar. Die daraus entstehende Verschiedenheit würde nicht stören, solange das Bezeichnete (also wohl der Glaube als heilsschaffender) akzeptiert sei.¹⁷

Als der Tartar nachhakt bei der Frage der Beschneidung, nimmt der Völkerapostel 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, 56 Z. 8f.) Hier zeigt sich ein Schwanken und Zweifeln des Cusanus, das seine Ritentoleranz in weniger strahlendem Licht erscheinen läßt. An anderen Stellen scheint es auch so, als ob die Verehrung des einen Gottes Bedingung sei für die Zulassung anderer (z. B. hinduistischer) Riten als zusätzlicher Sonderformen. Die *una fides* muß demnach durchaus ihre eigene Insti-

¹⁶ Auch dieser Gedanke ist aristotelischen Ursprungs: Für den Bereich menschlicher Praxis ist die ständige Veränderung konstitutiv.

¹⁷ *Quo admissio non turbabunt varietates illae rituum. Nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta. Signa autem mutationem capiunt, non signatum*. (h VII, 51 Z. 16ff.)

tutionalisierung in einem wesentlichen Kult haben; eine rein geistige Umdeutung der alten Riten dürfte nicht genügen. (Das mag anthropologisch richtiger sein, schränkt aber den Toleranzspielraum ein.)

In n. 67 begründet Paulus seine Toleranz nur mit der Schwachheit der Menschen (also nicht mit einem Wert der Ritenvielfalt selbst): *Oportet infirmitati hominum plerumque condescendere, nisi vergat contra aeternam salutem. Nam exactam quaerere conformitatem in omnibus est potius pacem turbare.* (61 Z. 13–15)

Positiv bedeutet das: Konkordanz ist nicht Gleichförmigkeit, 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 noch zu Fasten, kirchlichen Ämtern, Speisevorschriften, Gebetsformen u.ä. belehrt werden. Auf der vorletzten 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, 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 Kulturen glänzen möchte.¹⁸

Die spekulativ gewonnene und konsensuell abgeklärte eine Religion wird in einem zweiten Arbeitsgang, der in n. 68 allerdings nur zusammenfassend beschrieben und in DPF nicht geleistet wird, einer historisch-hermeneutischen Überprüfung unterzogen. Die Weisen der Völker konsultieren religionswissenschaftliche Bücher und stellen fest: Alle Verschiedenheit bestehe mehr in den Riten als in der *cultura* des einen

¹⁸ *Ubi non potest conformitas in modo reperi, 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.* (h VII, 62 Z. 3–8)

Es hat den Anschein, als ob sich hier zwei Tendenzen zeigen, die nicht nur im Geist des Cusanus, sondern als zwei antagonistische Strebungen in der ganzen Geschichte der katholischen Kirche wirksam sind: Einerseits der Wunsch nach sichtbarer Einheit, die sich in Uniformität ausdrückt, womit menschlichen Bedürfnissen nach Wiedererkennung, Geborgenheit und religiöser Beheimatung Rechnung getragen wird; andererseits eine Freude an Vielfalt und Inkulturation sowie ab und zu und spät ein Ansatz zu Respekt vor dem Anderen.

Gottes, welchen alle von Anfang an immer vorausgesetzt und in allen ‚Kulturen‘ verehrt hätten. Nur die Einfalt der Völker habe bewirkt, daß sie oft vom Fürsten der Finsternis verführt wurden und sich nicht bewußt wurden, was in ihren Riten eigentlich geschah.¹⁹ Ganz am Ende wird also die Verführbarkeit des Menschen durch den Bösen von n. 7 wieder aufgegriffen.

Zusammenfassung

DPF 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. Heilsneid und Angst vor Identitätsverlust (angedeutet in der Formulierung *odii livor*).

¹⁹ *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.* (h VII, 62 Z. 13–18)

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. Fassen wir zusammen, was alles aufgrund der Problemanalyse des Nikolaus selbst an Lösungswegen fehlt:

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.²⁰
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.²¹

III. Dimensionen der Religiosität

Die Elemente cusanischer Religionstheorie, die aus DPF zusammengestellt wurden, bedürfen der Integration in einen größeren systematischen Kontext, der die Konfliktrichtigkeit der Pluralität erklärt.

²⁰ Das wird im Schlußkapitel nur angedeutet.

²¹ Lediglich die fundamentalen Vorschriften des Naturgesetzes, Gottes- und Nächstenliebe und Reziprozität des Verhaltens, werden summarisch allen Traditionen attestiert.

1. Die natürlichen Bedingtheiten von Religion.

Obwohl die verschiedenen Riten nach DPF unter gnadenhaftem Einfluß entstanden sind (durch die Gesandten Gottes), haben sie auch eine naturale Dimension. (Vielleicht ist jemand, der im Weingebiet der Mosel aufgewachsen ist, besonders sensibel für die vielfältigen Einflüsse des Ortes auf alles, was sich in der Zeit entwickelt?) In DC stellt Cusanus fest: *Ex diversitate igitur nutrimenti atque locorum individua variari necesse est*—und zwar in jeder Hinsicht: leiblich, ethisch, geistig, intellektuell.²² Bemerkenswert ist, wie selbstverständlich biologische, kulturelle, moralische (Ethos!) und geistige Eigenheiten zusammengedacht werden, von ihren natürlichen, situativen Umständen her.

Ausführlicher wird Nikolaus in DC II, 15. Gemäß seiner Figur des *circulus universorum* zeigt er (in n. 150ff.) die geographische Bedingtheit einer allgemeinen Variabilität²³ der menschlichen Natur, *una unius speciei natura in omnibus varie participata* (n. 150 Z. 20; g II 168).

Das ganze Wesen des Menschen steht unter dem Einfluß klimatischer und geologischer Bedingungen.²⁴ Mit seiner Denkweise werden auch religiöse Neigungen je besonders ausgerichtet: *omnibus hominibus inest ... a natura specifica religio quaedam altioremm immortalem finem promittens varie, ut habes in universo, a mundi huius inhabitatoribus participata* (DC II n. 147). 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.²⁵

²² DC II 8: g II 128. Vgl.: *magis enim Almanus in Italia in primo quam in secundo anno almanizat, locus enim successive locatum caracterizat secundum localis naturae fortitudinem. Haec quidem, uti in sensibili mundo experimur sensibilibus, ita et in rationali rationabiliter ut in moribus, consuetudinibus rationabilibusque doctrinis, quae alimenta quaedam sunt, quae etiam in ipso intellectuali intellectualiter attendere debes.* (DC II 8: g II, 130)

Siehe auch DDI III, 1 n. 189: g I 428f. zur Verschiedenheit auch der Ethosformen (es geht um Lobwürdiges), der Wertmaßstäbe, ja Religionen!

²³ Es ist die Rede von *mutatio, fluxibilibus, instabilibus, varietas*, stufenweise unterschiedlicher *participatio*.

²⁴ Evtl. zusätzlich zu analysieren wäre noch der von Cusanus angeführte Einfluß der Sterne (Astrologie). Bormann weist nach, daß Nikolaus in diesem 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 Hierarchietheorie des Ps.-Dionys verbindet.' (Übereinstimmung 104)

²⁵ Bormann weist darauf hin, daß die Verwendung des Perfekts in n. 150 geschichtliche Schwankungen anklingen läßt, 'so daß, was für die Vergangenheit über Vernunftreligion, Wissenschaften und handwerkliche Künste gesagt wird, nicht mit Notwendigkeit

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), aber sie reichen nicht aus zur Erklärung gewaltsamer Gegensätze.

2. Die kulturelle Dimension jeglicher Religion.

Nikolaus wurde aufmerksam auf die Verschränkung von Religion und Kultur, theologisch formuliert: auf die Inkulturiertheit jedes Glaubens. Dies grundsätzlich, trotz relativ geringer Kenntnisse außerchristlicher Kulturen (Ramon Lull kannte immerhin die islamische Welt aus eigener Erfahrung). Interessiert war Cusanus, wie seine Bibliothek zeigt, z. B. glossierte er 1446 Marco Polo.²⁶

Schon DCC 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.²⁷ Dabei interessieren ihn die religiösen Vorstellungen am meisten.²⁸ Schon in seiner ersten Predigt sammelt er die Gottesnamen der Griechen, deren Vielfalt er systematisiert, der Lateiner, Tartaren, Deutschen, Slawen, Muslime und Chaldäer.²⁹

auf die Gegenwart zutrifft.⁴ (Übereinstimmung 95) Damit ist auch in DC II, 15 die von mir unten dargelegte geschichtliche Dimension schon nachweisbar.

²⁶ 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 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). 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.

²⁷ 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. DCC is a remarkable early expression of Nicholas' awareness of historical and cultural differences' (ebda. 81).

²⁸ 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.

²⁹ *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,*

Die natürlichen Lebensumstände und kulturellen Gewohnheiten des Ortes beeinflussen auch nach sermo 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.³⁰

Aus DPF nenne ich drei Indizien für ein wachsendes Bewußtsein kulturell bedingter religiöser Pluralität:

a) Die Überbringer der Klagen 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. Gott sorgt also für alle Regionen und Religionen gleichermaßen!³¹ Nikolaus spricht im Kap. 3, n. 9 auch allen Sprachgemeinschaften Engel zu. (Die Sprachen sind natürlich wichtig für die Religionsauffassungen.)³² Daraus läßt sich schließen, wie selbstverständlich er Sprachen, regionale Besonderheiten und Identitäten und Religionen als phänomenal zusammengehörig sieht.

b) DPF differenziert die Religionsgemeinschaften sowohl extern wie auch intern: Die Zusammenstellung der Teilnehmerliste des Weisenra-

id est, unus deus, et alamanice, ein got, id est, eine gut. Ita in lingua Slavorum, boeg et in Turkia et Sarracenia, olla uhaber, id est, iustus deus magnus, et in caldaea et indica, esgi abhir, id est, creator universi appellatur. (s. 1: h XVI, 6 n. 5 Z. 1–10) Ausgehend von dieser und der Predigt CCXIII behandelt Euler das 'Bewußtsein des Cusanus für die Verschiedenheit der Religionen' (Unitas 170f.). Vgl. zu den römischen Gottesnamen DDI I, 25!

³⁰ *Et attende quomodo omnes homines se putant deo coniunctiones 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 intra ethiopes deum pingunt nigrum et diabolum album, contrarium faciunt albi homines. Quando igitur aliquis movetur religiose secundum consuetudinem loci ex deo hunc esse creditur, quum contrarie ex diabolo* (s. CXLV: Cod. Vat. lat. 1245f. 47^{va-vb}, ein halbes Jahr nach DPF verfaßt).

³¹ Vgl. 1 Kor. 4,7 und h VII, Admot. 3+4; dort S. 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 universal-religiöse Sicht.

³² Gebel bringt das in Zusammenhang mit der Klimatheorie ptolemäischen Ursprungs (162–167), verzeichnet aber 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)

tes nimmt verschiedene Glaubensrichtungen („Konfessionen“) innerhalb großer Religionen ernst: 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.³³ 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.³⁴ 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.³⁵ (151)

Jedenfalls ist festzustellen: Verglichen mit Abélards und Lulls Religionsdialogen gewinnen die Gesprächspartner an Profil und kultureller Diversität. Das impliziert: Es diskutieren nicht nur divergierende Ideen und Dogmen, sondern es geht um geschichtliche Gebilde, die wir heute als „Religionen“ beschreiben.³⁵

c) Das sich wandelnde Bewußtsein zeigt sich auch terminologisch in der Unterscheidung von *religio* und *ritus* oder auch *cultus*. Zwar ist die cusanische Terminologie nicht konsequent durchgehalten,³⁶ aber das erscheint selbst als sachlich begründbar: Weil es sich um interne Dif-

³³ Eine binnenchristliche Differenzierung hatte Ramon Lull, eine wesentliche Inspirationsquelle für Nikolaus, nur im *Liber de quinque sapientibus* vorgenommen.

³⁴ Zur Zusammenstellung der Weisenliste aus den Quellen vgl. MFCG 16; 108 + 165.

³⁵ Unterscheide *religio* als Religiosität, als eine Tugend von einer bestimmten Form, Prägung, 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 entfaltete, behaupte ich hier einen schon stärker modern geprägten Begriff von *religio*—und das als einen Erkenntnisfortschritt.

³⁶ Vgl. Euler (Unitas) 224/290 und Heinemann (Einheit) 76f.

ferenzierungen eines Gesamtphänomens handelt. Auf jeden Fall sehen viele Autoren im cusanischen Ritenbegriff stark das kulturelle Element, die Formen des Religiösen.³⁷

Die Unterscheidung benützt Cusanus schon in der Auseinandersetzung mit den Hussiten 1433–1434: *In eadem quidem ecclesia remanente unitate: varium posse ritum esse sine periculo nemo dubitat.*³⁸

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.³⁹

Die Differenzierung von religiösem Kern oder fundamentaler Religiosität und Ritus/Kultur sowie die von *religio manifesta* und ihrer impliziten *ratio*⁴⁰ 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 ver-

³⁷ Ritus versteht Biechler als „a combination of doctrine and usage“, „dogmas as expressed in credal symbols“ (Religious 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 136)

Gruss (179) 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“. 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 Einen, der *una fides* oder *una religio* in den verschiedenen Völkern.“ (MFCG 16; 78)

Nach Bilaniuk ist „eine religiös und kulturell geschlossene Kultusgemeinde gemeint ... aus einer oder mehreren ethnischen Gruppen“ (MFCG 16; 109; vgl. ebda. 210).

³⁸ Ep. II *De usu communionis ad Bohemos*: Pariser Ausgabe 1514 (p) II 6^o; vgl.: *Diversus ritus in concordanti unione ecclesiae catholicae aequaliter laudatur* (Ep. III: p II 10^o) und: *diversis temporis alius et alius ritus sacrificiorum et etiam sacramentorum stante veritate invenitur* (Ep. III: p II 7^o). Der Böhme Martin Lupáč hielt Cusanus noch 1452 entgegen, daß die *unitas ecclesie* keine *conformitas rituum* erfordere, siehe Hallauer H.: Das Glaubensgespräch mit den Hussiten; in: MFCG 9; 71: War DPF eine kirchenpolitisch weniger brisante Zustimmung des Cusanus zu Lupáč?

³⁹ *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).

⁴⁰ DPF VI n. 18, g III, 726 / h VII, 17.

meintlich minderwertigen Kultur!). Eine Differenzierung im religiösen Phänomen selbst schafft erst Raum, Zwischenraum für friedliche Übereinkunft.

Liegt also in der kulturellen Dimension der Religionen die eigentliche Konfliktursache? Wir sind heute aufmerksamer als Cusanus auf den Mißbrauch von religiösen Begründungen für die Durchsetzung anderer Zwecke; unsere ideologiekritische Schulung, welche die Machtinteressen hinter dem religiösen Diskurs entlarven will und die Erfahrung, wie ethnische Konflikte als religiöse auftreten, würden dafür sprechen. Würde eine Beschneidung der Bedeutung des Ritualen und Kulturellen genügen, um Konflikte zu minimieren? Könnte eine Art Reini-gung des An-sich-Religiösen zu mehr Frieden verhelfen? Insoweit DPF ein Aufklärungsprogramm ist, setzt Nikolaus auf diese Strategie.

Aber ich sehe noch weitere Dimensionen im Phänomen religiöser Pluralität.

3. Die Geschichtlichkeit von Religion.

Die Kulturalität von Religion anzuerkennen, impliziert ein Bewußtsein ihrer Geschichtlichkeit.⁴¹ Die Identitäten von Volksgemeinschaften werden durch religiöse Vorstellungen wesentlich geprägt und geschichtlich kontingent geformt. Ich erkenne im Humanismus allgemein eine zweifache kulturelle Relativierung, kann aber hier auf diesen geistesgeschichtlichen Hintergrund des Cusanus nur summarisch hinweisen.⁴²

- a) Den ersten Aspekt nenne ich diachrone Relativierung: Seit Petrarca, Leonardo Bruni, dann Flavio Biondo setzte sich ein neues geschichtshermeneutisches Paradigma durch, eine Alternative zur mittelalterlichen Geschichtstheologie, welche die Brüche zwischen Antike und Mittelalter, zwischen kaiserlicher und päpstlicher *Roma aeterna* usw. verdeckt hatte zugunsten einer heilsgeschichtlichen Kontinuität. Geschichte wurde nun mehr zu einem relativen und kontingenten Werk des Menschen, politische und kirchliche Strukturen als kulturell variabel kritisierbar.⁴³

⁴¹ Sachlich gehören diese beiden Dimensionen eng zusammen, jedoch halte ich es hier für übersichtlicher, die Geschichtlichkeit nach der Inkulturiertheit zu entfalten.

⁴² Siehe ausführlicher: M. Riedenauer, '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 (ÖBV—HPT) 2001; 440–445.

⁴³ Vgl. Buck und Baron: 'The most immediate achievement of the Renaissance

- b) Gerade die schockierende Wirkung des Falls von Konstantinopel gab dem Prozeß synchroner kultureller Relativierung der abendländisch-christlichen Zivilisation einen Schub. Freilich war die Bedrohung durch die islamische Kultur nicht neu, aber psychologisch entwickelte sie ab 1453 eine neue Qualität (Symbolkraft des 'Neuen Rom', Haupt der Ostkirche, Angst Europas, selbst marginalisiert zu werden usw).

Nikolaus erkannte die Freiheit geschichtlicher Gestaltung einer Religion in der Kirchengeschichte. Der konziliaristische Autor von DCC mit seiner humanistisch genauen Analyse alter Konzilsakten, die auch einen Niedergang der Kirchenstruktur zum Papismus offenbaren,⁴⁴ der Mitentdecker 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)⁴⁵—dieser Mann konnte die faktische Ausformulierung religiöser Erkenntnis 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.⁴⁶ Vom humanisti-

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 differences of linguistic cultures was the Renaissance consciousness of historical difference in institutions ... (Trinkaus Renaissance Ideas; in: *Transformations*; 674)

⁴⁴ Vgl. 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 entstanden, denn es fragt sich, wo und warum der Niedergang begonnen hat.' (Flasch: [Nikolaus von Kues] 88)

⁴⁵ Vgl. Flasch (Nikolaus von Kues) 73–88. Heinemann attestiert Nikolaus in diesem Zusammenhang 'das tolerante Bewußtsein von der geschichtlichen Relativität ritueller Gewohnheiten' (13).

⁴⁶ Siehe Meuthen (Geschichte) mit vielen aufschlußreichen Belegen!

schen Geschichtsbegriff unterscheide er sich, weil ‚das Geschichtsverständnis des Cusanus die Struktur der Geschichte in einem spekulativen Gesamtzusammenhang zu begreifen beginnt.‘ (Geschichte 251)

Nicht in DPF, aber in anderen Werken deutet Nikolaus einen konjekturalen Religionsbegriff 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.⁴⁷ Dahinter steht jedenfalls die Erkenntnis der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz, weil laut DPF ‚die menschliche irdische Verfassung freilich an sich hat, daß eine lange Gewohnheit von der angenommen wird, daß sie in Natur übergegangen sei, verteidigt wird als Wahrheit.‘ (n. 4, siehe Anm. 11 oben). Damit sind wir in der individuellen Dimension.

4. Die individuelle Verwirklichung von Religion.

Im Blick darauf zeigen sich 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. Bsp. 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.⁴⁸ Über die mögliche Instrumentalisierung von Religion für private Zwecke schweigt er, soweit ich sehe. 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: DPF XVI: h VII, 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.

⁴⁷ Zitat s.u. Anm. 52, vgl. Benz; in *MFCC* 26; 251.

⁴⁸ Siehe den Brief des Nikolaus an Johannes von Segovia, h VII, 97.

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.

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‘.⁴⁹ Cusanus versucht also eine geistige Reinigung. Die emotionalen Folgen und religiösen Zeichen dieses Prozesses betrachtet er nicht im einzelnen, sondern setzt sie voraus.

Damit sind wir beim psychologischen Moment angelangt, dessen Behandlung durch Nikolaus allerdings unbefriedigend bleibt.⁵⁰ 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. 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 IV, n. 12).

Mit den angesprochenen Dimensionen religiöser Vielfalt ist jedoch deren tiefstes sachliches Problem noch nicht ausdrücklich gestellt: Das Verhältnis von universalem Anspruch und der faktischen Partikularität (in natürlicher, kultureller, geschichtlicher und individueller Hinsicht).

⁴⁹ Flasch: (Nikolaus von Kues) 345, vgl. auch Biechler/Bond XI, IV.

⁵⁰ 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 Lull als auch bei Cusanus eine hinreichende Beachtung der emotionalen Seite (*Unitas* 290f.).

IV. *Ausblick auf die positive philosophische Bedeutung der Pluralität:
Partikularität, Perspektivität und Universalität*

Christentum und Islam vertreten am deutlichsten den Anspruch, die religiöse Wahrheit für alle Menschen verbindlich zu formulieren; jedoch findet sich in allen monotheistischen Religionen eine universalistische Tendenz. Andere, stärker ethnozentrische Glaubensgemeinschaften, kannte Nikolaus kaum. Es genügt hier aber, daß er davon ausgehen mußte, daß universale Geltungsansprüche konfliktieren. Das als Faktum hat Folgen:

Die Pluralität von religiösen Überzeugungen partikularisiert sie sofort: In dem Moment, wo dem eigenen Geltungsanspruch widersprochen wird, 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 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—daher die religionsphilosophische Aufgabe, das Verhältnis von Partikularität und Universalität zu reflektieren.

Aus DPF lassen sich einige Hinweise darauf entnehmen, wie mit Nikolaus diese Frage gelöst werden kann. Ihre Beantwortung müßte allerdings die gesamte cusanische Religionstheorie rekonstruieren, und dann innerhalb der Friedensschrift sorgfältig verschiedene Argumentationsebenen voneinander abheben. Denn die vorgeschlagene *una religio*, die von der Dogmatik bis in die Sakramentenlehre hinein eine wesentlich christliche ist, überzeugt prima facie ebensowenig wie das Procedere des Dialogs. Sich mit einem solchen Befund zufrieden zu geben, würde aber heißen, die Kraft cusanischer Reflexion auf der anthropologischen, erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Ebene zu unterschätzen.

Am Schluß eines Beitrags über die Konfliktträchtigkeit der Pluralität in DPF kann nur mehr als Aufgabe für weitere Forschung angezeigt werden, wie die in DPF nicht klar voneinander unterschiedenen Stu-

fen religionstheoretischer Analyse, philosophischer Interpretation und christlicher Integration ausgefaltet werden könnten.

a) Läßt sich die Vielfalt religiöser Traditionen auf einer religionsanthropologischen Ebene als notwendige Folge der Freiheit⁵¹ und des kreativen Antwortvermögens des Menschen auf den göttlichen Anspruch interpretieren?

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 servant spiritui, sed tradunt coniecturas, quo modo in hoc mundo cum pace et quietate vita virtuosa et laude digna duci possit. (s. CCXVI: h XIX n. 12 Z. 17–30)

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 ...*⁵²

Wird der Entwurfcharakter jeder Gottesverehrung durch die Partikularität bewußt?

b) Enthält der Perspektivismus cusanischer Metaphysik und Erkenntnistheorie (aus der Tradition negativer Theologie inspiriert) ein kritisches Potential, um Partikularität und Universalität von Wahrheitsansprüchen in einer offenen—und fruchtbaren—Spannung zu halten? Welche Folgen ergeben sich für die Religionstheorie auf erkenntnistheoretischer Ebene aus dem Grundkonzept der *docta ignorantia*?

⁵¹ Nikolaus betont die Freiheit des Menschen vier Mal in DPF 2–3 (g III 712–714): *liberum / liberrimum arbitrium*. Siehe Anm. 14!

Menschen suchen in den verschiedenen Religionen ein einziges Wesen, dessen wahres Sein allen verborgen und unaussprechlich bleibt (DPF n. 5: h VII, 6 14ff.)—also auch den Katholiken! Gott antwortet mit Hinweis auf die Freiheit des Menschen, in welcher sie Einigung suchen sollen, vgl. DPF h VII, 8 3f., DVS 34 u.ö.

⁵² s. CCXVI: h XIX n. 13 Z. 15–21. Vgl. ähnlich *Comp.* 6: h XI/3 n. 18 Z. 1–3 sowie *Comp.* 2 n. 4 Z. 7–9. *Est deinde his artibus religio addita in divina auctoritate et revelatione fundata, quae praeferat hominem ad oboedientiam Dei per timorem eius et dilectionem ipsius et proximi ... (s. CCXVI: h XIX N. 13 Z. 1ff.)*

Der erfahrene Widerspruch gegen einen Geltungsanspruch erscheint nicht nur als Quelle von Konflikten, sondern auch von höherer Erkenntnis. Er kann zur Einsicht in die eigene Unwissenheit führen.⁵³ Insofern ist er der Vernunft (im Sinne des Cusanus) notwendig.

c) Ergeben sich daraus bereits fundamentale ethische Ansprüche an den Umgang der Religionen miteinander? Die Relativierung der eigenen Perspektive positiv zu interpretieren, bietet 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—und das ermöglicht die Dynamik religiösen Wettbewerbs. (Ähnlich, aber ethisch gewendet in Lessings Formulierung der Ringparabel.) Wenn eine Glaubensform sich 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 Selbstmißverständnisses. Eine gesunde Pluralität der Riten hingegen würde die menschliche religiöse Dynamik offenhalten!

d) Ist es nicht nur epistemologisch folgerichtig, wenn Nikolaus letztlich seine partikular christliche Perspektive als den Blickwinkel nimmt, aus welchem er die religiöse und kulturelle Vielfalt mit dem allgemeingültigen Anspruch auf Erkenntnis der einen Wahrheit vermittelt? Wie weit überzeugt dann seine christlich-religionsphilosophische Integration der ambivalenten, gleichzeitig gefährlichen und metaphysisch notwendigen Pluralität?

⁵³ 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 Aristotelikern und Platonikern hier anführen). Das mag erklären, warum DPF eher von oben nach unten argumentiert, die philosophische Theologie voraussetzend—gleichwohl ist seine grundlegende Anerkennung der Eingeschränktheit jeder menschlichen Erkenntnis ein sachlich notwendiges Korrelat zur Erfahrung der Relativierung durch Widerspruch.

Nikolaus nützt gerne die Möglichkeit, die Vielfalt mit der im universalen Vorgriff vorausgesetzten Einheit zu vermitteln, indem er jene in eine Stufenfolge integriert. In seinem Begriff der Einheit der ganzen Menschheit fließt dabei Ethnologisches, Politisches und Religiöses zusammen. Man vergleiche das Modell politischer Ordnung, das DCC propagiert: Im III. Buch diskutiert Cusanus, ob der römische Kaiser rechtmäßig Herr der Welt heiße, obwohl er sich dessen bewußt ist, daß Europa und der Mittelmeerraum geographisch nur einen (kleinen) Teil der Welt ausmachen. (Aber die Mehrheit der Weltbevölkerung!) Den Unterschied zwischen der *de iure*-Weltherrschaft des Kaisers und der politischen Realität löst Cusanus konzeptuell damit, daß Christus *rex regum* ist und damit die Menschheit in ihm geeint, während verschiedene faktische Herrscher ihm näher oder ferner stehen in *graduationes*.⁵⁴ Maßstab dafür sind aber die Religionen! „Die Hierarchie der Reiche ist eine Hierarchie der Glaubensformen.“⁵⁵

DPF muß in dieser religionsphilosophischen Dimension analysiert werden: aus der im Konflikt erkannten 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 integrieren⁵⁶ und nicht allein als sozialetischer Ansatz mit einer beachtlichen Emanzipation des Friedens als Ziel.

Der friedliche Dialog ist die kultivierte Form des Widerspruchs gegen sich aufspreizende, unaufgeklärte, u.U. fanatisch universalisierende Geltungsansprüche. Sich real zusammensetzen, um sich mit Wortgewalt auseinanderzusetzen, ist die einzige Chance für endliche Wesen, die aus einer Position natürlicher Zentralität heraus einen unendlichen

⁵⁴ Der höchste König ist der christliche, der nach dem Gesetz Christi regiert. Dann folgt der Sultan, der Teile der Bibel anerkennt. (Einen gewissen Widerspruch dazu bilden die CA und eine Kreuzzugspredigt, wo der Sultan als Usurpator erscheint, dessen Herrschaft, weil gegen die Christen, nicht rechtens ist. Das bezieht sich aber auf die neu eroberten christlichen Gebiete.) Auf der nächsten Ebene waltet der Tatarenkhan, der das Naturrecht anerkennt. Allen wohnt etwas Göttliches inne und ihnen gebührt Gehorsam. Siehe DCC III, 7, n. 348f.

⁵⁵ Gebel 160. „Die außereuropäischen Völker und ihre Religionen bezieht Nikolaus von Kues unter Einheitsvorstellungen in sein Blickfeld ein, die durch sein hierarchisches Denken geprägt sind. Indem er die außereuropäische Welt in seine „graduatio“ Vorstellung einbezieht, erfaßt er sie zwar auch in ihrer Verschiedenheit, ordnet sie jedoch gleichzeitig unter übergreifenden Aspekten in ein harmonisches Ganzes ein.“ (Gebel, 176f.)

⁵⁶ Deswegen erscheint der Vorwurf des religiösen Ethnozentrismus und des theologischen Kolonialismus (z.B. von Euler, Unitas 289) voreilig, insofern er nicht die Möglichkeiten nutzt, die verschiedenen systematischen Stufen zu unterscheiden.

Ausgriff der Vernunft vollziehen, um die integrale Wahrheit, derer wir immer nur perspektivisch ansichtig werden können, nicht von vornherein zu verfehlen. Ja, mehr noch: um die Wahrheit in der Praxis zu verwirklichen.⁵⁷

Der Friede ist dabei nicht nur das Ziel des Dialogs, sondern zugleich die Möglichkeitsbedingung für das notwendig dialogische Suchen der Wahrheit.⁵⁸

Abkürzungen

ADI	Apologia Doctae Ignorantiae
Comp.	Compendium
CA	Cribratio Alkorani
DC	De coniecturis
DCC	De concordantia catholica
DDA	De Deo abscondito
DDI	De docta ignorantia
DPF	De pace fidei
DVS	De venatione sapientiae
DVD	De visione Dei
IDM	Idiota de mente
IDS	Idiota de sapientia
<i>g</i>	Philosophisch-theologische Schriften lat.-dt., Hg. Leo Gabriel I–III, Wien (Herder) 1964–1967
<i>h</i>	Nicolai de Cusa Opera omnia (Ausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften), Leipzig und Hamburg 1932ff.
<i>s</i>	sermo

⁵⁷ Vgl. Dupré in Haubst (Hg.): MFCG 16; 313+317.

⁵⁸ DVD spricht schön von der gegenseitigen Ergänzung und Bereicherung der individuell differierenden Perspektiven und Gottesverhältnisse, vgl. Anm. 5. Mehr von der Zeichentheorie her Inigo Bocken: Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues; in: PhJB 105 (1998); 241–266.

Literatur

- Baron Hans, Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento; in: *Hist. Zeitschr.* 147 (1933); 5–20
- Benz Hubert, Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues; in: Kremer Klaus/Reinhardt Klaus (Hg.): *Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues (MFCG 26)*, Trier (Paulinus) 2000; 209–258
- Beumer, Johannes, Nikolaus von Kues und sein Interesse für die Religionen des Ostens; in: *ThGl* 67 (1977); 171–183
- 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 (ed.), *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony*, New York et al. (Edwin Mellen) 1990
- Bisaha Nancy, 'New Barbarian' or Worthy Adversary? Humanist Constructs of the Ottoman Turks in Fifteenth-Century Italy; in: Blanks/Frassetto; 185–205
- 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
- Bodewig Martin/Schmitz Josef/Weier Reinhold (Hg.), *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus (MFCG 13)*, Mainz (Grünwald) 1978
- Bormann Karl, Übereinstimmung und Verschiedenheit der Menschen (DC II, 15); in: MFCG 13; 88–104
- Borsche Tilmann, Strategien zur Überwindung von Gegensätzen. Mystik und Irenik in Werk und Leben des Nikolaus von Kues; in: Brändle Werner u. a. (Hg.), *Toleranz und Religion*, Hildesheim etc. (Olms) 1996; 69–80
- , Der Dialog—im Gegensatz zu anderen literarischen Formen der Philosophie—bei Nikolaus von Kues; in: Jacobi Klaus (Hg.), *Gespräche lesen: philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen (Narr) 1999; 407–433
- Buck August, *Das Geschichtsdenken der Renaissance*, Krefeld (Scherpe) 1957
- Buck August/Klaniczay Tibor/Németh S. Katalin (Hg.), *Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung in der Renaissance*, Leiden u. a. (Brill) 1989
- Burgevin Frederick Haviland, *Cribratio Alchorani: Nikolaus Cusanus's Criticism of the Koran in the Light of his Philosophy of Religion*, New York (Vantage) 1969
- 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
- Dupré Wilhelm, Menschsein und Mensch als Wahrheit im Werden; in: Haubst (Hg.), MFCG 16; 313–324
- 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) 1995²
- Feil Ernst, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1986 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36)

- Flasch Kurt, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a. M. (Klostermann) 1998
- Gebel Doris, *Nikolaus von Kues und Enea Silvio Piccolomini. Bilder der außereuropäischen Welt als Spiegelung europäischer Sozialverhältnisse im 15. Jahrhundert*, Hamburg (Diss.) 1977
- Gruss Heribert, Friede zwischen den Religionen—*De pace fidei*; in: Bees-
termöller/Glatzel (Hg.), *Theologie im Ringen um Frieden*, Stuttgart (Kohlham-
mer) 1995; 175–189
- 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
- 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 (Grünwald) 1984
- , Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene (*MFCG* 9), Mainz
(Grünwald) 1971
- Heinemann Wolfgang, *Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen
Religionfriedens in der Schrift ‚De pace fidei‘ des Nikolaus von Kues*, Altenberge 1987
- Hopkins Jasper, The role of *Pia interpretatio* in Nicholas of Cusa's Hermeneuti-
cal Approach to the Koran; in: Piaia (*Concordia*); 251–273
- Meuthen Erich, Nikolaus von Kues und die Geschichte; in: Bodewig/
Schmitz/ Weier (Hg.), *MFCG* 13; 234–252
- , Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen; in: Haubst
(Hg.), *MFCG* 16; 35–60
- Nicolaas van Cusa, Godsdienstvrede, vertaald door Jos Lievens, ingeleid en
geannoteerd door Jos Decorte, Kapellen/Kampen, 2000
- Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*; Florenz (Sansoni) 1971 [Pubblica-
zioni 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]
- Piaia Gregorio (Hg.), *Concordia Discors*. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo
europeo offerti a Giovanni Santinello, Padua (Antenore) 1993
- Quillet Jeannine, La paix de la foi: Identité et différence selon Nicolas de Cues;
in: Piaia (*Concordia*); 238–250
- , L'irealisme 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 Filosofía Medieval II, Madrid 1979; 1139–
1149
- Riedenauer, Markus, Geschichtliche und kulturelle Relativierung der Religion
bei Nikolaus Cusanus in: Schwätzer, Harald (Hrg.), *Nikolaus Cusanus, Perspek-
tiven seiner Geistphilosophie*, Regensburg 2003, 35–50.
- 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: Bries-
korn Norbert/Riedenauer Markus (Hg.), *Suche nach Frieden. Politische Ethik in
der frühen Neuzeit I*, Stuttgart (Kohlhammer) 2000; 15–39
- Schrödter Hermann, Nikolaus von Kues: Religion zwischen Diskurs und Ge-
walt; in: Jung Matthias/Moxter Michael/Schmidt Thomas M. (Hg.), *Reli-
gionsphilosophie—historische Positionen und systematische Reflexionen*, Würzburg
(Echter) 2000
- Seidlmayer Michael, *Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen poli-
tischen, ethischen, religiösen Problemen*, Göttingen (V&R) 1965; bes. 215–272 zu
DPF
- Southern R.W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, MA
(Harvard U.Pr.) 1962
- Thomas Michael, Zum Ursprung der Andersheit (Alteritas); in: Kremer
Klaus/Reinhardt Klaus (Hg.), *MFCG* 22, Trier (Paulinus) 1995; 55–67
- Trinkaus Charles, Renaissance Ideas and the Idea of the Renaissance; in:
Renaissance Transformations of Late Medieval Thought, Aldershot u. a. (Ashgate)
1999
- Watanabe Morimichi, Nicholas of Cusa and the Idea of Tolerance; in: *Nicolò
Cusano agli inizi del mondo moderno*; 409–418