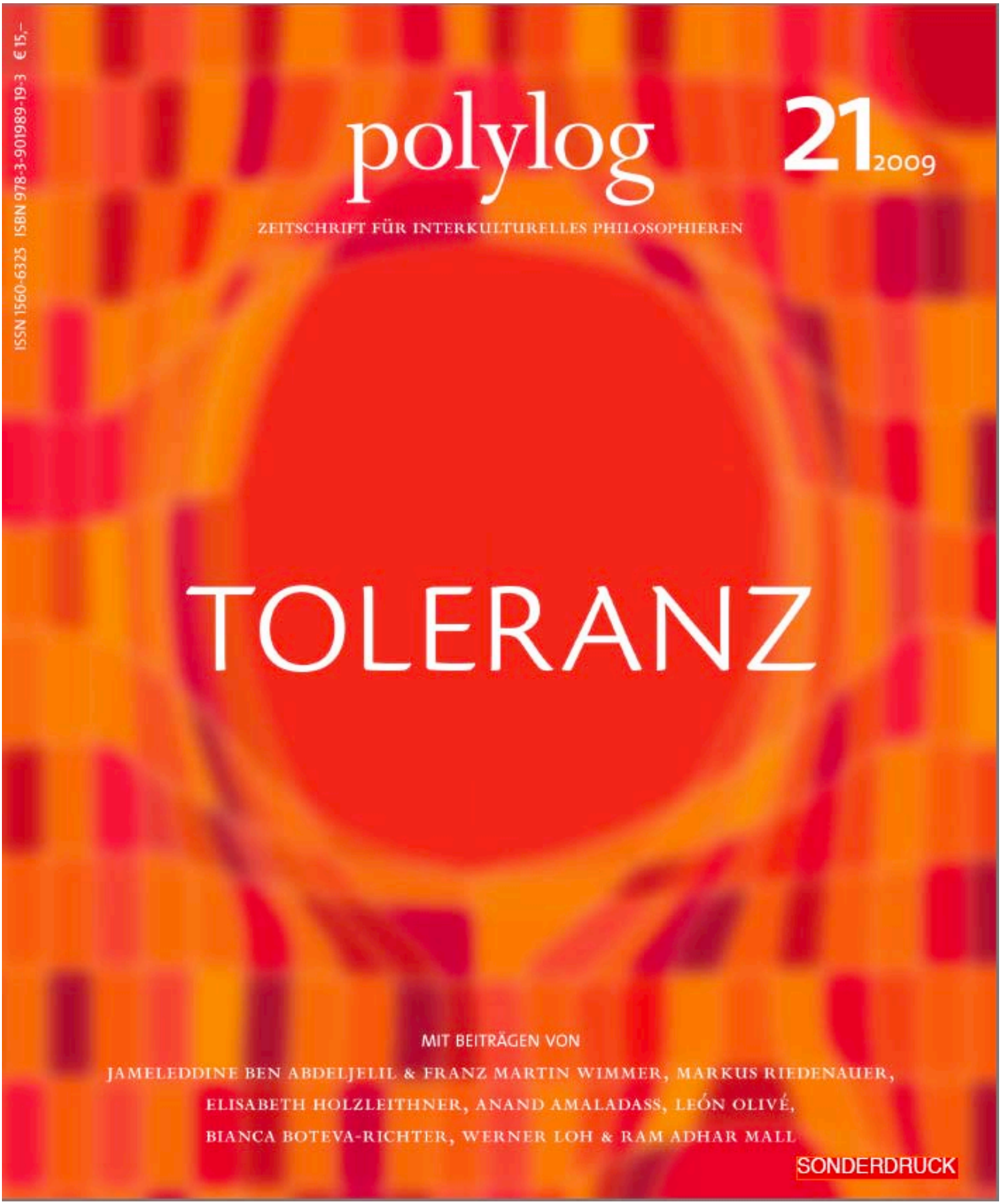
Die Erstpublikation des Artikels erfolgte in der Zeitschrift polylog vgl. bibliographische Angaben



TOLERANZ

7
JAMELEDDINE BEN ABDELJELIL &
FRANZ MARTIN WIMMER
Toleranzkonzepte im arabisch-islamischen Kontext

21
MARKUS RIEDENAUER
Aufgeklärte Religion als Bedingung interreligiösen Diskurses nach Nikolaus Cusanus

35
ELISABETH HOLZLEITHNER
Toleranz
Geistesgeschichtliche Perspektiven eines umstrittenen Begriffs

51
ANAND AMALADASS
Inklusivismus als indische Denkform der Toleranz

61
LEÓN OLIVÉ
Toleranz und soziale Gerechtigkeit

79
BIANCA BOTEVA-RICHTER
Die Methode des japanischen Philosophen Watsuji Tetsuro und ihre Anwendbarkeit im interkulturellen Diskurs der Gegenwart

93
WERNER LOH &
RAM ADHAR MALL
Woran müssten sich interkulturelle Logik-Forschungen orientieren, wenn sie Klärungen anstreben und nicht überwältigen wollten?

117
REZENSIONEN & TIPPS

136
IMPRESSUM

137
POLYLOG BESTELLEN

MARKUS RIEDENAUER

Aufgeklärte Religion als Bedingung interreligiösen Diskurses nach Nikolaus Cusanus

1. VERSCHIEDENE DISKURSE ÜBER TOLERANZ — WAHRHEIT — KONKORDANZ — FRIEDE UND EIN MÖGLICHER BEITRAG AUS DEM 15. JAHRHUNDERT

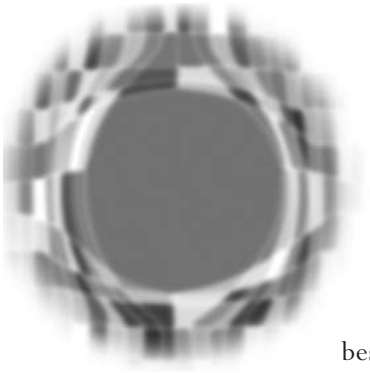
Heute wird vom Dialog der Religionen ein wichtiger Beitrag zum Weltfrieden durch wechselseitiges Verständnis und dadurch erhoffte Toleranz erwartet, nachdem sich vielerorts religiöse Fundamentalisten zu Grabenkämpfern gegen Recht und staatliche Ordnung, gegen kulturelle Pluralität und friedliche Koexistenz entwickelt haben. Allerdings scheint das gut gemeinte Dialogbemühen immer wieder an Grenzen zu stoßen, die sich von daher verstehen lassen, dass Religionen zumeist Wahrheitsansprüche erheben, die monotheistschen Religionen gar einen sogenannten »Absolutheitsanspruch«[1], was die grundsätzliche Frage provoziert, welche Art von Dialog auf welcher Basis da sinnvoll möglich ist. Entgegen einem verbreiteten Vorurteil ist diese Sachlage keineswegs historisch neu. 1453 verfasste Nikolaus von Kues (lat. Cusanus) einen fiktiven Religionsdialog im Himmel, in welchem die Weisen siebzehn verschiedener Nationen, Kulturen und Religionen eine inhaltliche Konkordanz erarbeiten.

Im Folgenden wird davon ausgehend eine zentrale Perspektive eingenommen, indem eine Brücke von der Epistemologie zur Religionstheorie geschlagen wird.[2] Von dort aus ist ein

1 Vgl. die – umstrittene – Rückführung grundsätzlicher Intoleranz auf die »mosaische Unterscheidung« von wahr und falsch bei Jan ASSMANN: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt 2000.

2 Natürlich liegt dem eine bestimmte Interpretationsperspektive zugrunde; für deren ausführliche Entfaltung verweise ich auf meine Habilitationsschrift: Markus RIEDENAUER: *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus*, Stuttgart: Kohlhammer 2007.

MARKUS RIEDENAUER ist Lehrbeauftragter an den Universitäten Wien und Frankfurt am Main.



besserer Einblick in die Gräben und Schluchten interreligiöser Konfrontation und Diskurse zu gewinnen.

Da der Cusaner eine Hauptursache für Unterdrückung, Verfolgung und Morden in der Religionsverschiedenheit sieht, sucht er Frieden durch die Etablierung einer gemeinsamen Religion bei bestehender und tolerierter Vielfalt im Bereich der Riten.[3] Seine berühmte Formel aus dem einschlägigen Hauptwerk »Der Friede im Glauben« (*De Pace Fidei*), *religio una in rituum varietate*, zeigt sein Ziel an, verschiedene Religionen auf dialogisch-theoretischem Weg zu einen. Das ist freilich ein anderer Ansatz als die spätere Entwicklung politischer Toleranz, klarer Kompetenztrennungen und rechtlicher Verfahren zur Konfliktbewältigung, als man in den divergierenden substantiellen Überzeugungen keine Möglichkeit zur Einigung mehr sah. Insofern ist *De Pace Fidei* ein vormodernes Projekt, noch getragen von rinascimentalem Konkordanzoptimismus, explizit in der Form einer Vision.[4]

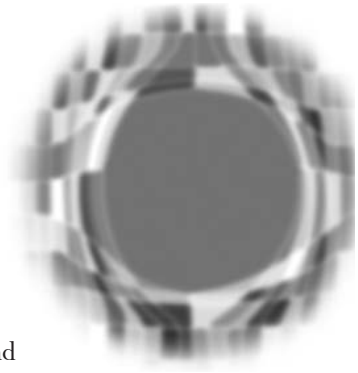
Religio una in rituum varietate.

Dahinter stehen folgende nicht selbstverständliche Annahmen: 1. Religion ist prinzipiell wahrheitsfähig; 2. Wahrheit ist grundsätzlich erkennbar, wenngleich nie vollständig; 3. ein wahrheitsorientierter Diskurs ist darum sowohl möglich als auch notwendig, was 4. die Frage nach Bedingungen der Möglichkeit für die diskursive Suche nach Wahrheit und Konkordanz hervorruft. Wir treten also in einen ambitionierten theoretischen Wahrheitsdiskurs ein, nicht in einen pragmatisch orientierten Toleranzdiskurs; das Verb *tolerare* kommt nur einmal in *De pace fidei* vor und bezieht sich auf rituelle Differenzen, nachdem die erkennbar christlichen Kerngehalte der universalen Religion vereinbart sind.[5] Toleranz als eine individuelle Tugend kommt schließlich erst dann in Betracht, wenn verlässliche politische und rechtliche Bedingungen herrschen. Dennoch ist in den letzten Jahrzehnten das internationale Interesse an Cusanus stark gestiegen, sodass sich die Vorfrage erhebt: Wie lässt es sich verstehen, dass insbesondere

3 *De pace fidei* 3 n. 9, kritisch ediert in h VII, zitiert in der Übersetzung von R. Haubst: »Der Herr, König des Himmels und der Erde, hat das Seufzen der Ermordeten und Gefesselten und der in Knechtschaft Geführten gehört, die um der Verschiedenheit ihrer Religionen willen leiden. Und da alle, die solche Verfolgung ausüben oder erleiden, aus keinem anderen Grund dazu bewegt werden als dem, daß sie so ihr Heil zu fördern und ihrem Schöpfer zu gefallen glauben, hat sich der Herr des Volkes erbarmt. Es ist ihm recht, daß alle Verschiedenheit der Religionen durch gemeinsame Zustimmung aller Menschen einmütig auf eine einzige Religion zurückgeführt werde, die fortan unverletzlich sein soll.«

4 Die Grundlage für das fiktive Konkordanzkonzil ist nach dem Prolog (*De pace fidei* 1 n. 1) eine *visio.* Dennoch ist nach Stallmach das Werk »auch eine Toleranzschrift«, vgl. Josel Stallmach: »Einheit der Religion – Friede unter den Religionen.«; in: MFCG 16 (1984), S. 63. Kritischer Morimicho Watanabe, *Concord and Reform: Nicholas of Cusa and Legal and Political Thought in the Fifteenth Century*, Aldershot etc. Ashgate: Variorum 2001, S. 217–228; Bocken erläutert, wie Cusanus »Toleranz systematisch als Wahrheitsproblem«, vgl. Inigo Bocken: »Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues«, in: Philosophisches Jahrbuch 105 (1998), S. 242.

5 *De pace fidei* 16 n. 16. Karl Jaspers kritisierte diese Art Toleranz heftig, ging allerdings am Kern des cusanischen Friedensprojektes vorbei; vgl. dazu Karl Jaspers: *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 185–188.



zum interreligiösen Dialog seine Schriften wie *De pace fidei* und seine Detailauseinandersetzung mit dem Koran (*Cribratio Alcorani* in h VIII) als fruchtbar betrachtet werden? Was kann der Denker an der Schwelle zur Neuzeit beitragen zu einer konstruktiven Bewältigung der Erfahrung eigener religiös-kultureller Partikularität und des Konfliktpotenzials der Pluralität, die heute als globale Herausforderung wahrgenommen wird?

Eine Ausgangsthese ist, dass in unserer Situation und Problemwahrnehmung Parallelen zum 15. Jahrhundert auffindbar sind:

1. Allgemein ist der geschichtliche Kontext jeweils eine Umbruchssituation, einerseits das Ende des Mittelalters und der Übergang zur Neuzeit, andererseits nun das »Ende der Moderne«, die »Postmoderne« oder bereits eine Zeit danach – mit großer Unsicherheit darüber, wie sie zu bestimmen wäre.

2. Heute steht wie damals die Konfrontation von Christentum und Islam im Vordergrund, dadurch eine neue Aufmerksamkeit auf die »große« Ökumene nach 400 Jahren der Konzentration auf binnenchristliche Pluralität in Europa.

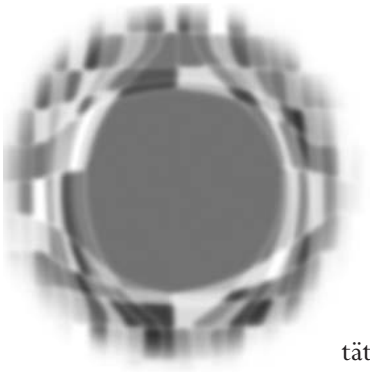
3. Die Aufmerksamkeit auf die Inkulturiertheit von Religion wächst, insbesondere insoweit mit dem Thema friedlicher Koexistenz verschiedener Religionen weit mehr als deren dogmatische Inhalte zur Debatte stehen.

4. Im Hintergrund stehen relativistische Lösungsversuche der religiös-kulturellen Pluralität, z.B. bei Gemisthos Plethon und abgewandelt bei anderen Denkern der Renaissance und frühen Neuzeit[6], heute in kontextualistischen und vernunftskeptischen Philosophien, die sich seit dem Historismus und der Hermeneutik sowie seit Wittgensteins Sprachspieltheorie besonders in der Postmoderne entwickelten, und in pluralistischen Religionstheologien. Im Resultat sind die Zweifel an der Möglichkeit, einen nicht-partikularen Standpunkt zu gewinnen, gewachsen. Möglicherweise macht genau das den cusanischen Ansatz interessant.

Damit ist die vernunfttheoretische Problematik hinter unserem Thema angesprochen und die Aufgabe, die epistemologischen Bedingungen der Möglichkeit für einen interreligiösen und interkulturellen Dialog zu klären. Wie ist es überhaupt möglich, dass verschiedene Religionen, die jeweils eine bestimmte, kulturell verwurzelte Sicht auf das Ganze der Wirklichkeit, auf Göttliches und Menschliches, Vergangenheit und Zukunft, Schuld und Erlösung, Tod und Leben, Natur und Geschichte darstellen, die so unterschiedliche Horizonte der »Weltanschauung« oder divergierende Paradigmen konstituieren, miteinander in ein sinnvolles Gespräch kommen? Die Religionsphilosophie steht vor der Aufgabe, eine Theorie und Hermeneutik des interreligiösen Diskurses zu entwickeln in der Spannung zwischen der faktischen Partikularität jeder Weltdeutung und dem jeweils gemeinten Ganzen, ihrem universalen Ausgriff. Die klassische ontologische Frage nach Einheit und Vielheit kehrt unter dem Problemdruck einer gewalt-

Wie ist es überhaupt möglich, dass verschiedene Religionen, die jeweils eine bestimmte, kulturell verwurzelte Sicht auf das Ganze der Wirklichkeit, auf Göttliches und Menschliches, Vergangenheit und Zukunft, Schuld und Erlösung, Tod und Leben, Natur und Geschichte darstellen, die so unterschiedliche Horizonte der »Weltanschauung« oder divergierende Paradigmen konstituieren, miteinander in ein sinnvolles Gespräch kommen?

6 Vgl. Kurt Flasch: *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1998, S. 229f.



tätigen Welt wieder, in der sich Partikularismen und universalistische Ansprüche vielfach kreuzen. Diese Überlegung zeigt, dass von der Sache her epistemologische und metaphysische Themen den religionsphilosophischen und politisch-ethischen Fragen zugrunde liegen.

Aus der offenen Spannung zwischen Partikularität und Universalität lässt sich m.E. bereits ein wichtiges Kriterium für eine vernünftige Religionstheorie gewinnen, nämlich inwieweit eine solche diese Spannung selbst reflektiert. Cusanus leistet das in seinem Verständnis von Religion und Religionen.

... kommt *religiones* im Plural vor ...

2. ZU PROBLEMWAHRNEHMUNG UND HUMANISTISCH INSPIRIERTEN ANSÄTZEN BEI CUSANUS

Zunächst werden die nötigen Schritte zur Bewusstwerdung und dann möglichen Bewältigung der Problematik gewaltträchtiger religiöser Pluralität systematisiert; denn ohne diese Differenzierungen können die verschiedenen Teilziele und Argumentationsebenen bei keinem Werk zum Themenbereich richtig verstanden werden:

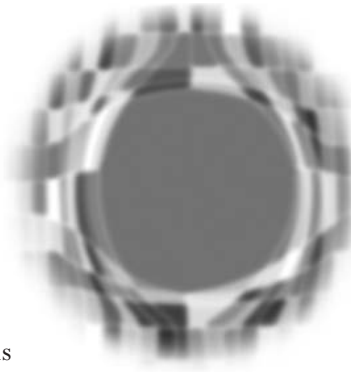
1. Am Anfang steht die Wahrnehmung, dass religiöse Differenzen hartnäckig sind und sich noch dazu vermehren – was sich ja schon innerchristlich erwies[7]. Ich nenne das eine Pluralisierungserfahrung, deren stärkste interreligiöser Art war: 1453 nahmen die Türken unter Mehmet II. Konstantinopel ein, was im Westen als äußerst grausame Eroberung geschildert wurde und eine Welle antiislamischer Polemik hervorrief.[8] Sie war der direkte Anlass für Nikolaus, *De pace fidei* zu verfassen, wie im ersten Satz betont.

2. Die zweite realistische Einsicht ist demnach, dass religiöse Differenzen gefährlich sind und im Zusammenwirken mit sozialen und psychologischen Faktoren ein Gewaltpotential enthalten. Diese Sicht setzt voraus, dass der klassische Begriff von *religio* als einer individuellen Tugend und Praxis ergänzt wird durch einen, offenbar am Anfang der Neuzeit sich eröffnenden, Blick auf Religionen als soziale und kulturelle Systeme, also eine Außenperspektive[9]. Das ermöglicht auch eine Wahrnehmung der Geschichtlichkeit und Veränderbarkeit von Religionen.

7 Abgesehen von alten Problemen mit Schismatikern wie den Katharern oder Waldensern, mit Gegenpäpsten und entsprechenden Spaltungen, sind im persönlichen Erfahrungsbereich des Nikolaus vor allem die Hussitenfrage und das morgenländische Schisma zu nennen, um deren Lösung er sich intensiv bemühte.

8 Siehe Erich Meuthen: »Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen«, in: MFCG 16 (1984), S. 35–60; zu verschiedenen *»images«* der Muslime allgemein David R. Blanks; Michale Frassetto (Hg.): *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, New York: St. Martin's 1999.

9 Auch wenn der Begriff in andern Worten wie *secta* oder *lex* ausgedrückt werden mag, jedoch kommt *religiones* im Plural vor – z.B. gleich in *De pace fidei* n. 1 (h VII p. 4 Z. 2). Zum gemeinsamen Ursprung von Religion und Kultur nach Cusanus vgl. Martin Thurner: »*Cultura agri intellectualis*. Der gemeinsame Ursprung von Religion und Kultur nach Nikolaus von Kues«, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 3 (2004), S. 59–83.



3. Aus den beiden ersten Schritten folgt, dass Wege zur Bewältigung religiöser Differenzen gefunden werden müssen. Dafür bieten sich prinzipiell verschiedene Möglichkeiten an:

a) Die klassische christliche Strategie zur Minimierung religiöser Pluralität selbst ist Mission, wobei zu beachten ist, dass diese angesichts der ersten Wahrnehmung und insbesondere der Erfolge des Islam ja gerade in Frage gestellt worden war.

b) Gewalt soll ja eigentlich – insbesondere nach der Bergpredigt – nicht sein, aber im Zuge einer Selbstverteidigung (z. B. gegenüber den Türken) kann sie als bedingt erlaubt angesehen werden, was unter dem anderen Thema des gerechten Krieges (*bellum iustum*) diskutiert wurde – allerdings praktisch nicht von Cusanus, der die eigentliche Herausforderung anderswo sah.

c) Verhandlungen auf praktischer Ebene mit dem Ziel eines *modus vivendi*, woraus sich die Frage nach deren Gestaltung ergibt, d.h. nach gerechten Diskursbedingungen. In längerer Perspektive wird sich hier die Entwicklung rechtsförmiger Beziehungen anschließen.

d) Die hartnäckige Pluralität der Religionen stellt über ihre akute Gefährlichkeit hinaus eine theoretische Herausforderung dar, in mehrfacher Hinsicht: Einmal wird eine naive Überzeugtheit von der Wahrheit der eigenen, hergebrachten Religion erschüttert und diese muss nun erwiesen und erläutert (oder auch geläutert) werden. Zum anderen gab es schon in der Antike und im Mittelalter die Folgerung auf die Unwahrheit aller besonderen religiösen Überzeugungen oder wenigstens deren Unerweisbarkeit oder theoretische Irrelevanz.[10]

Für eine sachgerechte Interpretation ist bei jedem Denker zu fragen, welchen Zwecken seine Argumente dienen und welche Art von Diskurs er führen will. Bei Cusanus ist d) außergewöhnlich stark entwickelt, womit sich apologetisch-missionarische Argumente a) mischen. Hinzu kommt jedoch eine weitere Dimension:

4. Die jeweils gewählte Strategie zur Bewältigung religiöser Vielfalt muss intern, für die eigene Glaubensgemeinschaft, begründet und plausibilisiert werden. Für die theoretische Auseinandersetzung (3d) bedeutet das:

Die jeweils gewählte Strategie zur Bewältigung religiöser Vielfalt muss intern, für die eigene Glaubensgemeinschaft, begründet und plausibilisiert werden.

a) Gegen den Relativismus muss verteidigt werden, dass die Wahrheit des Christentums vernünftig erweisbar ist.

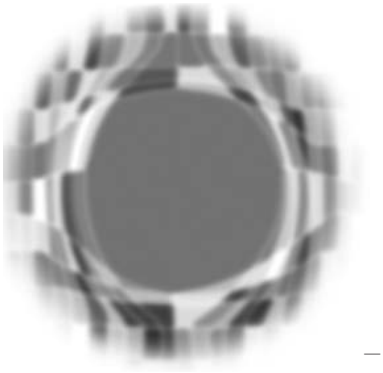
b) Die anderen Religionen müssen der eigenen in plausibler Weise zugeordnet werden, d. h. die Entwicklung einer integrativen Religionsphilosophie wird nötig.

c) Dafür sind – gegen fundamentalistische Selbst(miss)verständnisse – interne Differenzierungen erforderlich:

– Das Verhältnis von Vernunft und Glauben muss geklärt werden.

– Es braucht eine Differenzierung von dogmatischem Kern und von ihm aus graduell abgestuften Bereichen des Heilswissens, also eine »Hierarchie der Wahrheiten«,

10 Raimundus Lullus, eine erstrangige Inspirationsquelle für Cusanus, sah im Averroismus einen solchen Indifferentismus, den er angreifen musste.



»Das Unendliche als Unendliches ist unerkennbar, da es sich aller Vergleichbarkeit entzieht.«

Cusanus

– dementsprechend eine Unterscheidung von nötiger Einheit und möglicher Verschiedenheit, die zu tolerieren ist.

– Dahinter steht ein Bewusstwerden der kulturellen Dimension jeder Religion, was eine Ausdifferenzierung ihrer moralischen und rituellen Regeln, die Unterscheidung von Lehre, Ethos und Kult, erlaubt. Letztlich führt diese Entwicklung zu einer Ausdifferenzierung von Sozialethik und Recht.

Diese von mir systematisierte Problemwahrnehmung lässt sich anhand von Leben und Wirken des Cusanus aufweisen, der seit seiner konziliaristischen Phase in Basel die Konkordanz nicht nur als Lebensaufgabe verstand, sondern sie als Einheit in der Vielheit auch philosophisch begründete und so seinen umfassenden Begriff von Frieden bildete.[11] Ohne die geschichtlichen Aspekte, die persönlichen Kontakte des Cusaners mit Theologen, Philosophen, Mathematikern und Künstlern der Renaissance hier entfalten zu können[12], ist auf die Bedeutung des humanistischen Hintergrunds hinzuweisen, welcher in seinem Entwurf zur Herstellung religiöser Konkordanz durch Dialog impliziert ist und in manchen Punkten besonders expliziert wird. Zunächst hat die humanistische Geschichtsdeutung die Wandlungen kultureller Phänomene bewusst gemacht[13], zu denen auch religiöse Praktiken und Vorschriften zählen. Der dogmen- und kirchengeschichtlich sehr belesene Kanonist Cusanus partizipierte an dieser neuen Wahrnehmung diachroner Relativität[14], wozu insbesondere, was die symbolische Darstellung und Entfaltung von Religion betrifft, die synchrone Relativierung durch Bewusstwerden der rituellen Vielfalt kam. Die im Humanismus neu akzentuierte Geschichtlichkeit menschlicher Existenz ermöglichte und erforderte, soziale und religiöse Verhältnisse aktiv und kreativ zu gestalten. Gegebenes wurde als Aufgabe interpretierbar, was Nikolaus von seinem ureigenen Gebiet her anging. Aus christlicher Sicht verwirklichte sich darin nichts weniger als die Gottebenbildlichkeit des Menschen, der als ein partizipativ schöpferisches Wesen, als betont lebendiges Bild des Schöpfers (*viva imago Dei*[15]) verstanden wurde. Im Entwerfen von Deutungen und im Ausgestalten auch von

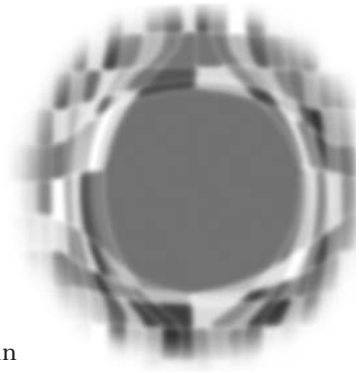
11 Die cusanische *pax* beinhaltet ontologische, trinitätstheologische, christologische, und praktisch-ethische Dimensionen.

12 Siehe ausführlich Flasch: *Nikolaus von Kues* (Fn. 6), S. 197–247. Zum konfessionellen und humanistischen Hintergrund vgl. die diskurstheoretische Deutung von Hermann Schrödter: »Religion zwischen Diskurs und Gewalt: Diskurstheoretische Elemente bei Nikolaus von Kues – Anfragen an die Diskurstheorie«, in: Matthias Lutz-Bachmann; Alexander Fidora (Hg.): *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004, S. 221–238.

13 Vgl. Hans Baron: »Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento«, in: *Historische Zeitschrift* 147 (1933), S. 5–20; August Buck: *Das Geschichtsdenken der Renaissance*, Krefeld: Scherpe 1957.

14 Vgl. seinen Prolog zu *De concordantia catholica* (h XIV, p. 2) und seine Briefe an die Böhmen, neuerdings gut zugänglich in Izbicki: *Nicholas of Cusa. Writings on church and reform*, 2–85.

15 Vgl. das Kosmographengleichnis aus *Compendium* 8 (h XI) und *De visione Dei* 11 (h VI, p. 15).



Religion antwortet demnach der Mensch auf einen erfahrenen Anspruch des Göttlichen, der in geschichtlichen Herausforderungen sprechen kann.

Weil diese Antworten indes grundsätzlich natürlichen und kulturellen Bedingungen unterliegen, sind sie je partikular eingeschränkt und benötigen zu ihrer Komplementierung und Vertiefung den Dialog mit anderen Interpretationen. Die geschichtlich erfahrene Relativierung der eigenen Weltdeutungen und Wahrheitsansprüche wird also in einer sowohl vertikalen, auf das Ziel der Religion bezogenen, wie auch horizontalen, andere Religionen in Betracht nehmenden Bezugnahme, d. h. in aktiver Relativierung, die einem dialogischen Logos entspricht, fruchtbar aufgehoben.

3. Diskursivität, Konjekturalität und Perspektivität endlicher Erkenntnis

Nachdem Herausforderung und Hintergrund behandelt wurden, ist wenigstens in den wichtigsten Zügen die Frage zu beantworten, wie Cusanus das ausarbeitet. Das Fundament seines Denkens bildet seine philosophische Theologie in der Tradition negativer Theologie mit dem Axiom der Unendlichkeit und Inkommensurabilität des Absoluten oder Gottes, was mit der Wahrheit selbst identifiziert wird.[16] Darum sind grundsätzlich alle (auch religiösen) Explikationen als endliche defizitär. Zugleich erfährt der Mensch ein Streben nach Wissen und Weisheit und – unbestritten im Bereich der Welterkenntnis – die Möglichkeit von Erkenntnisfortschritten. Diese haben diskursiven Charakter, bestehen im Durchlaufen (so die wörtliche Bedeutung von *discursus*) verschiedener Perspektiven. So wie beim sinnlichen Sehen ein und dasselbe von verschiedenen Blickwinkeln aus verschieden erscheint, während jede solchermaßen eingeschränkte Ansicht an der Wahrheit des Gesehenen partizipiert, ohne sie erschöpfend zu repräsentieren, so auch beim Einsehen des Verstandes. Das sukzessive Durchlaufen verschiedener Standpunkte erlaubt, die Einsicht vergleichend (komparativ) zu verbessern. Wir erfahren ja, dass Erkenntnis komparativ besser oder schlechter sein kann, Wahrheit also graduiert ist.[17] Sie ist immer relativ, aber in einem bestimmten Sinn: bezogen auf die Sache und auf das Absolute und von ihm in Anspruch genommen.

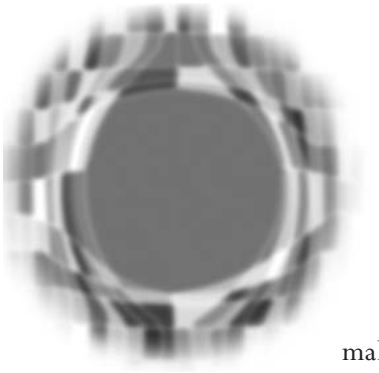
In seinem epistemologischen Zentralbegriff der *coniectura*[18] fasst Cusanus die Merk-

In seinem epistemologischen Zentralbegriff der *coniectura* fasst Cusanus die Merkmale des kreativen Entwurfscharakters, der Vorläufigkeit, Diskursivität und Perspektivität endlichen Erkennens – und zwar jeglichen Erkennens, nicht nur der Gotteserkenntnis.

16 »Das Unendliche als Unendliches ist unerkennbar, da es sich aller Vergleichbarkeit entzieht.« (*De docta ignorantia* I,1 n. 3; vgl. Kap. I,3 n. 9–10).

17 Von daher ist es grundsätzlich möglich, religiöse Deutungen zu kritisieren, wie es Nikolaus vor allem in der *Cribratio Alcorani* tut, worin man mit Akasoy Forsts »Zurückweisungs-Komponente« der Toleranz erkennen kann, vgl. dazu Anna A. Akaso: »Zur Toleranz gegenüber dem Islam bei Lullus und Cusanus«, in: E. Bidese, u.a. (Hg.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, Turnhout: Brepols 2004, S. 113.

18 Entwickelt im zweiten philosophisch-theologischen Hauptwerk *De coniecturis* (h III) und mit Mutmaßung oder Entwurf übersetzt. Bocken *(Toleranz und Wahrheit)* und Meinhardt *(Konjekturale Erkennt-*



male des kreativen Entwurfscharakters, der Vorläufigkeit, Diskursivität und Perspektivität endlichen Erkennens – und zwar jeglichen Erkennens, nicht nur der Gotteserkenntnis. Eine solche Mutmaßung ist weder bloßes Vermuten noch rationalistisches Feststellen, sondern ein Vollzug, in dem trotz der Partikularität seines Ergebnisses der Anspruch der Wahrheit selbst wahrgenommen und beantwortet wird.

Die Metaphysik der Perspektivität, die Nikolaus nicht zufällig im Jahrhundert der malerischen Zentralperspektive entwickelt, begründet den sukzessiven und dialogischen Charakter jeder endlichen Erkenntnis und ihre (vertikale und horizontale) Relativität im vollen Wortsinn.

Die Metaphysik der Perspektivität, die Nikolaus nicht zufällig im Jahrhundert der malerischen Zentralperspektive entwickelt,[19] begründet den sukzessiven und dialogischen Charakter jeder endlichen Erkenntnis und ihre (vertikale und horizontale) Relativität im vollen Wortsinn. Dem im dynamischen Bezug auf Wahrheit erfahrenen Anspruch im göttlichen Logos wird nur diskursiv (im mehrfachen Wortsinn) adäquat entsprochen.

Das trifft insbesondere auf die mittlere Stufe menschlicher Erkenntnis – oder Unterscheidungsfähigkeit (*vis discretiva*), die *ratio* zu, was meist und treffend mit Verstand übersetzt wird. Von ihr unterscheidet Cusanus die vorausgesetzte Ebene sinnlichen Wahrnehmens (*sensus*); der Verstand verarbeitet und korrigiert die Sinneswahrnehmung. Doch das ist noch nicht alles: Über beiden ist der *intellectus* (Vernunft). Er reicht über die klassische Logik hinaus und ist in der Lage, die Koinzidenz der Gegensätze[20] und damit den höchsten, an sich nicht erkenn- und aussagbaren göttlichen Bereich zu »berühren«. Diese sehr häufige Metapher will eine Relation des menschlichen und göttlichen Geistes bezeichnen jenseits des kategorialen Begreifens mit seiner Eingeschränktheit; es ist eher ein Ergriffenwerden oder Erleuchtetwerden in einer Schau (was, wenn es »mystisch« ist, dann eine Mystik der Vernunft). Dieser Transzendenzbezug ist dem Menschen als Geistwesen wesentlich und fundiert seine angeborene Religiosität.[21] Diese intellektuale Dimension menschlicher Einsichtsfähigkeit erlaubt dann deren Selbstkritik – zuhöchst die *docta ignorantia*, das Wissen um die Grenzen des Wissbaren und des Verstandes von seinen Funktionsbedingungen her; sie relativiert alle Aussagen affirmativer Theologie, ohne sie zu vergleichgültigen und ohne alle Wahrheitsansprüche pauschal für uneinlösbar zu erklären.

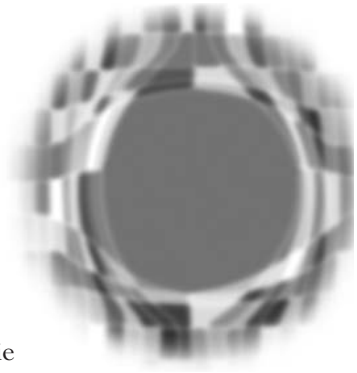
Aus dieser Erkenntnistheorie folgt: Die »Außenseite« des Transzendenzbezugs in allen geschichtlichen *religiones* mit ihrer Variabilität, mit ihren moralischen, sozialen, kognitiven und emotionalen Aspekten, kann so, durch Überschreiten der rein rationalen Ebene, kritisiert und aufgeklärt werden. Die cusanischen Vorschläge zur interreligiösen Konkordanz verstehe ich nun als ein Experiment

nis) lesen die cusanische Toleranz in diesem Licht.

19 Hauptquelle ist die im engen Zusammenhang mit *De pace fidei* verfasste Schrift »Vom Sehen Gottes« *(De visione Dei*; h VI). Siehe u.a. Norbert Herold: *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster: Aschendorff 1975.

20 *Coincidentia oppositorum*, metaphysischer Höhepunkt seines Denkens, vor allem in De docta ignorantia I entwickelt.

21 *Connata religio (Idiota de mente* 15: h V² n. 159; vgl. *De coniecturis* II,15 n. 147).



der Anwendung von intellectus-Prinzipien auf den rationalen Diskurs aufgrund der Einsicht in den tieferen (oder höheren) Grund der Notwendigkeit zur Relativierung aller Verstandeskategorien. Das angesprochene Streben des Menschen nach Erkenntnis, das Nikolaus letztlich mit dem Streben nach Glück und Heil gleichsetzt, die Dynamik des geistigen Ausgreifens des lebendigen Bildes Gottes nach dem unendlichen Urbild, darf von konkreter Religion ebenso wenig eingeschränkt werden wie die unendliche Lebendigkeit und Größe Gottes selbst. Unter Menschen, die demgegenüber in der Religion vornehmlich eine handhabbare und endgültige Anweisung für ihr geistiges und soziales Leben suchen, die sich an Formulierungen festmachen und sich absichern wollen, ist keine Konkordanz möglich – kein Friede im höheren Sinn.

Eine Stärke des cusanischen Religionsverständnisses ist, dass er in den diversen Religionen als kulturellen Gebilden einen Kern von Religiosität annimmt, der im Menschen, verstanden als einem antwortenden und sich kreativ orientierenden Wesen, gründet. Dazu gehören sein Streben nach umfassendem Gelingen des Lebens oder Glück und seine Wahrnehmung eines Anspruches in der Vernunft. Dessen Deutung als *logos*, der sich in der gesamten Wirklichkeit ausspricht, inklusive der eigenen Geisterfahrung *(mens)* und der religiösen Tradition, bricht naturreligiöse Identifikationen auf, verhindert aber zugleich einen Offenbarungspositivismus. Sie vermittelt Immanenz und Transzendenz des Göttlichen in einer Weise, die Raum schafft für eine Würdigung der menschlichen Antwort, die theoretisch und auch praktisch erfolgt. Soweit diese rationalen und symbolischen Explikationen des Bezogen- und Angesprochenseins als frei gedacht werden müssen, eröffnet sich eine dialogische Deutung alles menschlichen Denkens und Handelns und Raum für verantwortliche Gestaltung.

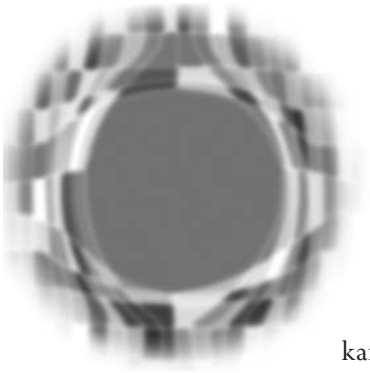
Im Unterschied zum heute gängigen Begriff von Religion, der sowohl dogmatisch wie soziologisch recht starre Gebilde zu meinen scheint, begreift Cusanus sie auch als dynamische Phänomene, die sich zu erkenntniskritisch aufgeklärten, dem Absoluten angemesseneren, wahreren Einsichten fortentwickeln können und sollen. Dem dient die visionäre Religionskonkordanz, insoweit sie die Funktion einer regulativen Utopie erfüllt.

Eine Stärke des cusanischen Religionsverständnisses ist, dass er in den diversen Religionen als kulturellen Gebilden einen Kern von Religiosität annimmt, der im Menschen, verstanden als einem antwortenden und sich kreativ orientierenden Wesen, gründet.

4. Modell eines vernünftigen, diskursoffenen religiösen Selbstverständnisses

Der Weg von diesen vernunft- und erkenntnistheoretischen Überlegungen zu interreligiöser Verständigung und interkulturellem Frieden auf Erden scheint weit zu sein. Die Vision von *De pace fidei* endet denn auch damit, dass *in coelo rationis* die prinzipielle Konkordanz aller Religionen festgestellt wird – die konkrete Umsetzung wird auf der letzten Seite (*De pace fidei* 19 n. 68) höchstens angedeutet, ebenso wie die Notwendigkeit sozialer Verbesserungen zur Stärkung der religiösen Mündigkeit.[22] Doch

22 *De pace fidei* 1 n. 4 lässt einen Engel zu Gott sprechen: »Du weißt jedoch, o Herr, daß eine große



kann das Werk so verstanden werden, dass es den Ansatz aus der eigenen Religion und für sie vorführt (siehe oben 2.4.). Was sich aus seiner Religionstheorie an Merkmalen für eine reife und aufgeklärte Religion ergibt, versucht Nikolaus durch religionsphilosophische Reformulierung (und teilweise durchaus auch kritische Relativierung[23]) des christlichen Glaubens zu befördern. Es entspricht genau seiner Erkenntnismetaphysik, dass er nicht einen Standpunkt prätendiert, der über jeder besonderen Perspektive läge, weil es innerhalb des Ganzen keinen Blick auf das Ganze geben kann, der nicht von der je spezifischen Binnenperspektive bestimmt wäre. Ich kann nicht darauf hinsehen, indem ich von meiner Perspektivität absehe. Dabei entwickelt Cusanus in Antwort auf die geschichtliche Pluralisierungserfahrung ein erkenntnistheoretisches und metaphysisches Paradigma, das Wahrheitsansprüche perspektiviert und relativiert, ohne sie zu vergleichgültigen, für irrelevant oder ganz uneinlösbar zu erklären. Damit ist bereits exklusivistischen und gewaltträchtigen Selbstmissverständnissen der Boden entzogen – eine Vorbedingung für tolerante Haltungen.

So wie nun nach *De docta ignorantia* kein Individuum die Maximität der Spezies-Potenz des Menschseins erfüllen kann, wird auch keine faktische Religion vollendet sein und benötigt die Auseinandersetzung mit den anderen Ausdeutungen der Wirklichkeit zu ihrer Weiterentwicklung.

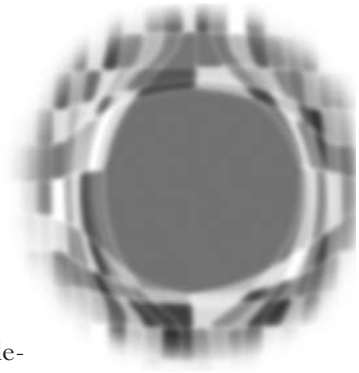
Das Bemühen um Verständigung und Konkordanz wird vor allem von innen heraus begründet, aus dem vernünftigen Selbstverständnis der Religion, mit allen ihren Vollzügen auf einen nicht zuerst erhobenen, sondern erfahrenen Absolutheitsanspruch (im *genitivus subjectivus*) zu antworten, in konsequenter Anerkennung der epistemologischen Grundsituation perspektivischer Einschränkung.[24] Durch die Konfrontation mit konkurrierenden Weltdeutungen wird eine Religion zu einer Reifung herausgefordert, die ihre Identität zu vertiefen und zu erweitern geeignet ist.[25] Eine Abgrenzung verschiedener kulturell-religiöser »Zivilisationen« in voneinander zu isolierenden geistigen Biotopen erscheint nicht nur als utopisch (heute mehr denn je), sondern auch als dem Wesen von Kultur und Religion unangemessen.

Menge nicht ohne viel Verschiedenheit sein kann und daß fast alle ein mühsames und mit Sorgen und Nöten volles Leben führen und in knechtlicher Unterwerfung den Königen, die herrschen, untertan sein müssen. Daher kam es, daß nur wenige von allen so viel Zeit und Muße haben, daß sie im Gebrauch ihrer Willensfreiheit zur Selbst-Kenntnis gelangen können. Durch viele körperliche Sorgen und Dienste werden sie davon abgelenkt. Dich, den verborgenen Gott, können sie daher nicht suchen.«

23 Vgl. *De pace fidei* zum höchsten christlichen Glaubensgeheimnis der Trinität: »Gott als Schöpfer ist dreifaltig und einer. Als unendlicher ist er weder drei noch einer noch irgendetwas von dem, was gesagt werden kann. Denn die Namen, die Gott zugeteilt werden, werden von den Geschöpfen genommen, da er selbst in sich unaussprechlich und über allem ist, das genannt oder gesagt werden kann.« (7 n. 21). »Manche nennen die Einheit »Vater«, die Gleichheit »Sohn« und die Verknüpfung »Heiliger Geist«, da jene Benennungen, auch wenn sie nicht im eigentlichen Sinne gelten, die Dreifaltigkeit dennoch zutreffend bezeichnen.« (8 n. 24)

24 Ich sehe hierin zwei transzendentale Relativierungen: Die Entgrenzung (*interminatio*) des Verstandes durch die Vernunft und die Relativierung des Ausgreifens der Vernunft selbst durch das sie herausfordernde Absolute.

25 »Die« Religion gibt es ebenso wenig wie »das« Christentum, »den« Buddhismus etc., worauf Religionswissenschaftler mit Recht hinweisen.



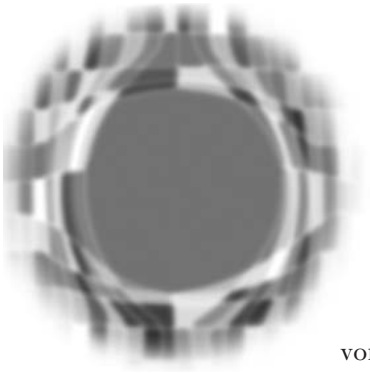
Das Phänomen der Religion kann in Analogie zur persönlichen Identität eines Menschen interpretiert werden, die sich ebenso dynamisch entwickelt durch Konfrontation, Abgrenzung und Assimilation. Das vermeidet den Grundfehler Samuel Huntingtons und entspricht der Einsicht, dass eine Religion kein Subjekt sein kann, nachdem es letztlich nur das menschliche Individuum ist, das religiös ist und in diesem Sinn Religion hat. Hier zeigt sich die Stärke des klassischen Begriffs von *religio* als Pflege des persönlichen Transzendenzbezugs, welchen Nikolaus mit der Wahrnehmung von Religionen als sozio-kulturell und inhaltlich-dogmatisch identifizierbaren Einheiten verbindet. So wie nun nach *De docta ignorantia* kein Individuum die Maximität der Spezies-Potenz des Menschseins erfüllen kann, wird auch keine faktische Religion vollendet sein und benötigt die Auseinandersetzung mit den anderen Ausdeutungen der Wirklichkeit zu ihrer Weiterentwicklung. Diese Notwendigkeit des Diskurses ist begründet in dem Charakter menschlicher, d. h. endlicher konjekturaler und perspektivischer Vernünftigkeit, immer auf dem Weg zu sein.

Religion impliziert eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit aus einer bestimmten Perspektive, die aufgrund ihres absoluten »Gegenstandes« *a fortiori* prinzipiell konjekturalen Charakter hat. Als Interpretation ist sie weder eine idiosynkratische oder willkürliche Konstruktion, noch eine erschöpfende oder endgültige Ausformulierung. Ihre integrative Kraft, die sich in geschichtlichen Herausforderungen zu bewähren hat, zunächst und zuletzt für den Einzelnen, ist Kriterium ihrer Reife. Das schließt begründete Kritik anderer Deutungen (vgl. die *Cribratio Alcorani)* und Selbstkritik ein.

Nikolaus erkannte, dass in der geschichtlichen Konfrontation mit anderen Religionen eine Aufgabe lag, die zu einem höheren und integrativeren Selbstverständnis herausforderte. Dies wollte er für seine Religion leisten. Zu kritisieren ist, dass sich kaum eine Andeutung findet, dass auch umgekehrt das Christentum durch eine positive, integrative Deutung in anderen religiösen Paradigmen gewinnen können müsste, dass tatsächlich weitere Aspekte des in ihm Angelegten im Diskurs zum Vorschein kommen könnten. Sein epistemologisch fundamentierter Inklusivismus geht nicht zu einem mutuellen Inklusivismus weiter, bildet aber auch dafür eine vernunfttheoretische Grundlage. Die philosophische Selbstrelativierung ermöglicht einen realen Dialog mit anderen Religionen, sofern sie einen ähnlichen Prozess durchlaufen, m. E. auch eine begründete Anerkennung von späteren rechtlichen Strukturen jenseits der mittelalterlichen Verflechtung von Kirche und Reich.

Nikolaus erkannte, dass in der geschichtlichen Konfrontation mit anderen Religionen eine Aufgabe lag, die zu einem höheren und integrativeren Selbstverständnis herausforderte. Dies wollte er für seine Religion leisten.

Religion ist die explizierte Weise, wie je ich als Mensch, d. h. als endliches Vernunftwesen, gegründet in natürlicher Zentralität mit einem gemeinschaftlich vermittelten Verständnishorizont und in partikular universalisierendem Ausgriff, mich aus dem Ganzen der Wirklichkeit und ihrem Grund verstehe, indem ich mich dazu verhalte. Religionen sind zugleich geschichtlich eingebettete, sprachlich und symbolisch, d. h. auch rituell, vermittelte Interpretationen



von bestimmten, selbst geschichtlich ereigneten Erfahrungen, von denen ein Wahrheitsanspruch ausgeht. Notwendigerweise sind solche Explikationen der *ratio* kategorial beschränkt, Fest-Stellungen des wesentlich Dynamischen und Akthaften, das im *intellectus* zu ständigem Transzendieren und Integrieren aufruft. Religion, sowohl als persönliche *religio* wie auch als kulturelles Gebilde, besteht geradezu in dieser hermeneutischen Konkretion und Vermittlung. Ein Bestand an Glaubenswahrheiten, sprachlich fixiert und dogmatisch formuliert, ist selbst wieder, als Objektivation eines solchen kreativen Deutungsprozesses, Ausgangspunkt für die unvertretbar eigene Verarbeitung. Die in ihnen enthaltene Wahrheit will bewahrheitet und bewährt werden in einem unablässigen Ringen: in (kreativem, nicht nur reproduktivem) Verstehen des Gegebenen, im Ausdruck des Verstandenen und Erfahrenen unter dessen Anspruch. Damit wird das Ganze dialogisch verstanden, als fortwährender Prozess von Anspruch und Antwort. In dieser fundamentalen Dialogizität von Religion an sich hat der interreligiöse Diskurs seinen nicht politisch oktroyierten, sondern ureigenen Grund und seinen Raum.

Zu kritisieren ist, dass sich kaum eine Andeutung findet, dass auch umgekehrt das Christentum durch eine positive, integrative Deutung in anderen religiösen Paradigmen gewinnen können müsste … Sein epistemologisch fundamentierter Inklusivismus geht nicht zu einem mutuellen Inklusivismus

Der friedliche Dialog ist die kultivierte Form des Widerspruchs gegen sich aufspreizende, unaufgeklärte, u. U. fanatisch universalisierende Geltungsansprüche. Sich real zusammenzusetzen, um sich mit Wortgewalt auseinanderzusetzen, ist die einzige Chance für endliche Wesen, die aus einer Position natürlicher Zentralität heraus einen unabschließbaren Ausgriff mit der Vernunft vollziehen, um die integrale Wahrheit, derer Menschen immer nur perspektivisch ansichtig werden können, nicht von vornherein zu verfehlen. Ja, mehr noch, um die Wahrheit gewaltfrei in der Praxis zu verwirklichen.

Literaturhinweise

Akasoy Anna A.: »Zur Toleranz gegenüber dem Islam bei Lullus und Cusanus«, in: Bidese Ermenegildo, u.a. (Hg.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, Turnhout: Brepols 2004, S. 105–124.

Baron Hans: »Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento«, in: *Historische Zeitschrift* 147 (1933), S. 5–20.

Berger Klaus / Nord Christiane (Hg.): *Nikolaus von Kues:Vom Frieden zwischen den Religionen*, Frankfurt: Insel 2002.

Bidese Ermenegildo; Fidora Alexander; Renner Paul (Hg.): *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, Turnhout: Brepols 2005.

Biechler James E. / Bond H.; Lawrence (Hg.): *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony*, New York u.a.: Edwin Mellen 1990.

Biechler James E.: »A New Face Toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia«, in: Christianson Gerald / Izbicki Thomas (Hg.): *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe*, Leiden/Boston: Brill 1991, S. 185–202.

Blanks David R. / Frassetto Michael (Hg.): *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, New York: St. Martin's 1999.

Blum Paul Richard: »›Salva fide et pace‹. Religionsfrieden von Cusanus bis Campanella«; in: Martin Thurner (Hg.): *Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin: Akademie-Verlag 2002, S. 525–554.

Bocken Inigo: »Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues«, in: Philosophisches Jahrbuch 105 (1998), S. 241–266.

Bocken Inigo (Hg.): *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, Leiden/Boston: Brill 2004.

Borsche Tilman: »Strategien zur Überwindung von Gegensätzen. Mystik und Irenik im Werk und Leben des Nikolaus von Kues«, in: Brändle Werner et al. (Hg.): *Toleranz und Religion*, Hildesheim u. a.: Olms 1996, S. 69–80.

Buck August: *Das Geschichtsdenken der Renaissance*, Krefeld: Scherpe 1957.

Burgevin Frederick Haviland: *Cribratio Alchorani: Nikolaus Cusanus' Criticism of the Koran in the Light of his Philosophy of Religio*, 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/Boston: Brill 1991.

Colomer Eusebio: »Nikolaus von Kues († 1464) und Ramon Llull († 1316). Ihre Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen«, in: *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 2, hg. v. Institut für Cusanus-Forschung i. V. mit der Universität Trier, Trier 1995; S. 5–20.

Euler Walter Andreas: *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg: Echter –Altenberge: Telos ^{2}1995.

Flasch Kurt: *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1998.

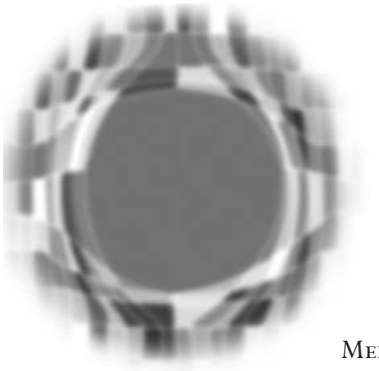
Forst Rainer: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt: Suhrkamp 2003.

Gerl Hanna-Barbara: »Pax christiana: Friedensvisionen und Toleranz bei Cusanus, Pico, Erasmus«; in: dies.: *Die zweite Schöpfung der Welt. Sprache, Erkenntnis, Anthropologie in der Renaissance*, Mainz: Grünewald 1994, S. 93–119.

Haubst Rudolf (Hg.): *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982* (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft = MFCG 16), Mainz: Grünewald 1984.

Heinemann Wolfgang: *Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionenfriedens in der Schrift »De pace fidei« des Nikolaus von Kues*, Altenberge: CIS 1987.

Herold Norbert: *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster: Aschendorff 1975.



MEINHARDT Helmut: »Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz«, in: MFCG 16 (1984) S. 325–332.

MEUTHEN Erich: »Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen«, in: MFCG 16 (1984), S. 35–60.

NEDERMAN Cary J.: *Worlds of Difference. European Discourses of Toleration, c. 1100–1550*, Penns: State University Press 2000.

Nicholas of Cusa: *Writings on Church and Reform*, trans. by Th. M. Izbicki, Cambridge/MA – London: Harvard University Press 2008.

Nikolaus Cusanus: *De pace fidei* (English & Latin). *On interreligious harmony*: text, concordance, and translation of De pace fidei; ed. James E. BIECHLER; H. Lawrence BOND, Lewiston: E. Mellen 1990.

Nikolaus Cusanus: *De Pace fide*i and *Cribratio Alkorani*: translation and analysis by Jasper HOPKINS, Minneapolis: A.J. Banning 1990.

Nikolaus von Kues: *De pace fidei. Der Friede im Glauben*, übersetzt von R. Haubst, Trier: Paulinus ³2003.

RIEDENAUER Markus: *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus*, Stuttgart: Kohlhammer 2007.

RIEDENAUER Markus: »Religiöse und kulturelle Pluralität als Konfliktursache bei Nikolaus Cusanus«, in: Inigo BOCKEN (Hg.): *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, Leiden–Boston: Brill 2004, S. 131–159.

SCHNEIDER Jakob: Nikolaus von Kues: »*De Pace Fidei* – Religionsfriede?«, in: BRIESKORN Norbert; RIEDENAUER Markus (Hg.): *Suche nach Frieden. Politische Ethik in der frühen Neuzeit I*, Stuttgart: Kohlhammer 2000, S. 15–39.

SCHRÖDTER Hermann: »Religion zwischen Diskurs und Gewalt: Diskurstheoretische Elemente bei Nikolaus von Kues – Anfragen an die Diskurstheorie«, in: Matthias LUTZ-BACHMANN; Alexander FIDORA (Hg.): *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 221–238.

SCHWOEBEL Robert: *The Shadow of Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517)*, New York-Nieuwkoop: de Graaf 1967.

SOUTHERN Richard William: *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge/MA (Harvard U.Pr.) 1962.

STALLMACH Josef: »Einheit der Religion – Friede unter den Religionen. Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog ›Der Friede im Glauben‹«; in: MFCG 16 (1984), S. 61–81.

THURNER Martin: «*Cultura agri intellectualis*. Der gemeinsame Ursprung von Religion und Kultur nach Nikolaus von Kues«, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 3 (2004), S. 59–83.

THURNER Martin (Hg.): *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 48), Berlin: Akademie-Verlag 2002.

WATANABE Morimichi: *Concord and Reform: Nicholas of Cusa and Legal and Political Thought in the Fifteenth Century*, ed. CHRISTIANSON Gerald; IZBICKI Thomas, Aldershot etc. Ashgate: Variorum 2001.

WATANABE Morimichi: »Nicholas of Cusa and the Idea of Tolerance«, in: *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*; S. 409–418; Neudruck in WATANABE, *Concord and Reform*, S. 217–228.