

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Ermenegildo Bidese / Alexander Fidora / Paul Renner (eds.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Riedenauer, Markus

Zur Bewältigung religiöser Differenz bei Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus

in: Ermenegildo Bidese / Alexander Fidora / Paul Renner (eds.), *Ramon Llull und Nikolaus von*

Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz / Raimondo Lullo e Niccolò Cusano. *Un incontro nel segno della tolleranza*, pp. 83-103

Turnhout: Brepols 2005

URL: <https://doi.org/10.1484/M.IPM-EB.3.736>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brepols Publishers: <https://www.brepols.net/open-access/self-archiving-policy>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Ermenegildo Bidese / Alexander Fidora / Paul Renner (Hg.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Riedenauer, Markus

Zur Bewältigung religiöser Differenz bei Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus

in: Ermenegildo Bidese / Alexander Fidora / Paul Renner (Hg.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues.*

Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz / Raimondo Lullo e Niccolò Cusano. *Un incontro nel segno della tolleranza*, S. 83-103

Turnhout: Brepols 2005

URL: <https://doi.org/10.1484/M.IPM-EB.3.736>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brepols Publishers publiziert: <https://www.brepols.net/open-access/self-archiving-policy>

Ihr IxTheo-Team

Zur Bewältigung religiöser Differenz bei Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus

Markus Riedenaue¹

Die systematischen und möglichen historischen Beziehungen zwischen den beiden Denkern wurden und werden in der Forschung bereits mehrfach untersucht – auch, was den Religionsdialog betrifft.² 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 Mallorkiners 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.“³ Tatsächlich ist zweifelhaft, ob Cusanus dieses Buch kannte,⁴ Roth bemerkt zu den Exzerpten 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.“ (Ulli Roth (ed.), *Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83* (Cusanus-Texte III. Marginalien 4. Raimundus Lullus), Heidelberg 1999, p.18) 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, als von Lull.“⁵ 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.“⁶ Daß sich Unterschiede nur in der theologischen Begründung fänden, ist zu bestreiten. Anderen Autoren sind eine Reihe weiterer Differenzen aufgefallen,⁷ 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.

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

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

Feindseligkeit und Gewalttätigkeit zu beenden: „Welch ein hohes Gut wäre es doch, wenn wir uns – alle Menschen dieser Welt – mit Hilfe der Wissenschaft dieser Bäume in einem einzigen Gesetz und einem einzigen Glauben zusammenfinden könnten! Auf diese Weise verschwänden Streit und Haß zwischen den Menschen, die wegen der verschiedenen Glaubensüberzeugungen und der gegensätzlichen Gesetze der Völker entstehen... die Vielfalt der Völker zu einem einzigen Volk ... wir hätten nur noch einen Glauben und eine Religion...“⁸Die 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, per quam possemus reddere gloriam et debitas laudes nostro Domino Deo creatori omnium bonorum.* (MOG II pars I p. 5)

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 daß er sich eine Einheit unter nur einem Papst wünscht.⁹ Aus der Einheit Gottes folgt das Ziel umfassender irdischer Einheit.¹⁰ Wie mehreren Interpreten schon aufgefallen ist, fehlt hier ein möglicher positiver Wert der Vielfalt, wie ihn Nikolaus in *De pace fidei* andeutet¹¹ – 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 R. 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*.“¹² 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.¹³ Raimundo Panikkar etwa hält die von ihm identifizierten sieben Spielregeln Lulls „für einen Dialog der Kulturen“ auch heute für sehr geeignet:¹⁴

1. Das Motiv muß existenziell 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 Dritte 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.“¹⁵
5. „Jeder muß dem eigenen Gewissen treu bleiben. Der inter-religiöse Diskurs ist keine diplomatische Angelegenheit.“¹⁶
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 Weisen¹⁷ lassen sich weitere Hinweise auf Ziele und Wege des interreligiösen Diskurses gewinnen. Ähnlich wie in den Büchern von den fünf Weisen, über die Ankunft des Messias und über den Heiligen Geist enthält sich auch im Buch vom Heiden und den drei Weisen der Autor einer definitiven Entscheidung darüber, welche Religion als die wahre zu gelten habe: Die Weisen wollen gar nicht wissen, welche Religion der Heide schließlich erwählt:¹⁸

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.¹⁹

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 Enthaltensamkeit im Urteil zugunsten einer bestimmten Art des vorurteilsfreien Dialogs. Auf jeden Fall erhält dieser nun einen gewissen eigenen Wert²⁰ – unabhängig vom Ziel einer Universalreligion. Möglicherweise drückt sich darin auch die Erkenntnis aus, daß das Gespräch faktisch (!) unabschließbar ist. Dadurch tut sich allerdings eine Spannung auf, denn der vom Erfolgsdruck freigesetzte theoretische Diskurs in Form der *Ars lulliana* kann und mag andauern, solange die Beteiligten wollen, während die gewalttätige interreligiöse Praxis unter Zeitdruck reformiert werden muß. *Ars longa, vita brevis!*

Colomer stellte in den Werken des Lullus eine Entwicklung von pazifistischen Frühwerken über irenisch-missionarische Schriften bis hin zu polemischen und Kreuzzugsplänen fest, kürzer formuliert: die Epoche der Zwie- und die der Streitgespräche.²¹ 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 (incl. des Buchs vom Heiden und den drei Weisen) seien eigentlich „reine Monologe: der Verfasser sprach mit seinen eigenen Geschöpfen“.²² 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.“²³

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 Schwebезustand, 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.²⁴ Freilich ist für Raimundus das Ziel des Disputs doch eine rationale Entscheidung zwischen konkurrierenden Wahrheitsansprüchen. Stärker als der dynamisch-sukzessive Charakter der die Wahrheit suchenden Vernunft, was einer ursprünglichen Wortbedeutung von *dis-cursus* entspricht, ist letztlich sein Vertrauen in die Rationalität in Form seiner *Ars*. Diese ist Lulls Antwort auf die „für sein Lebenswerk zentrale Frage, welche Gestalt der Vernunft denn den Religionsdialog ermöglichen soll.“²⁵ Sie untersuche schließlich „auch das innergöttliche Leben, um so die Geheimnisse des Glaubens zu erforschen und den Andersgläubigen zu verkünden.“²⁶ Bekanntlich widerspricht diese „rationalistische“ Position derjenigen Thomas von Aquins, der z.B. im Prolog zu seiner *Summa contra Gentiles* klar zwischen dem rational von Gott Erkennbaren und den geoffenbarten *mysteria stricte dicta* unterscheidet.²⁷ 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 die Spannung zwischen Theorie und Praxis, die sich aus dem Frieden als Ziel eines interreligiösen Dialogs ergibt, sich bei Cusanus auswirkt. Zunächst wenden wir uns noch einmal dem Schluß des Buchs vom Heiden und den drei Weisen zu, um dessen Ziel und seine Realisierungschancen genauer zu erfassen.

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

Es wäre doch gut und nützlich, wenn wir in einer Aussprache feststellten, wer von uns die Wahrheit besäße, und wer sich im Irrtum befände. Wir müssen dahin kommen, wie es doch für alle offensichtlich nur Einen Gott, Einen Schöpfer und Einen Herrn gibt, wir auch nur Einen Glauben, Ein Gesetz und Eine Art und Weise hätten, den höchsten Schöpfer zu loben und zu preisen, daß wir uns gegenseitig Liebe und Hilfe erwiesen, und daß zwischen uns kein Zwist und Gegensatz in Glauben und Gewohnheiten bestände.

Denn wegen dieser Gegensätzlichkeiten sind die Menschen einander feindlich gesinnt,

kämpfen miteinander, schlagen sich gegenseitig tot und führen die einen die anderen in Gefangenschaft.²⁸

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.²⁹ Der dritte Weise schließlich bemerkt, Mißerfolge bei der Mission seien auch von den Missionaren selbst verschuldet, auf menschliche Lauheit, Furchtsamkeit und Bequemlichkeit zurückzuführen. Mit entsprechenden Tugenden, Eifer und Geduld sowie göttlicher Hilfe könnte es doch langsam Fortschritte geben.³⁰

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.“³¹ 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 Wegs kommenden Sinnsucher positive Auswirkungen haben wird.

II. Systematisierung der Problemwahrnehmung und Lösungswege

Es zeigte sich eine komplexe Fülle von miteinander zusammenhängenden Fragen und Antwortansätzen. Um für einen Vergleich mit Cusanus eine solide Basis zu gewinnen, versuche ich, die nötigen Schritte zur Bewußtwerdung und Bewältigung der Problematik

gewaltträchtiger religiöser Pluralität zu systematisieren:

1. Am Anfang steht die Wahrnehmung, daß religiöse Differenzen hartnäckig sind und sich noch dazu vermehren – was sich ja schon innerchristlich erwies (morgendländisches 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.³² Auch Mohler sieht den *Libre del gentil* als Antwort auf einen averroistischen religiösen Indifferentismus, erwähnt auch Freidank als Hintergrund (*Über den Frieden, op. cit.*, pp. 41 f.). 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?“³³

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.

III. 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.³⁴ 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.“³⁵ 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.³⁶ 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. 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.
3. Diese wird behindert durch ein mühsames Leben voll Last, Not, Sorge und politischer Unterjochung (eine bemerkenswerte sozialkritische Sensibilität).
4. Die allgemeine Lebensbedingung des Menschen in der Welt des Veränderlichen und Ungenauen bedingt eine hermeneutische Variabilität menschlichen Sprechens und Erkennens.

Gefangenschaft, Mord, Versklavung, Zwangskonversionen, Waffengewalt, Neid und Haß entstehen 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*³⁷).
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 Freiheit³⁸ 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 und dann auch synchrone Relativität von religiösen Traditionen wahrnehmen ließ.³⁹ In all diesen Momenten erkenne ich humanistische Tendenzen, die zur weiteren internen Differenzierung der auf Religion bezogenen Diskurse verhelfen.

IV. Lösungsansätze im Vergleich

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

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) 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 de gentili* hingegen erkennt das prozedurale Element eines gelingenden Religionsdialoges an, den nötigen formalen Rahmen. Th. Pindl sieht darin Annäherungen an Prinzipien der Diskursethik, an eine interkulturelle Philosophie und sogar eine mittelalterliche Form der Befreiungsphilosophie⁴⁰ aber Lullus vertritt natürlich einen starken inhaltlichen Anspruch und will bekehren. Von seinem Ziel, der Mission, ist jedoch der unmittelbare Effekt seiner Bemühungen um Rationalisierung des 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!“⁴¹ 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.⁴² Die Heilsfrage ist vorentschieden, sie hängt an der Wahrheitsfrage. Sie emanzipiert sich erst später von der Orthodoxie (als Orthopraxie).

3. Die theoretische Herausforderung (II.3d) hingegen wird von Cusanus deutlicher wahrgenommen und aufgegriffen. Das zeigt sich daran, daß er beginnt, auch östliche Religionen in den Blick zu nehmen. Während Raimundus sich auf monotheistische Religionen beschränkt (mit Ausnahme der 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 weiters, daß er sich nicht nur (wie Lullus) auf eine

Bekehrung von möglichst vielen oder allen Einzelnen verläßt, sondern die *una religio* als die in allen Religionen vorausgesetzte erweisen möchte. Die Sicht auf das Phänomen der Religionen als Versuche, die Wahrheit zu konzeptualisieren, wird differenzierter.

Zudem erscheint der von Raimundus als Ausgangsbedingung des Dialogs angesetzte Zweifel im Werk des Cusanus wesentlich stärker. Er ist nicht nur der unabdingbare Anfang eines Weges, der zu rationaler Entscheidung über die eine wahre Religion führt und höchstens für ein intellektuelles Diskursvergnügen verlängert wird, vielmehr ist der cusanische Zweifel bleibender Begleiter einer selbstkritischen Rationalität, begründet in der negativen Theologie, der Grundüberzeugung von der prinzipiellen Verborgenheit Gottes.⁴³ Wenngleich diese zusammen mit seiner Offenbarkeit gegeben ist,⁴⁴ die Wahrheit gleichzeitig unerreichbar und handgreiflich nahe ist, unausschöpflich bleibt und manifest auf den Gassen schreit, kann auch die höhere Vernunft des *intellectus* diesen Doppelcharakter nicht auflösen, sondern nur als Koinzidenz annehmen. Die Zentralität des *Deus absconditus* für das Denken des Nikolaus und seine ausgefeilte kritische Epistemologie verhindert einen Rationalismus.

Die Spannung zwischen theoretischem Diskurs und praktischem Einigungszwang wird dadurch zunächst verschärft. Erneut stellt sich die Frage: Wie garantiert er dennoch die Sinnhaftigkeit des Religionsgesprächs? Und wie vermeidet er den allzu leichten Ausweg eines Agnostizismus oder eines Relativismus, der alle konkurrierenden Wahrheitsansprüche vergleichgültigen würde? Hierzu sind mindestens drei Antworten möglich:

a) Je deutlicher die Problematik *Ars longa – vita brevis* gesehen wird, desto größer sind die Chancen, den Diskurs zu differenzieren und sich auf einer praktisch-politischen Ebene um das Mögliche zu bemühen. Kompromisse für einen *modus vivendi*, für ein friedliches Zusammenleben, sind nur im Bereich von Interessenskonflikten möglich, nicht bei Überzeugungskonflikten. Die Differenzierung ist Voraussetzung für eine Unterscheidung solcher Bereiche und schließt nicht aus, daß auf anderen Ebenen weitgehendere Ziele verfolgt werden, freilich nicht mit Mitteln, die den Bedingungen der Koexistenz widersprechen würden.

b) Das interreligiöse Gespräch hat bei Cusanus einen bescheideneren Zweck als bei Lullus⁴⁵. „Pare sant, dix lo cardenal al apostoli: ¿con puríem ordenar nostres misacges a tractar pau enfre les comunes? L'apostoli respòs, e dix que los misacges anassen per les comunes spiant qual comuna a tort contra l'altra; e-l apostoli tractà com, una vegada l'any, cada potestat vengués ha ·i· loch segur on fossen totes les potestats, e que segons forma de capítol, que-s tractàs amistat he correcció dels uns als altres, e puniment de moneda fos en aquells qui no volrien estar a dita dels definidors del capítol. On, per l'ordenament que féu l'apostoli, segons la forma demunt dita, esdevengren les comunes en pau e en concòrdia.“ (Ramon Lull, *Llibre de Evast e Blanquerna*, ed. Salvador Galmés, 4 vols., Barcelona 1935-1954, vol. II, p. 249): Am Anfang bittet der Visionär den Allschöpfer, die Verfolgung, die wegen der Ritenvielfalt mehr als üblich wütete, zu mildern⁴⁶. Es geht darum, der religiösen Vielfalt den Anschein des Unvereinbaren zu nehmen – um einen Freiraum für mehr Frieden zu eröffnen. Hier zeichnet sich eine mögliche Emanzipation des praktisch-politischen Zieles ab, die über apologetische und missionarische Interessen hinausgeht – oder besser: als weniger hoch greifendes, aber praktikableres Ziel darunter bleibt. (Selbst wenn der Diskurs

sachlich kein Ergebnis brächte, wäre er dennoch besser als eine Auseinandersetzung mit Waffengewalt – und sein erstes Ziel wäre erreicht.) Um dem Frieden zu dienen, muß also das Gespräch nicht zu einer realen Einigung führen, wogegen genau das erforderlich wäre, um dem Zweck der Mission zu dienen.

c) Zur Herausforderung des Relativismus wäre, ausgehend von der cusanischen Erkenntnistheorie, viel zu sagen. Das übersteigt das gegebene Thema, aber angedeutet sei die differenziertere Beschreibung des dreistufigen Aufstiegs (*transcensus*), die klare Unterscheidung von *ratio* und *intellectus* mitsamt der Beschränkung der Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch, was bereits Colomer anführt⁴⁷ sowie die wichtige Rolle seines Perspektivismus.⁴⁸ Zur Epistemologie der beiden im Vergleich (aber ohne Bezug auf den Religionsdialog) siehe Theodor Pindl-Büchel, „The Relationship Between the Epistemologies of Ramon Lull and Nicholas of Cusa, in: *Am. philos. Quarterly* 64 (1990), pp. 73-87. Insgesamt stelle ich fest: Die interne Differenzierung der Rationalität ist bei Cusanus wesentlich fortgeschritten und bietet Möglichkeiten für die interne Begründung der Strategie (II.4a). Erstaunlicherweise nutzt *De pace fidei* die interne Differenzierung der *vis discretiva* in die Stufen *sensus* – *ratio* – *intellectus* kaum – der Dialog findet, wie am Ende gesagt wird, *in coelo rationis* statt und nicht im Bereich des *intellectus*.⁴⁹ Auch rationalitätstheoretisch zeigt sich eine Beschränkung des cusanischen Religionsgesprächs: Nikolaus mutet den versammelten Weisen nicht das volle Arsenal seiner Version universaler vernünftiger *ars* als Dialogbasis zu. Das könnte sich im Angesicht des drängenden praktisch-politischen Ziels als ein Vorteil erweisen. *Ars longa, vita brevis*: Besonders kurz ist das Leben, wenn es durch religiös motivierte Gewalt beendet wird. Das zu verhindern, wurde durch den Schock von 1453 zu einem vordringlichen Ziel. Und mit dieser Bescheidung erscheint Cusanus als „moderner“ denn Lullus. Dieser bemerkte wohl die Problematik – sah er sich doch veranlaßt, „zahlreiche Vereinfachungen und Überarbeitungen der *Ars* selbst vorzunehmen“.⁵⁰ Doch es erwies sich in der Folge als nötig, theoretische und praktische Diskurse noch um einiges weiter zu differenzieren.

4. Zur Notwendigkeit einer internen Begründung der gewählten Bewältigungsstrategie (II.4) 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 konjekturale und perspektivische Erkenntnistheorie und die noch weiter differenzierte Rationalitätstheorie. Was die spätere und in obigem II. Abschnitt (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“.⁵¹ 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 darüberhinaus einer neuen, positiven Wahrnehmung von Pluralität. Dahinter steht eine – durchaus von Lullus inspirierte – neue Ontologie, zumal von Einheit und Vielheit. Im Gegensatz zum Konzept einer starken Einheit bei diesem, die den Inhalt und die Ausdrucksformen umfaßt,⁵² kann Nikolaus darum eine Einheit in der Vielfalt propagieren.⁵³

V. 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.

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

2 Diese Literatur, insbesondere die Monographie von Walter A. Euler, wird im Beitrag von Markus Enders in diesem Band gewürdigt und um eine wichtige Detailanalyse ergänzt.

3 Ludwig Mohler, *Über den Frieden im Glauben*, Leipzig 1943, Einführung p. 61.

4 Siehe die *praefatio* der Herausgeber zu *De pace fidei*: h VII, p. XXXVI f. und Eusebio Colomer, „Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull“, in: MFCG 16, pp. 82-112; hier 105/74: 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 Bekanntschaft des Cusanus mit dem *Liber de gentili* in MFCG 16, pp. 108 f. Die Möglichkeit, daß Cusanus daraus im *Electorium* des Thomas Le Myésier las, werde ich an anderer Stelle diskutieren.

5 Colomer, „Vorgeschichte“, *op. cit.*, p.105.

6 Mohler, *Über den Frieden*, *op. cit.*, p. 67.

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

8 *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, ed. Theodor Pindl, Stuttgart 1998, pp. 16 f.

9 *Libre de Sancta Maria* (Obres essencials I), p. 1212 und *Blanquerna* (Obres de Raimundus Lullus IV), p. 255. Dieser missionarische Aspekt wie auch das erste, individuelle Ziel werden von R. Panikkar vernachlässigt, der stattdessen den sozialetischen Ansatz betont: Das Buch vom Heiden zeige, „daß die Zwietracht unter den Menschen ein Hauptübel darstellt: Dieses Übel muß an seiner Wurzel bekämpft werden. Dies zu tun ist die vordringlichste Aufgabe der Religion.“ (Einführung von Raimundo Panikkar zu: Ramon Lull, *Buch vom Heiden und den drei Weisen*, Freiburg 1986, p. 13)

10 Siehe das unten zitierte Schlußwort des ersten Weisen.

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

12 Roger Friedlein, *Der Dialog bei Ramon Llull*, Tübingen 2004, p. 90.

13 Siehe *Das Buch vom Heiden*, ed. Pindl, pp. 9, 237, 248 f. Auch am Ende des ersten Buches findet sich eine Diskursregel: „Auf Vorschlag des Heiden einigten sich die Weisen darauf, daß keiner dem anderen während seiner Darlegungen widersprechen dürfe; denn durch den Widerspruch entsteht in den Herzen der Menschen Unwillen, und dadurch wird die Tätigkeit des Geistes behindert.“ (*op. cit.*, p. 57)

14 Siehe Panikkars Einführung, *op. cit.*, pp. 15-17.

15 Ebd. 15 f.

16 Ebd. 16.

17 *Das Buch vom Heiden*, ed. Pindl, pp. 245-249.

18 *Das Buch vom Heiden*, ed. Pindl, p. 246. Vgl. Mohler, *Über den Frieden*, *op. cit.*, pp. 57 f. 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. 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.“

19 Mohler, *Über den Frieden*, *op. cit.*, p. 54.

20 Panikkar betont das zu sehr (siehe obige Anm. 9), 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.

21 Colomer, „Vorgeschichte“, *op. cit.*, p. 95 im Gefolge von A. Llinarès, differenziert in Eusebio Colomer, „Lulls Verhältnis zu den Andersgläubigen: zwischen Dialog und Monolog“, in: Charles Lohr (ed.): *Anstöße*, *op. cit.*, pp. 50-70; hier p. 68.

22 Ebd., p. 67.

23 Ebd., p. 69 und wortgleich in Colomer, „Vorgeschichte“, *op. cit.*, p. 104.

24 Ähnlich Theodor Pindl in seinem Nachwort (*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 de Filosofía Medieval* 10 (2003), pp. 227-243; hier p. 234 und „Ramon Llull – 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.

25 Fidora, „Ramon Llull – Universaler Heilswille“, *op. cit.*, p. 131.

26 Ebd, p.. 130.

27 Vgl. ScG I cap.3; Pindl in seinem Nachwort zum 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: Matthias Lutz-Bachmann / Alexander Fidora (eds.), *Juden, Christen und Muslime*, *op. cit.*, pp. 96-118.

28 Mohler, *Über den Frieden*, *op. cit.*, pp. 54 f.
igitur bonum et utile videretur, quod praevisa disputatione investigaremus, quis nostrum sit in veritate, et quis in errore; ut sicut apud omnes manifestum est, quod sit unus Deus, unus Creator, et unus Dominus tantum, ita haberemus unam fidem, unam legem et unum modum laudandi et honorandi altissimum Creatorem, et ut alternatim praestaremus amorem et auxilium, et ut inter nos nulla esset differentia nec contrarietas fidei nec consuetudinum.

29 ... *quod homines tantum essent radicati in fide, in qua essent, et in qua ipsos illorum parentes et antecessores posuissent, quod impossibile esset per praedicationem seu disputationem vel aliam rem, quam homo posset facere, ipsos remove a propriis opinionibus; et idcirco quando homo vult cum ipsis disputare, et eis monstrare errores, in quibus sunt, statim omnia despiciunt, quae homo ipsis loquitur, et dicunt, quod velint persistere ac mori in fide, in quam ipsos eorum parentes et antecessores posuerunt.*

30 Pindl merkt an: „In diesen drei Positionen spiegelt sich kumulativ die Position Lulls: Die Vision der *concordantia* der Religionen (1) führt, unter nüchternen Berücksichtigung der Wirklichkeit (2), zum Engagement mit Hilfe der Wahrheit (3), die man im Dialog erringen muß“ (*Buch vom Heiden*, *op. cit.*, p. 255/33).

31 *Buch vom Heiden*, ed. Pindl, *op. cit.*, p. 249.

32 Charles Lohr, „Ramon Llull: philosophische Anstöße zu einem Dialog der Religionen“, in: Charles Lohr (ed.), *Anstöße zu einem Dialog der Religionen*, *op. cit.*, pp. 31-49, und in seiner Einleitung zum *Breviculum* in CCCM LXXVII.

33 *Buch vom Heiden*, ed. Pindl, *op. cit.*, p. 55.

34 Siehe h VII p. 3 Z. 3-5.

35 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...* (CCCM XXXV, ed. Aloisius Madre, Brepols 1982; p. 250).

36 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, pp. 131-159.

37 *De pace fidei* 1 n.6: h VII, p. 7 Z. 2; zur Erläuterung siehe meinen vorgenannten Beitrag p. 137 f.

38 *liberum* bzw. *liberrimum arbitrium* kommt in h VII p. 8-9 viermal vor.

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

40 Vgl. im Nachwort von Theodor Pindl (*Buch vom Heiden*, *op. cit.*, pp. 259-306) bes. pp. 295-299. „Im *Buch vom Heiden und den drei Weisen* kommt prononciert zum Ausdruck, daß sich ein Dialog auf der Ebene grundsätzlicher Gleichberechtigung und Freiheit zu vollziehen hat, im Idealfall gar in Freundschaft“ (p. 295). „Die Anerkennung des Anderen geht jeder reflexiven Begründung und überhaupt jeder Möglichkeit von Argumentation voraus.“ (p. 298)

41 *Buch vom Heiden*, ed. Pindl, *op. cit.*, p. 245.

42 Im Detail siehe Friedlein. Es bleibe „festzuhalten, daß der *L. del gentil* im situativen Kontext (also auf den äußeren Textschalen) eine Objektivität postuliert, die durch die Reden in ihren formalen Eigenschaften nicht eingelöst wird.“ (*Der Dialog*, *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“ (ebd.). Vgl. den Beitrag von M. Enders in diesem Band.

43 Dies geht weiter als die lullische Verwertung des Konzepts des *Deus maior*.

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

45 In anderem Rahmen, nämlich in seinem utopischen Roman *Blaquerna*, macht Lullus durchaus praktische Vorschläge für eine internationale Schiedsgerichtsbarkeit in Form eines jährlich zusammentretenden Kapitels und anderer Institutionen (vgl. das Nachwort von Pindl, *op. cit.*, p. 268). Für diesen Hinweis danke ich Alexander Fidora:

46 *quod persecutionem, quae ob diversum ritum religionum plus solito saevit, sua pietate moderaretur* (h VII, 1 Z. 6f.).

47 Colomer, „Nikolaus von Kues und Ramon Llull. Eine vergleichende Untersuchung“; in: *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960* (Publicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova, Bd. IV: Vari), Firenze 1962, pp. 125-145, hier p. 130.

48 Zum cusanischen Perspektivismus als nichtrelativistischer Erkenntnistheorie siehe ausführlicher: Markus Riedenauer, „Pluralità di prospettive finite nell'orizzonte dell'infinito. Conseguenze della epistemologia nuova di Cusano“, erscheint in den Kongreßakten des 1. Congresso Cusano de Latino-America, sowie zusammengefaßt in M. Riedenauer, „Logik, Rationalität und religiöse Rede nach Nikolaus Cusanus“, in: Matthias Lutz-Bachmann / Alexander Fidora (eds.), *Juden, Christen und Muslime*, *op. cit.*, pp. 214-218.

49 Ich schließe mich dieser Lesart von *De pace fidei* 19 n. 68 an: *Conclusa est igitur in caelo rationis concordia religionum* (h VII p. 62 Z. 19).

50 Fidora, „Ramon Llull – Universaler Heilswille“, *op. cit.*, p. 132.

51 Siehe Euler, „Einheit der Religionen“, *op. cit.*, p. 85.

52 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).

53 „Der cusanische Geist sucht hier wie überall die Einheit nicht in der starren Gleichheit des Identischen, sondern in der lebendigen Übereinstimmung des Verschiedenen.“ (Colomer ebd. p. 107, vgl. die folgende Diskussion in MFCG 16; 108).