

**RAMON LLULL UND NIKOLAUS VON KUES:  
EINE BEGEGNUNG IM ZEICHEN DER TOLERANZ**

---

**RAIMONDO LULLO E NICCOLÒ CUSANO:  
UN INCONTRO NEL SEGNO DELLA TOLLERANZA**

Akten des Internationalen Kongresses  
zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues  
(Brixen und Bozen, 25.-27. November 2004)

---

Atti del Congresso Internazionale  
su Raimondo Lullo e Niccolò Cusano  
(Bressanone e Bolzano, 25-27 novembre 2004)

herausgegeben von / a cura di  
Ermenegildo BIDESE, Alexander FIDORA, Paul RENNER

BREPOLS  
2005

INSTRVMENTA PATRISTICA ET MEDIAEVALIA

Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity

46

SVBSIDIA LVLLIANA 2



MARKUS RIEDENAUER (Wien)

ZUR BEWÄLTIGUNG RELIGIÖSER DIFFERENZ  
BEI RAIMUNDUS LULLUS  
UND NIKOLAUS CUSANUS\*

Die systematischen und möglichen historischen Beziehungen zwischen den beiden Denkern wurden und werden in der Forschung bereits mehrfach untersucht — auch was den Religionsdialog betrifft.<sup>1</sup> Wichtige Inspirationen, die Nikolaus Cusanus von Raimundus Lullus empfangen haben mag auf den Gebieten der Erkenntnistheorie, Ontologie, philosophischen Theologie usw. können daher in diesem Beitrag als bekannt vorausgesetzt werden, um sich mit einigen systematischen Hypothesen der sachlichen Herausforderung zu stellen. Wenn nach Unterschieden oder gar Fortschritten vom lullischen Entwurf interreligiöser Verständigung zum cusanischen Religionsdialog gefragt wird, empfiehlt es sich (einmal mehr), aus den zahlreichen Schriften des Mallorquiners sein *Buch vom Heiden und den drei Weisen* herauszugreifen. Schon Ludwig Mohler vergleicht *De pace fidei* mit dem *Liber de gentili et tribus sapientibus*: „Es kann kein Zweifel bestehen, daß diese Schrift des Katalanen auch Nikolaus von Cues den Gedanken zu einem ähnlichen literarischen Unternehmen eingegeben hat.“<sup>2</sup> Tatsächlich ist zweifelhaft, ob Cusanus dieses Buch kannte;<sup>3</sup> Roth bemerkt zu den Exzerpten

\* Die Österreichische Akademie der Wissenschaften finanzierte diesen Beitrag durch das mir gewährte APART-Stipendium (Austrian Programme for Advanced Research and Technology).

<sup>1</sup> Diese Literatur, insbesondere die Monographie von Walter A. Euler (*Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues* [Religionswissenschaftliche Studien 15], Altenberge <sup>2</sup>1995), wird im Beitrag von Markus Enders in diesem Band gewürdigt und um eine wichtige Detailanalyse ergänzt.

<sup>2</sup> Ludwig Mohler in Nikolaus von Cues, *Über den Frieden im Glauben. De pace fidei*, ed. Ludwig Mohler (Schriften des Nikolaus von Cues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung hg. v. E. Hoffmann, Heft 8), Leipzig 1943, p. 61.

<sup>3</sup> Siehe die *praefatio* der Herausgeber zu *De pace fidei*, h VII, pp. XXXVlf., und Eusebio Colomer, „Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben

des Nikolaus: „Interessanterweise fehlen apologetische Schriften der Auseinandersetzung mit anderen Religionen. Dennoch zeugen die Exzerpte von der ungemein breiten Kenntnis des lullischen Denkens, die sich Cusanus schon in seiner Frühzeit erwarb.“<sup>4</sup> Aber in allgemeinerer Weise stimmt sicher, was Eusebio Colomer formuliert: „Das cusanische Motiv des Friedens im Glauben ist von keinem mittelalterlichen Autor so klar und oft vorgezeichnet worden wie von Llull.“<sup>5</sup> Das *Buch vom Heiden* kann in jedem Fall deshalb für einen Vergleich herangezogen werden, weil es als frühes Werk Lulls noch nicht von den späteren polemischen Tönen belastet ist und so als eine Reinform seines irenischen Entwurfs gelten kann.

Mohler kommt zum Ergebnis: „Die leitende Idee ist bei beiden durchweg die gleiche. Sie kommt selbst im ähnlichen Wortlaut zum Ausdruck. Gleich ist auch die irenische Gesinnung und der Geist, in dem beide Schriftsteller an ihren Stoff herantreten. In ihrer theologischen Begründung dagegen gehen beide auseinander.“<sup>6</sup> Daß sich Unterschiede nur in der theologischen Begründung fänden, ist zu bestreiten. Anderen Autoren sind eine Reihe weiterer Differenzen aufgefallen,<sup>7</sup> wovon mir besonders wichtig erscheinen: Das cusanische Präsuppositionsprinzip, das jedenfalls einen philosophischen Unterschied begründet, und ein anderes Verständnis von religiöser Einheit. Hier beginnt bei Cusanus m.E. die Ausdifferenzierung eines kultischen Moments, was bestimmte religionsanthropologische Voraussetzungen und vor allem ein differenzierteres Rationalitätsverständnis impliziert.

bei Raimund Llull“, in: MFCG 16 (1984), pp. 82-112, hier p. 105: Nikolaus wußte um die Existenz des Buchs, aber nachweislich besessen hat er ähnliche Werke, u.a. den *Liber Tartari et Christiani* sowie *Liber de quinque sapientibus* (Cod. Cus. 86). Vgl. die Diskussion über die Bekanntheit des Cusanus mit dem *Liber de gentili* in: MFCG 16 (1984), pp. 108f. Die Möglichkeit, daß Cusanus daraus im *Electorium* des Thomas Le Myésier las, werde ich an anderer Stelle diskutieren.

<sup>4</sup> Ulli Roth (ed.), *Cusanus-Texte III. Marginalien. 4. Raimundus Lullus. Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse), Heidelberg 1999, p. 18.

<sup>5</sup> Colomer, „Vorgeschichte“, *op. cit.*, p. 105.

<sup>6</sup> Mohler in Nikolaus von Kues, *Über den Frieden*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>7</sup> Siehe vor allem Colomer, „Vorgeschichte“, *op. cit.*, pp. 105-107.

### 1. Ziele und Wege des Diskurses im *Liber de gentili et tribus sapientibus*

Der Prolog des *Buchs vom Heiden* benennt als erstes Ziel des Dialogs zunächst den individuellen Frieden, die Seelenruhe, die daraus entsteht, daß der Weg zu einem Heil über den Tod hinaus gefunden wird, ausgedrückt in der Rahmenerzählung vom Leiden und Lernen des Heiden. Dann taucht das sekundäre Ziel einer religiösen und kulturellen Einheit der Völker auf, um religiös motivierte Feindseligkeit und Gewalttätigkeit zu beenden:

Welch ein hohes Gut wäre es doch, wenn wir uns — alle Menschen dieser Welt — mit Hilfe der Wissenschaft dieser Bäume in einem einzigen Gesetz und einem einzigen Glauben zusammenfinden könnten! Auf diese Weise verschwänden Streit und Haß zwischen den Menschen, die wegen der verschiedenen Glaubensüberzeugungen und der gegensätzlichen Gesetze der Völker entstehen. Da es ja nur einen Gott gibt, den Vater, Herrn und Schöpfer der Welt, wäre es auch möglich, daß sich die Vielfalt der Völker zu einem einzigen Volk vereine, sich somit die Menschen gemeinsam auf den Weg des Heils begäben; und wir hätten nur noch einen Glauben und eine Religion [...].<sup>8</sup>

Die zentrale Stelle lautet in der lateinischen Version:

Dixit unus quam magnum bonum foret istud, si per scientiam istarum Arborum possemus esse in una lege et in una fide omnes qui vivimus in hoc mundo, ita quod rancor et odium non essent inter homines qui se invicem odiunt propter diversas fides et contrarias leges diversorum populorum, et quod, sicut est tantum unus Deus Pater et Dominus et Creator omnium rerum, ita omnes populi qui sunt positi sub diversitate convenirent esse unus populus, et quod ille esset in via salvationis perpetuae; et sic quod omnes haberemus unam fidem et legem [...].<sup>9</sup>

Die Rede vom Gesetz beinhaltet im jüdisch-christlichen Verständnis als Lebensordnung einer Glaubensgemeinschaft auch die moralische und rituelle Einheit. In anderen Werken sagt Raimundus noch klarer, daß es sich um den christlichen Glauben handelt und

<sup>8</sup> Ramon Lull, *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, ed. Theodor Pindl, Stuttgart 1998, pp. 16f.

<sup>9</sup> MOG II, p. 5.

daß er sich eine Einheit unter nur einem Papst wünscht.<sup>10</sup> Aus der Einheit Gottes folgt das Ziel umfassender irdischer Einheit.<sup>11</sup> Wie mehreren Interpreten schon aufgefallen ist, fehlt hier ein möglicher positiver Wert der Vielfalt, wie ihn Nikolaus in *De pace fidei* andeutet<sup>12</sup> — doch dazu später.

Was die Wege zu diesen beiden Zielen betrifft, geht Lullus bekanntlich davon aus, daß im interreligiösen Dialog Autoritätsbeweise nichts helfen, daß *rationes necessariae* gefunden werden müssen. Er ist damit auf einer philosophischen Diskursebene angesiedelt.

Der Aufbau des Buches zeigt, wie jüngst Roger Friedlein aus literaturwissenschaftlicher Perspektive detailliert analysierte, eine Gleichbehandlung der Gesprächsteilnehmer und eine stringent durchgehaltene Objektivität, die „sich vermutlich in keinem anderen mittelalterlichen Dialog auf so ausgefeilte Weise findet wie im *L. del gentil*“.<sup>13</sup> Überzeugend werden in diesem Werk Gesprächsregeln für einen respektvollen Umgang miteinander verabredet und auch beachtet, wie die erlesene Höflichkeit der Weisen am Anfang und Ende zeigt.<sup>14</sup> Raimundo Panikkar etwa hält die von ihm iden-

<sup>10</sup> Ramon Lull, *Libre de Sancta Maria*, OE I, p. 1212, und *Blaquerna*, ORL IX, p. 255. Dieser missionarische Aspekt wie auch das erste, individuelle Ziel werden von Raimundo Panikkar vernachlässigt, der stattdessen den sozialetischen Ansatz betont: Das *Buch vom Heiden* zeige, „daß die Zwieltacht unter den Menschen ein Hauptübel darstellt: Dieses Übel muß an seiner Wurzel bekämpft werden. Dies zu tun ist die vordringlichste Aufgabe der Religion.“ („Einführung“ von Raimundo Panikkar zu Ramon Lull, *Buch vom Heiden und den drei Weisen*, Freiburg i. Br. 1986, p. 13)

<sup>11</sup> Siehe das unten zitierte Schlußwort des ersten Weisen.

<sup>12</sup> Vgl. „devotionis adauctio“ in *De pace fidei* I, n. 6, h VII, p. 7, l. 12. Die Herausgeber betonen auch mit diesem Punkt einen grundsätzlichen Unterschied: „Summa sententia eius prorsus aliena est a mente philosophi Maioricensis. Qui numquam diversarum nationum diversos ritus tolerandos esse, quin etiam fieri posse ‚ut diversitas sit devotionis adauctio‘ Cusano concessisset.“ (h VII, p. XXXVII)

<sup>13</sup> Roger Friedlein, *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie* (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 318), Tübingen 2004, p. 90.

<sup>14</sup> Siehe Lull, *Das Buch vom Heiden*, op. cit., pp. 9, 237, 248f. Auch am Ende des ersten Buches findet sich eine Diskursregel: „Auf Vorschlag des Heiden einigten sich die Weisen darauf, daß keiner dem anderen während seiner Darlegungen widersprechen dürfe; denn durch den Widerspruch entsteht in den Herzen der

tifizierten sieben Spielregeln Lulls „für einen Dialog der Kulturen“ auch heute für sehr geeignet:<sup>15</sup>

- 1) Das Motiv muß existentiell sein, geboren aus der Erfahrung menschlichen Elends, keine intellektuelle Neugier oder akademischer Wettbewerb. Dafür sprechen die vielen Tränen und Gebete, das Niederknien der Diskutanten u.ä. im *Buch vom Heiden*.
- 2) Der Ort muß neutral sein, ohne Ungleichheit oder Machtgefälle, geeignet für einen ruhigen Dialog.
- 3) Ein unparteilicher, engagierter Dritter muß das Gespräch leiten.
- 4) Keine heilige Schrift wird vorausgesetzt, keine Autoritätsargumente gelten im Dialog. „Voraussetzung für sein Gelingen ist lediglich der Glaube an den Begegnungsakt selbst, der somit selber ein Akt von religiöser Qualität wird.“<sup>16</sup>
- 5) „Jeder muß dem eigenen Gewissen treu bleiben. Der inter-religiöse Diskurs ist keine diplomatische Angelegenheit.“<sup>17</sup>
- 6) Durch Infragestellung des eigenen Glaubens ist eine Horizonterweiterung möglich. Alle nehmen eine gemeinsame Aufgabe in Angriff.
- 7) Die Bemühungen um religiöse Verständigung sind wesensbedingt unvollendet und werden immer weiter fortgesetzt.

Aus dem letzten Teil des Werks mit der Verabschiedung des Heiden und den Reflexionen und Vereinbarungen der drei Weisen<sup>18</sup> lassen sich weitere Hinweise auf Ziele und Wege des interreligiösen Diskurses gewinnen. Ähnlich wie in den Büchern *Von den fünf Weisen*, *Über die Ankunft des Messias* und *Über den Heiligen Geist* enthält sich der Autor auch im *Buch vom Heiden und den drei Weisen* einer definitiven Entscheidung darüber, welche Religion als die wahre zu gelten habe: Die Weisen wollen gar nicht wissen, welche Religion der Heide schließlich erwählt:<sup>19</sup>

Menschen Unwillen, und dadurch wird die Tätigkeit des Geistes behindert.“  
(*Ibid.*, p. 57)

<sup>15</sup> Siehe Panikkars „Einführung“, *op. cit.*, pp. 15-17.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 15f.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>18</sup> Lull, *Das Buch vom Heiden*, *op. cit.*, pp. 245-249.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 246. Vgl. Mohler in Nikolaus von Kues, *Über den Frieden*, *op. cit.*, pp. 57f., und Walter Euler, „Einheit der Religionen — Friede unter den Menschen. Begegnung mit nichtchristlichen Religionen bei Ramon Llull und Nikolaus von Kues“, in: Charles Lohr (ed.), *Anstöße zu einem Dialog der Religionen*.

Weil jedermann seine eigene Meinung hat, nach der er sich sein Gesetz wählen kann, wollen wir nicht wissen, welches Gesetz du für dich wählen magst, hauptsächlich wollen wir aber deswegen darum nicht wissen, damit wir Gelegenheit und Stoff besitzen, unter uns zu disputieren, auf daß wir in lebendiger Aussprache und verstandesgemäß ausmachen, was für ein Gesetz du auf natürliche Art für dich auswählen sollst. Wenn du uns darlegen würdest, welchem Gesetz du den Vorzug gibst, dann hätten wir nicht mehr so gut eine Unterlage, von der aus wir disputieren und die Wahrheit erforschen könnten.<sup>20</sup>

Das erscheint im Hinblick auf das zweite Ziel des Prologs widersprüchlich: Einerseits wollen die Weisen lieber weiterdiskutieren, andererseits aber genau darum, um die Wahrheit zu finden. Führt also der Dialog zu einer Wahrheit, die dann keines Dialogs mehr bedürfte? Oder meint diese Stelle, Stolz über die Überlegenheit der eigenen Religion (welche durch deren Bevorzugung als erwiesen gelten würde) würde einen echten Dialog, rein „kraft unserer Vernunft und unserer Geistesgaben“ behindern? Demnach spräche die Enthaltsamkeit im Urteil zugunsten einer bestimmten Art des vorurteilsfreien Dialogs. Auf jeden Fall erhält dieser nun einen gewissen eigenen Wert<sup>21</sup> — unabhängig vom Ziel einer Universalreligion. Möglicherweise drückt sich darin auch die Erkenntnis aus, daß das Gespräch faktisch (!) unabgeschlossen ist. Dadurch tut sich allerdings eine Spannung auf, denn der vom Erfolgsdruck freigesetzte theoretische Diskurs in Form der *Ars lulliana* kann und mag andauern, solange die Beteiligten wollen, während die gewalttätige interreligiöse Praxis unter Zeitdruck reformiert werden muß. *Ars longa — vita brevis!*

Thomas von Aquin, Ramon Llull und Nikolaus von Kues, Freiburg i. Br. 1997, pp. 71-91, hier p. 78: „Lull verzichtet darauf, die fiktiven Dialoge in einen strahlenden, aber billigen Triumph des christlichen Vertreters münden zu lassen, weil er dem Leser die Lösung nicht aufzwingen will, sondern ihn dazu anleiten möchte, durch Nachvollzug und Weiterdenken der dargebotenen Argumente selbst zu einem Urteil in seinem Sinne zu gelangen.“

<sup>20</sup> Mohler in Nikolaus von Kues, *Über den Frieden*, op. cit., p. 54.

<sup>21</sup> Panikkar betont das zu sehr (siehe obige Anm. 10), jedoch gibt es m.E. nicht nur zwei Möglichkeiten: entweder die Selbstzwecklichkeit des Diskurses oder dessen Funktionalisierung für ein apologetisches Interesse; vielmehr erstreckt sich dazwischen eine Bandbreite, die auch für eine Position Raum läßt, für welche der Zweck nicht die Mittel heiligt, es gleichwohl einen Zweck gibt, der aber die Eigengesetzlichkeit der diskursiven Mittel respektiert.

Colomer stellte in den Werken des Lullus eine Entwicklung von pazifistischen Frühwerken über irenisch-missionarische Schriften bis hin zu polemischen und Kreuzzugsplänen fest, kürzer formuliert: die Epoche der Zwie- und die der Streitgespräche.<sup>22</sup> Unabhängig davon, ob es sich um eine Entwicklung handelt oder nur um verschiedene Positionen, dokumentieren diese Unterschiede m.E. die Auswirkung jener Spannung von philosophischer *ars* und praktischem Leben. Im Anschluß an Panikkar bemerkt auch Colomer eine Dialektik von Theorie und Praxis oder von Dialog und Monolog. Die ersten, höflich-irenischen Dialoge (inkl. des *Buchs vom Heiden und den drei Weisen*) seien eigentlich „reine Monologe: der Verfasser sprach mit seinen eigenen Geschöpfen“. <sup>23</sup> Aber die Verschärfung des Tons war für Colomer nur die Folge des lullischen Grundanliegens: „Die Theorie ist für ihn der Entwurf einer Praxis und kann als solche von den geschichtlichen Bedingungen nicht absehen.“ <sup>24</sup>

Wenn man sowohl der Theorie als auch der Praxis gerecht werden will, zeichnet sich nun ab, daß es nötig werden wird, die Rationalität intern zu differenzieren. Eine definitive Entscheidung über die *vera religio* zu suspendieren, bewirkt einen Schwebezustand, der für den Fortgang des theoretischen Diskurses wichtig, für den praktischen Diskurs gemäß dem zweiten Ziel aber schädlich ist. Von anderer Seite zeigt sich dasselbe Problem:

Alexander Fidora arbeitet heraus, daß für Lullus der Zweifel die positive Bedingung für einen möglichen interreligiösen Diskurs ist, allerdings nicht als bleibende Charakteristik, sondern als Anfangsbedingung: Denn nur als zweifelnde halte sich die Vernunft offen für die mögliche andere Wahrheit, ohne daß daraus ein Relativismus folgen würde. <sup>25</sup> Freilich ist für Raimundus das Ziel des Disputa

<sup>22</sup> Colomer, „Vorgeschichte“, *op. cit.*, p. 95 im Gefolge von Armand Llinarès, differenziert in Eusebio Colomer, „Lulls Verhältnis zu den Andersgläubigen: zwischen Dialog und Monolog“, in: Lohr, *Anstöße*, *op. cit.*, pp. 50-70, hier p. 68.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 69, und wortgleich in Colomer, „Vorgeschichte“, *op. cit.*, p. 104.

<sup>25</sup> Ähnlich Theodor Pindl in seinem Nachwort (*Das Buch vom Heiden*, *op. cit.*, p. 295). In der spanischen Fassung hebt Fidora mit der Formulierung von der „suposición inicial“ den Wegcharakter des Diskurses stärker hervor als in der deutschen Version des Beitrags — dort heißt es „prinzipiell“; vgl.: Alexander Fidora, „Ramon Llull frente a la crítica actual al diálogo interreligioso: El Arte luliano como propuesta para una 'filosofía de las religiones'“, in: *Revista española de filosofía medieval* 10 (2003), pp. 227-243, hier p. 234, und *id.*, „Ramon Llull —

doch eine rationale Entscheidung zwischen konkurrierenden Wahrheitsansprüchen. Stärker als der dynamisch-sukzessive Charakter der die Wahrheit suchenden Vernunft, was einer ursprünglichen Wortbedeutung von *dis-cursus* entspricht, ist letztlich sein Vertrauen in die Rationalität in Form seiner *Ars*. Diese ist Lulls Antwort auf die „für sein Lebenswerk zentrale Frage, welche Gestalt der Vernunft denn den Religionsdialog ermöglichen soll.“<sup>26</sup> Sie untersuche schließlich „auch das innergöttliche Leben, um so die Geheimnisse des Glaubens zu erforschen und den Andersgläubigen zu verkünden.“<sup>27</sup> Bekanntlich widerspricht diese „rationalistische“ Position derjenigen des Thomas von Aquin, der z.B. im Prolog zu seiner *Summa contra gentiles* klar zwischen dem rational von Gott Erkennbaren und den geoffenbarten *mysteria stricto dicta* unterscheidet.<sup>28</sup> Damit sind wir vom ursprünglichen Zweifel weit entfernt, was die Frage aufwirft, ob dessen Betonung mehr als trivial sei im Blick auf Platon und Aristoteles, die ja längst festgestellt hatten, daß das Staunen, Zweifeln und Fragen der Anfang aller Philosophie sei. Dagegen sollten wir allerdings im Auge behalten, daß hier nicht ein Philosoph schreibt, sondern ein Mensch, der sein Leben der Mission widmen wollte, zutiefst von der überlegenen Wahrheit der christlichen Religion überzeugt. Zudem formuliert Lullus seine Ausgangsbedingung des Diskurses im Angesicht konkurrierender Wahrheitsansprüche, also im Kontext sehr starker Erkenntnisinteressen, die theologisch vorgeprägt sind. Angesichts dessen sehe ich im initialen Zweifel, der von der literarischen Suspension der Entscheidung verlängert wird, tatsächlich die Eröffnung eines gewissen Spielraums für eine mögliche Differenzierung von diskursiver, praktischer und theoretischer Rationalität.

Es wird zu sehen sein, wie sich die Spannung zwischen Theorie und Praxis, die sich aus dem Frieden als Ziel eines interreligiösen

„Universaler Heilswille und universale Vernunft“, in: Matthias Lutz-Bachmann / Alexander Fidora (eds.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004, pp. 119-135, hier p. 122.

<sup>26</sup> Fidora, „Ramon Llull — Universaler Heilswille“, *op. cit.*, p. 131.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>28</sup> Vgl. ScG I, cap. 3; Pindl in seinem Nachwort zu *Das Buch vom Heiden*, *op. cit.*, pp. 292-294, und Matthias Lutz-Bachmann, „Rationalität und Religion. Der Beitrag des Thomas von Aquin zu einer rationalen Grundlegung des Religionsdialogs in der *Summa contra gentiles*“, in: Lutz-Bachmann / Fidora, *Juden, Christen und Muslime*, *op. cit.*, pp. 96-118.

Dialogs ergibt, bei Cusanus auswirkt. Zunächst wenden wir uns noch einmal dem Schluß des *Buchs vom Heiden und den drei Weisen* zu, um dessen Ziel und seine Realisierungschancen genauer zu erfassen.

Die Schlußworte der drei Weisen enthüllen eine gewisse Differenzierung: Der erste fordert eine universale Einheitsreligion, in der nur auf eine Art und Weise Gott zu dienen sei:

Wir sollten die Streitfrage diskutieren, wer von uns sich in der Wahrheit und wer sich im Irrtum befindet! Denn genauso wie wir einen Gott, einen Schöpfer, einen Herrn haben, sollten wir auch einen Glauben, eine Religion, eine Lehre haben und nur auf eine Weise Gott lieben und ehren. Wir sollten einander lieben und unterstützen, und unter uns dürfte es weder Unterschied noch Gegensatz in Glauben und Sitten geben. Denn diese Unterschiede und Gegensätze sind es ja gerade, derentwegen wir uns feindlich gegenüberstehen, uns bekriegen, uns gegenseitig töten und derentwegen wir uns in gegenseitiger Gefangenschaft befinden.<sup>29</sup>

In diesem gedrängten Abschnitt findet sich ein Einheitsideal, das die Dogmatik, die Moral und den Kult umfaßt, und im Gegensatz zum vorigen Zitat aus dem vierten Buch, das die Perpetuierung des theoretischen Diskurses begründet, wird der Rahmen wieder aufgegriffen, der im Prolog aufgestellt worden war: die friedensethische Begründung für die dringende Notwendigkeit einer Einigung.

Doch bleibt Lullus selbst nicht bei diesem utopischen Ideal stehen, sondern bringt in der Figur des zweiten Weisen, des „Realisten“, die Macht der Traditionen als Hindernisse bei der Bekehrung aller Menschen zur Universalreligion zur Sprache.<sup>30</sup> Der dritte Weise schließlich bemerkt, Mißerfolge bei der Mission seien auch von den Missionaren selbst verschuldet, auf menschliche Lauheit, Furchtsamkeit und Bequemlichkeit zurückzuführen. Mit ent-

<sup>29</sup> Lull, *Das Buch vom Heiden*, op. cit., pp. 246-247.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 246: „[...] daß der Glaube, den die Menschen von ihren Eltern und Vorfahren übernommen haben, so tief in ihnen verwurzelt sei, daß es völlig unmöglich sei, sie durch Predigt oder Disputation oder sonst etwas Menschenmögliches von ihm abzubringen. Deshalb würden sie, wenn man mit ihnen diskutieren wollte und ihnen den Irrtum zeigen möchte, in dem sie sich befinden, sofort alles, was man ihnen sagt, verächtlich abtun und sagen, in demjenigen Glauben bleiben und sterben zu wollen, den sie von ihren Eltern und ihren Vorfahren überliefert bekommen haben.“

sprechenden Tugenden, Eifer und Geduld sowie göttlicher Hilfe könnte es doch langsam Fortschritte geben.<sup>31</sup>

Auch *De pace fidei* geht vom friedensethisch begründeten Ziel einer *una religio* aus, allerdings wird dort eine geringere Einheit für nötig erachtet — rituelle Pluralität wird sogar vorsichtig als positiv gewertet. Das *consuetudo*-Argument des zweiten Weisen für die fatale Verwurzelung in Vorurteilen, was zur Diskursverweigerung führe, findet sich in beiden Werken. Cusanus aber trägt dieser Erfahrung besser Rechnung, indem er den Völkern ihre Kulte so weit, als es ihm eben möglich erschien, belassen möchte, diese vielmehr transformieren will.

Bemerkenswert erscheint mir schließlich, was der dritte Weise an seine Ausführungen anfügt: „Krieg, Wirrsal, Mißgunst, Unrecht und Schande hindern die Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen.“<sup>32</sup> Solche Leiden werden also nicht nur durch religiöse Differenzen ausgelöst, sondern sie verhindern ihrerseits eine friedenschaffende Einigung. Dieses Bewußtsein eines *circulus vitiosus* läßt zweifellos noch weiten Raum für Reformbemühungen, die auch bei den Lebensbedingungen der gequälten Menschen ansetzen, offen.

Der Beschluß der drei Weisen, sich jeden Tag zu treffen und weiter zu diskutieren, bis sie sich völlig einig würden, sich dabei konsequent achtend und ehrend, drückt die Hoffnung darauf aus, daß sich *ars* und *vita* doch noch zusammenführen lassen. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß das nur für diesen elitären Zirkel der Weisen und den einen oder anderen zufällig des Weges kommenden Sinnsucher positive Auswirkungen haben wird.

## 2. Systematisierung der Problemwahrnehmung und Lösungswege

Es zeigte sich eine komplexe Fülle von miteinander zusammenhängenden Fragen und Antwortansätzen. Um für einen Vergleich

<sup>31</sup> Theodor Pindl merkt an: „In diesen drei Positionen spiegelt sich kumulativ die Position Lulls: Die Vision der *concordantia* der Religionen (1) führt, unter nüchterner Berücksichtigung der Wirklichkeit (2), zum Engagement mit Hilfe der Wahrheit (3), die man im Dialog erringen muß.“ (Lull, *Buch vom Heiden*, op. cit., p. 255)

<sup>32</sup> Lull, *Buch vom Heiden*, op. cit., p. 249.

mit Cusanus eine solide Basis zu gewinnen, versuche ich, die nötigen Schritte zur Bewußtwerdung und Bewältigung der Problematik gewaltträchtiger religiöser Pluralität zu systematisieren:

1) Am Anfang steht die Wahrnehmung, daß religiöse Differenzen hartnäckig sind und sich noch dazu vermehren — was sich ja schon innerchristlich erwies (morgenländisches und abendländisches Schisma, Katharer, Waldenser, im Erfahrungsbereich des Nikolaus die Hussiten usw.). Ich nenne das eine Pluralisierungserfahrung.

2) Die zweite realistische Einsicht ist: Religiöse Differenzen sind gefährlich, enthalten im Zusammenwirken mit psychologischen Faktoren ein Gewaltpotential.

Beginnt hiermit möglicherweise ein Blick auf Religionen als soziale und kulturelle Systeme, also eine Außenperspektive in Ergänzung des klassischen Begriffs von *religio* als einer individuellen Tugend und Praxis? Dieser Punkt macht uns besonders aufmerksam auf die Frage, wie Raimundus und Nikolaus die Religionen und ihre Geschichte wahrnehmen, wie sie die Konflikte analysieren und welche näheren Ziele sie entsprechend diesen Interpretationen mit dem Dialog zu erreichen hoffen.

3) Aus den beiden ersten Schritten folgt, daß Instrumente für eine Bewältigung religiöser Differenzen gefunden werden müssen. Dafür bieten sich verschiedene Möglichkeiten an:

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

b) Gewalt soll ja nicht sein, aber im Zuge einer Selbstverteidigung ist sie bedingt erlaubt. Von daher wäre die Mitwirkung sowohl von Lullus wie auch von Cusanus in ihren späteren Jahren an Kreuzzugsplänen zu betrachten. Jedoch ist sowohl die historische Analyse wie die ethische Reflexion der Kreuzzüge ein sehr komplexes Unterfangen, das hier beiseite bleiben muß.

c) Verhandlungen auf praktischer Ebene, woraus sich die Frage nach deren Gestaltung ergibt, d.h. nach den Diskursbedingungen. In längerer Perspektive wird sich hier die Entwicklung rechtsförmiger Beziehungen anschließen.

d) Die hartnäckige Pluralität der Religionen stellt über ihre Gefährlichkeit hinaus eine theoretische Herausforderung dar, in mehrfacher Hinsicht: Einmal wird eine naive Überzeugtheit von der

Wahrheit der eigenen, hergebrachten Religion erschüttert und diese muß nun erwiesen und erläutert (oder auch geläutert) werden. Zum anderen gab es schon in der Antike und im Mittelalter die Folgerung auf die Unwahrheit aller besonderen religiösen Überzeugungen oder wenigstens deren Unerweisbarkeit oder theoretische Irrelevanz. Raimundus sah im Averroismus einen solchen Indifferentismus, den er angreifen mußte, wie u.a. Charles Lohr betont.<sup>33</sup> Auch Mohler sieht den *Libre del gentil* als Antwort auf einen averroistischen religiösen Indifferentismus, erwähnt auch Freidank als Hintergrund.<sup>34</sup> Ein Beleg dafür ist die bange Frage des von der Uneinigkeit erschütterten Heiden am Ende des ersten Buchs: „Oder sind alle drei Gesetze gleich wahr?“<sup>35</sup>

4) Die Strategie zur Bewältigung religiöser Vielfalt muß intern, für die eigene Glaubensgemeinschaft begründet und plausibilisiert werden.

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

b) Die anderen Religionen müssen der eigenen in plausibler Weise zugeordnet werden — nötig wird eine integrative Religionsphilosophie.

c) Dafür sind — gegen fundamentalistische Selbst(miß)verständnisse — interne Differenzierungen erforderlich:

— Das Verhältnis von Vernunft und Glauben muß geklärt werden.

— Es braucht eine Differenzierung von dogmatischem Kern und von ihm aus graduell abgestuften Bereichen des Heilswissens, also eine „Hierarchie der Wahrheiten“,

— dementsprechend eine Unterscheidung von nötiger Einheit und möglicher Verschiedenheit.

— Dahinter steht ein Bewußtwerden der kulturellen Dimension jeder Religion, was eine Ausdifferenzierung ihrer moralischen und rituellen Regeln erlaubt.

— Letztlich führt diese Entwicklung zu einer Ausdifferenzierung von Sozialethik und Recht.

<sup>33</sup> Charles Lohr, „Ramon Llull: philosophische Anstöße zu einem Dialog der Religionen“, in: Lohr, *Anstöße*, op. cit., pp. 31-49, und in seiner Einleitung zum *Breviculus in Supplementum Lullianum I* (CCCM LXXXVII).

<sup>34</sup> Mohler in Nikolaus von Kues, *Über den Frieden*, op. cit., pp. 41f.

<sup>35</sup> Llull, *Das Buch vom Heiden*, op. cit., p. 55.

### 3. Erfahrung und Analyse gewaltträchtiger religiöser Pluralität

Zu den ersten beiden Punkten der Systematisierung:

Der Anlaß für den fiktiven Religionsdialog des Nikolaus war die das Abendland erschütternde Nachricht von der Einnahme Konstantinopels durch Mehmet II., wie er am Anfang von *De pace fidei* schreibt.<sup>36</sup> Für Raimundus war der Verlust Akkons und des heiligen Landes ein Motiv gewesen, sich auch gewalttätigen Strategien — immer im Dienste der Mission — zu öffnen. Der Unterschied wird deutlicher, wenn man mit Colomer bedenkt: „Der Fall Konstantinopels [...] war ein weitaus fürchterlicheres Geschehen als der Verlust von Akkon.“<sup>37</sup> Jedoch geht es hier nicht um eine Bewertung der Motive für Dialog, Mission oder Kreuzzug, sondern um die gemeinsame Grundlage, daß die Gefährlichkeit hartnäckiger religiöser Differenzen schockartig bewußt wurde.

Aus *De pace fidei* habe ich andernorts die Konfliktanalyse des Cusanus erhoben.<sup>38</sup> Sie geht über die Andeutungen im *Libre del gentil* hinaus, wobei sich manches, wie Mohler treffend bemerkt, tatsächlich diesem als Vorbild zu verdanken scheint. Nikolaus nennt vier Gründe für religiöse Differenz an sich und fünf Ursachen dafür, daß sie gefährlich und gewalttätig werden kann, die ich im folgenden nur kurz zusammenfasse.

A. Vielfalt an sich wird folgendermaßen begründet:

- 1) Die schöpfungstheologisch legitimierte Vervielfältigung des ersten Menschen bringt mit Notwendigkeit Verschiedenheit hervor; es gibt gar keine Vielheit als numerische Replikation des Gleichen.
- 2) Es gibt keine unmittelbare Ursprungsbeziehung zum *Deus absconditus*, nötig ist Vermittlungsarbeit — das leistet Religion.

<sup>36</sup> Siehe h VII, p. 3, ll. 3-5.

<sup>37</sup> Colomer, „Vorgeschichte“, *op. cit.*, p. 105. Vgl. z.B. den Anfang des *Liber de fine* von 1305: „Cum mundus in malu statu diu permanserit, et adhuc timendum sit de peiori, eo quia parvi sunt christiani, et tamen multi sunt infideles, qui conantur quotidie, ut ipsos destruant christianos, et multiplicando se eorum terras capiunt et usurpant [...]“ (ROL IX, p. 250)

<sup>38</sup> Siehe Markus Riedenauer, „Religiöse und kulturelle Pluralität als Konfliktursache bei Nikolaus Cusanus“, in: Inigo Bocken (ed.), *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, Leiden/Boston 2004, pp. 131-159.

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.

B. Gefangenschaft, Mord, Versklavung, Zwangskonversionen, Waffengewalt, Neid und Haß entstehen nach *De pace fidei* 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*“).<sup>39</sup>

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* ist also ambivalent. Zum Konflikt führen vor allem eine unkritische Haltung und mangelnde Aufklärung sowie ein Leben unterhalb des geistigen Niveaus.

Nur gegen eine dieser Ursachen, nämlich gegen Ignoranz und Fehldeutungen, hilft das cusanische Weisenkonzil. Aufgrund der Problemanalyse des Nikolaus selbst fehlen eine Reihe von denkbaren sozialen, hermeneutischen und moralpädagogischen Maßnahmen, worauf ich hier nur hinweisen kann. Dennoch erscheint die Analyse gewaltträchtiger religiöser Pluralität in *De pace fidei* merklich differenzierter als im *Buch vom Heiden*.

Die positive Betonung der menschlichen Freiheit<sup>40</sup> ist neu gegenüber der Konfliktanalyse von Lullus. Ebenso scheint das Verständnis für die Inkulturiertheit von Religion gewachsen zu sein und für ihre anthropologischen Bedingungen. Was mir aber besonders wichtig ist, ist ein vertieftes Geschichtsbewußtsein, was die diachrone

<sup>39</sup> *De pace fidei* 1, n. 6, h VII, p. 7, l. 2; zur Erläuterung siehe meinen vorgenannten Beitrag pp. 137f.

<sup>40</sup> Der Ausdruck „*liberum*“ bzw. „*liberrimum arbitrium*“ kommt in h VII, pp. 8-9, viermal vor.

und dann auch synchrone Relativität von religiösen Traditionen wahrnehmen ließ.<sup>41</sup> In all diesen Momenten erkenne ich humanistische Tendenzen, die zur weiteren internen Differenzierung der auf Religion bezogenen Diskurse verhelfen.

#### 4. Lösungsansätze im Vergleich

1) Zu den verschiedenen möglichen Strategien, um die religiöse Vielfalt zu bewältigen (3a-b unter Kapitel 2):

Bei Raimundus läßt sich in dem grundlegenden Konzept der Mission zum Zweck des Friedens eine gewisse Naivität gegenüber der ersten Problemwahrnehmung bemerken. Die vollständige Einheit der Religion ist für ihn eine zugleich notwendige und hinreichende Bedingung für Frieden. Daß in diesem Konzept eine Schwäche steckt, belegt der Effekt, den die Konfrontation mit der harten Realität des Verlustes von Akkon oder auch seines im Gefängnis endenden Missionsversuches in Bugia hatte, nämlich die vorhin angedeutete Ergänzung der Missionsstrategie durch Gewalt, wofür er in zahlreichen Werken detaillierte militärische Empfehlungen gibt. Insgesamt tun sich hier aber keine prinzipiellen Unterschiede zu Nikolaus auf.

2) Bezüglich der Frage der Diskursbedingungen (3c unter Kapitel 2) erscheint *De pace fidei* allerdings dem *Buch vom Heiden und den drei Weisen* unterlegen. Erstens ist die Frage nach der wahren, einen Religion am Ende durchaus entschieden, zweitens treten mit Petrus und Paulus nicht nur spezifisch christliche Wortführer auf, ohne daß etwa Mohammed oder Moses diese Gelegenheit auch bekämen, sondern vor allem das göttliche Wort höchstselbst.

Der *Liber del gentil* hingegen erkennt das prozedurale Element eines gelingenden Religionsdialoges an, den nötigen formalen Rahmen. Theodor Pindl sieht darin Annäherungen an Prinzipien der Diskursethik, an eine interkulturelle Philosophie und sogar eine mittelalterliche Form der Befreiungsphilosophie,<sup>42</sup> aber Lullus vertritt

<sup>41</sup> Siehe ausführlicher Markus Riedenauer, „Geschichtliche und kulturelle Relativierung der Religion bei Nikolaus Cusanus“, in: Harald Schwaetzer (ed.), *Nikolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie*, Regensburg 2003, pp. 35-50.

<sup>42</sup> Vgl. im Nachwort von Theodor Pindl (Lull, *Das Buch vom Heiden*, op. cit., pp. 259-306) bes. pp. 295-299. „Im *Buch vom Heiden und den drei Weisen* kommt

natürlich einen starken inhaltlichen Anspruch und will bekehren. Von seinem Ziel, der Mission, ist jedoch der unmittelbare Effekt seiner Bemühungen um Rationalisierung des christlichen Glaubens zu unterscheiden: Um die Vernünftigkeit (teilweise Notwendigkeit) des Glaubens hervorkommen zu lassen, wird ein Rahmen geschaffen (bzw. gefordert), welcher einen Freiraum zur Entfaltung von Rationalität garantiert. Aus dieser Stärke des Werks folgt:

- a) Auch das Christentum wird in diesem Prozeß sich selbst vernünftig erhellt.
- b) Zum Ausdruck kommt ein Vertrauen in die Kraft der Vernunft, sich unter geeigneten Bedingungen durchzusetzen (siehe die Schlußbemerkung des dritten Weisen).
- c) Die Autonomie des Lesers wird herausgefordert, er soll sich selbst das richtige Urteil bilden, wodurch der Übergang von der literarischen Fiktion ins reale Leben gebahnt wird.

In der Szene der Verabschiedung vom Heiden kommt die integrative Friedensvision indirekt schön zum Ausdruck: Der Heide betet dort: „Gepriesen sei der Herr, und gepriesen sei dieser Ort, und auch ihr seid gepriesen!“<sup>43</sup> Ich sehe darin mehr als eine fromme Formel: Im Lob Gottes wird die vertikale Dimension, der Transzendenzbezug, anerkannt, im Lob des Ortes die physische Dimension des Zusammenseins, das Verhältnis zur Natur, und im Preisen der Gesprächspartner die horizontale Dimension gelingender interpersonaler Beziehung. Für den, der in dieses Gebet einstimmen kann, heiligt der Zweck nicht alle Mittel.

Obwohl Lullus von seiner festen Überzeugung, die ihn zur Mission drängte, nicht abweicht, verschafft er der Wahrheitssuche ihren autonomen, herrschaftsfreien Rahmen. Das erscheint für seine Zeit sehr beachtlich — wenngleich zu beobachten ist, daß er inhaltlich dennoch seine eigene Ansicht bevorteilt, indem er dem Juden und dem Muslim die schlechteren Argumente in den Mund legt.<sup>44</sup> Die

prononciert zum Ausdruck, daß sich ein Dialog auf der Ebene grundsätzlicher Gleichberechtigung und Freiheit zu vollziehen hat, im Idealfall gar in Freundschaft.“ (*Ibid.*, p. 295) „Die Anerkennung des Anderen geht jeder reflexiven Begründung und überhaupt jeder Möglichkeit von Argumentation voraus.“ (*Ibid.*, p. 298)

<sup>43</sup> Lull, *Das Buch vom Heiden*, op. cit., p. 245.

<sup>44</sup> Im Detail siehe Roger Friedlein. Es bleibe „festzuhalten, daß der *L. del gentil* im situativen Kontext (also auf den äußeren Textschalen) eine Objektivität

Heilsfrage ist vorentschieden, sie hängt an der Wahrheitsfrage. Sie emanzipiert sich erst später von der Orthodoxie (als Orthopraxie).

3) Die theoretische Herausforderung (3d unter Kapitel 2) hingegen wird von Cusanus deutlicher wahrgenommen und aufgegriffen. Das zeigt sich daran, daß er beginnt, auch östliche Religionen in den Blick zu nehmen. Während Raimundus sich auf monotheistische Religionen beschränkt (mit Ausnahme der Tataren), setzt Nikolaus den Monotheismus nicht einfach voraus und beweist eine globalere Sicht.

Bedeutend im Hinblick auf eine beginnende Wahrnehmung von Religionen als gesellschaftliche Systeme erscheint mir weiterhin, daß er sich nicht nur (wie Lullus) auf eine Bekehrung von möglichst vielen oder allen Einzelnen verläßt, sondern die *una religio* als die in allen Religionen vorausgesetzte erweisen möchte. Die Sicht auf das Phänomen der Religionen als Versuche, die Wahrheit zu konzeptualisieren, wird differenzierter.

Zudem erscheint der von Raimundus als Ausgangsbedingung des Dialogs angesetzte Zweifel im Werk des Cusanus wesentlich stärker. Er ist nicht nur der unabdingbare Anfang eines Weges, der zu rationaler Entscheidung über die eine wahre Religion führt und höchstens für ein intellektuelles Diskursvergnügen verlängert wird, vielmehr ist der cusanische Zweifel bleibender Begleiter einer selbstkritischen Rationalität, begründet in der negativen Theologie, der Grundüberzeugung von der prinzipiellen Verborgenheit Gottes.<sup>45</sup> Wenngleich diese zusammen mit seiner Offenbarkeit gegeben ist,<sup>46</sup> die Wahrheit gleichzeitig unerreichbar und handgreiflich nahe ist, unausschöpflich bleibt und manifest auf den Gassen schreit, kann auch die höhere Vernunft des *intellectus* diesen Doppelcharakter nicht auflösen, sondern nur als Koinzidenz annehmen. Die Zentralität des *Deus absconditus* für das Denken des Nikolaus und seine ausgefeilte kritische Epistemologie verhindern einen Rationalismus.

postuliert, die durch die Reden in ihren formalen Eigenschaften nicht eingelöst wird.“ (Friedlein, *Der Dialog*, op. cit., p. 91, vgl. p. 247: „vorgebliche Gleichberechtigung“.) So wird „die Einheit der Wahrheit trotz der konkurrierenden Sprecher durch eine vergleichsweise raffinierte literarische Konstruktion gewährleistet“ (*ibid.*). Vgl. den Beitrag von Markus Enders in diesem Band.

<sup>45</sup> Dies geht weiter als die lullische Verwertung des Konzepts des *Deus maior*.

<sup>46</sup> Siehe ausführlich Martin Thurner, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 45), Berlin 2001.

nötig, theoretische und praktische Diskurse noch um einiges weiter zu differenzieren.

4. Zur Notwendigkeit einer internen Begründung der gewählten Bewältigungsstrategie (4b-c unter Kapitel 2) möchte ich nur anmerken, daß m.E. auch *De pace fidei* nur von daher richtig verstanden werden kann. Nikolaus schreibt kein Konzept für ein reales Dialogprogramm. Unterschiede zum *Buch vom Heiden* finden sich weder im Anliegen, gegen den Relativismus die vernünftige Erweisbarkeit des Christentums zu verteidigen, noch im Ansatz, der darin besteht, daß der trinitarische Gottesbegriff und eine Philosophie der Inkarnation als die bessere Erklärung von Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung entfaltet wird. Die Notwendigkeit einer integrativen Religionstheorie (4b) wird allerdings bei Cusanus durch mindestens drei schon genannte Merkmale besser erfüllt: Die Kritik jeglicher religiöser Erkenntnis mittels einer vervollständigten negativen Theologie in Form seiner Koinzidenzlehre und *docta ignorantia*, die konjunkturale und perspektivische Erkenntnistheorie und die noch weiter differenzierte Rationalitätstheorie.

Was die spätere und in obigem 2. Kapitel (4c) skizzenhaft begründete Notwendigkeit zur Ausdifferenzierung des moralischen und dann des rechtlichen Bereichs anlangt, findet sich in *De pace fidei* immerhin ein Ansatz zu einer universalen Moral in der Goldenen Regel.

Die Differenzierung eines unaufgebbaren dogmatischen Kerns von abgestuften religiösen Wahrheiten und schließlich von kultischen Ausdrucksformen und Traditionen in *De pace fidei* ist anerkanntermaßen ein wichtiger Unterschied zum Werk des Raimundus. Euler erblickt hierin eine Vorform der vom II. Vatikanischen Konzil formulierten „Hierarchie der Wahrheiten“ und der postulierten „Inkulturation des Glaubens“. <sup>53</sup> Entsprechend kann Nikolaus die Einheit, welche für friedliche Koexistenz nötig und ausreichend wäre, von einer für die Mission wünschenswerten weitgehenderen Einheit differenzieren. Die mögliche (wenn auch im Endeffekt sehr beschränkte) Ritenpluralität verdankt sich dem und darüber hinaus einer neuen, positiven Wahrnehmung von Pluralität. Dahinter steht eine — durchaus von Lullus inspirierte — neue Ontologie, zumal von Einheit und Vielheit. Im Gegensatz zum Konzept einer starken Einheit

<sup>53</sup> Siehe Euler, „Einheit der Religionen“, *op. cit.*, p. 85.

bei diesem, die den Inhalt und die Ausdrucksformen umfaßt, <sup>54</sup> kann Nikolaus darum eine Einheit in der Vielfalt propagieren. <sup>55</sup>

## 5. Schluß

*Ars longa — vita brevis!* Daß diese Spannung bei Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus fortschreitend bewußt und offengehalten wurde, ist eine Voraussetzung für weitere Versuche, mit religiöser Differenz leben zu lernen. Sie legten den Weg zu einer Differenzierung der Diskursebenen und zu einer internen Aufklärung und Differenzierung des christlichen Glaubens und einer entsprechenden Religionsphilosophie frei. Auf diesem Weg besteht Hoffnung, daß die menschliche Praxis nicht durch eine schlechte Theorie so deformiert wird, daß das Leben noch kürzer wird, als es von Natur aus der Fall ist.

<sup>54</sup> Lullus „hat nicht daran gedacht, irgendwelche Konzessionen zu machen, nicht einmal in Fragen des Kultes und religiöser Gebräuche. Sein Begriff der Einheit ist so starr und kompakt, daß es zwangsläufig“ zu einer platonischen Idee der Christenheit kommen mußte: eine Sprache, ein Glaube, ein Papst. (Colomer, „Vorgeschichte“, *op. cit.*, p. 106)

<sup>55</sup> „Der cusanische Geist sucht hier wie überall die Einheit nicht in der starren Gleichheit des Identischen, sondern in der lebendigen Übereinstimmung des Verschiedenen.“ (*Ibid.*, p. 107, vgl. auch die folgende Diskussion *ibid.*, p. 108)