

Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues

Inigo BOCKEN (Nijmegen)

Beeindruckt von Berichten über blutige Kämpfe zwischen Christen und Muslimen in Konstantinopel 1453 versucht Nikolaus von Kues (1401–1464), die Möglichkeit von Versöhnung und Toleranz, die die Anerkennung verschiedener Religionen und Denkformen impliziert,¹ philosophisch zu begreifen und zu begründen. Daß Cusanus die verschiedenen Denk- und Lebensformen als ‚mögliche Wahrheitsformen‘ versteht und die Möglichkeit der Anerkennung der vielen Wahrheiten im Begriff der einen Wahrheit entdeckt, ist dabei aber keineswegs selbstverständlich. Näher liegt es uns wohl, zu denken, daß der Gedanke der einen Wahrheit die vielen Wahrheiten unmöglich macht; zumindest ist es im heutigen Toleranzverständnis gerade dieser Gedanke der einen Wahrheit, den man ausklammern will.

Wie dem auch sei, diese Schwierigkeit weist darauf hin, daß die Frage, was Toleranz in Wahrheit ist und möglicherweise sein kann und hinsichtlich welcher Dimensionen der menschlichen Existenz von Toleranz die Rede sein kann, nicht ohne die Wahrheitsproblematik gedacht werden kann – sei es auch nur, insofern der Toleranzgedanke es uns verböte, über Wahrheit nachzudenken oder zu reden, oder umgekehrt, daß der Wahrheitsbegriff ‚par excellence‘ die Toleranz unmöglich machte.

Obwohl der Toleranzbegriff erst seit dem 17. Jahrhundert eine wichtige Rolle zu spielen beginnt, wird auch Nikolaus von Kues eine Toleranz-Theorie zugeschrieben,² in der die Vielheit und Vielfältigkeit der Lebens- und Denkformen philosophisch reflektiert und nach den Bedingungen ihrer Möglichkeiten befragt wird. Inwiefern dies zurecht geschieht, ist Thema dieser Untersuchung. Cusanus spricht zwar nur einmal von ‚tolerari‘, und das noch in einem Sinne, der für unsere Thematik vernachlässigt werden kann.³ Andererseits ermöglicht gerade dieser Um-

¹ „Accidit ut post dies aliquot forte ex diuturna continuata meditatione, visio quaedam eidem zeloso manifestaretur, ex qua elicuit quod paucorum sapientium omnium talium diversitatum, quae in religionibus per orbem observantur, peritia pollentium unam posse facilem quandam concordantiam reperiri, ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci medio constitui“ (De pace fidei I, in: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, lat.-dt., übers. v. D. u. W. Dupré [Freiburg 1989] [Abk.: PTS], Bd. III, 706).

² Siehe u. a. B. Decker, Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit, in: Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960 (Firenze 1962) 197–213; M. Watanabe, Nicholas of Cusa and the Idea of Tolerance, in: Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno (Firenze 1970) 409–418; R. Klibansky, Die Wirkungsgeschichte des Dialogs De pace fidei, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (Abk.: MFCG) 16 (1984) 113–125; H. Meinhardt, Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz, in: MFCG 16 (1984) 325–332; E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (Berlin 1927) 31.

³ Siehe De pace fidei XVI, PTS III, 787.

stand dem Cusanus, über die Vielfältigkeit der Lebensformen nachzudenken, ohne den Begriff der Toleranz in den Mund zu nehmen, und so Toleranz systematisch als Wahrheitsproblem zu präsentieren. Eben als das Wiedereinholen der Wahrheitsfrage im Begriffsumfeld der Toleranz kann die cusanische Auffassung dazu beitragen, die Wichtigkeit des Toleranzbegriffs für die fundamentalphilosophische Problematik der Wahrheit und Wahrheitsbezogenheit zu zeigen.

1. *Das Einklammern der Wahrheit*

Auch wenn wir Toleranz als einen fundamentalen Wert unserer Welt anerkennen, zögern wir bei dem Gedanken, daß unsere Überzeugungen oder Verhaltensweisen ‚nur‘ toleriert werden. Mehr noch als Verachtung oder sogar Verfolgung wird Toleranz als Gegensatz zur Anerkennung empfunden. Wenn etwas oder jemand von jemandem toleriert wird, dann geschieht das, so scheint es, nur im Namen eines abstrakten Begriffs (z.B. Humanität), der sowohl den Überzeugungen oder Verhaltensweisen derer, die tolerieren, als auch derjenigen, die toleriert werden, äußerlich ist.

Obwohl wichtige Autoren der Auffassung widersprechen, daß der wahre Toleranzgedanke etwas mit Gleichgültigkeit⁴ zu tun habe, so bleibt noch immer die Frage, was Toleranz noch bedeuten könne, wenn man dieses Moment von Äußerlichkeit, die eine innerliche Gleichgültigkeit impliziert, nicht mitdächte. Auch wenn es sich um eine Gleichgültigkeit handelte, die Möglichkeiten freisetzt und auf diese Weise ein ‚constituens‘ des Menschseins ausmacht, erschiene sie nicht weniger als prinzipiell. Im Gedankenzusammenhang der Toleranz verstanden, beinhaltet diese Gleichgültigkeit eine grundlegende Überzeugung oder Verhaltensweise von Verurteilung oder Verfolgung. Es handelt sich dabei um eine minimale Zugehörigkeit, eine Grenze, die nur in ‚Grenzsituationen‘⁵ eine Bedeutung für den Menschen erhalten und nur dort sich zeigen kann.

Wenn wir dieses Verhältnis zwischen Toleranz und Wahrheitsfrage einigermaßen in den Griff bekommen möchten, haben wir auch zu fragen, wie dasjenige jenseits dieser Minimalgrenze sich verhält zu demjenigen, was von dieser Grenze noch umfaßt wird. Es geht nämlich nicht um so etwas wie Verkehrsregeln, die verbindlich sind und in ihrer Verbindlichkeit auch von jedem bereits irgendwie anerkannt und daher in der Regel nicht in Frage gestellt werden – im Rahmen einer Lebensform, einer Dimension, in der die Verbindlichkeit viel weniger festzuliegen scheint.

Historisch betrachtet scheinen seit dem 17. Jahrhundert zwei Gegensätze diesen

⁴ Siehe R. Panikkar, Toleranz, Ideologie und Mythos, in: ders., Rückkehr zum Mythos (Frankfurt a.M. 21992) 15–39; E. Heintel, Erziehung zu Humanität und Toleranz, in: Verantwortung in einer veränderten Welt (Mannheim 1985) 123–138, spricht über eine unerwünschte ‚rückgratslose Toleranz‘ (136), da Toleranz notwendig mit Verantwortung verbunden sei; vgl. desweiteren A. De Waelhens, Les fondements possibles de la tolérance, in: E. Castelli, L’Ermeneutica della Libertà Religiosa (Padova 1968) 387–398.

⁵ Siehe K. Jaspers, Wohin treibt die Bundesrepublik? – Tatsachen, Gefahren, Chancen (München 81967) u. a. 200–207.

Raum der Gleichgültigkeit abzugrenzen und zu ermöglichen. Zuerst wäre zu reden vom Gegensatz (a) zwischen Theorie und Praxis, der ebenso wie der (b) zwischen ‚privat‘ und ‚öffentlich‘ die Unerreichbarkeit und Unerkennbarkeit der Wahrheit implizieren, die der Grund jeder möglichen Toleranz ausmachen.

(a) Theorie vs. Praxis

Der Toleranzgedanke ist einerseits in der Lage, Überzeugungen und Verhältnisweisen, die ‚ursprünglich‘ und ‚der Natur nach‘ nicht unmittelbar zusammengehören, miteinander zu verbinden, andererseits soll er die notwendige Differenz zwischen der ursprünglichen und der neuen Zugehörigkeit gewährleisten, sonst könnte von Toleranz nicht die Rede sein. Fraglich bleibt jedoch, wie der Toleranzgedanke dieser doppelten Aufgabe gewachsen sein kann. In der Neuzeit wird dieses Problem gelöst, indem bei der Unterscheidung von Theorie und Praxis die Wahrheitsfrage mit den theoretischen Dimensionen menschlicher Existenz identifiziert wird. Toleranz gibt es nach dieser Auffassung nur, insofern eine Übereinstimmung von zwei einander widersprechenden Überzeugungen auf der Ebene der Praxis, d. h. des menschlichen Handelns gefunden wird. Wie De Waelhens⁶ in einem bemerkenswerten Artikel ausführt, geschieht dies jedoch nicht im Namen der notwendigen Unerreichbarkeit der Wahrheit, sondern dadurch, daß diese Art der Theorie eine neutrale Position voraussetzt, die die Einsicht beansprucht, daß die praktische Übereinstimmung wichtiger sei als der theoretische Konflikt gegensätzlicher grundlegender Auffassungen.

Mit Recht nennt Panikkar⁷ diese Form von Toleranz eine ‚nur‘ politische Toleranz, die von ‚philosophischer Toleranz‘ unterschieden werden müsse. Jedoch bleibt die Frage, inwieweit diese politische Ansicht von Toleranz nicht auch selber eine theoretische Einsicht ist oder diese wenigstens vermittelt. In Frage steht hier weniger, wie Toleranz gedacht werden kann oder muß – das liegt ja schon fest –, sondern wie diese praktisch erreicht werden kann, d. h. wie Menschen von der Ratsamkeit und Notwendigkeit von Toleranz überzeugt werden können.⁸

Bei dieser Auffassung von Toleranz ist die Praxis der Theorie äußerlich und bringt sie sogar zum Schweigen, durchschaut aber nicht ihre eigene theoretische Struktur und Vermitteltheit. De facto fängt die ganze Problematik hier aufs neue an: Toleranz ist nämlich eine Idee, die dem handelnden und denkenden Menschen auferlegt wird oder werden soll, damit dieser in Frieden und Eintracht leben könne mit Menschen, die anders über einen Tatbestand nachdenken. Ebenfalls wird deutlich, daß auch die ‚philosophische Toleranz‘, so wie sie von Panikkar als „prinzi-

⁶ A. De Waelhens, *Les fondements possibles de la tolérance*, 392.

⁷ R. Panikkar, *Toleranz, Ideologie und Mythos*, 18f.

⁸ Eines der signifikantesten Beispiele dieser Toleranzauffassung kann man in der Ringparabel in Lessings „Nathan der Weise“ finden. Der Vater, der seine drei Söhne in gleicher Weise liebt, läßt drei identische Ringe verfertigen, damit auch er nicht mehr weiß, welcher der ursprüngliche war. Die Frage nach dem Ursprung wird also bedeutungslos, und es ist nur noch die ‚praktische‘ Liebe des Vaters, die zählt.

pielle Zurückhaltung allen, auch den eigenen Auffassungen gegenüber“ umschrieben wird, der gleichen Schwierigkeit unterliegt.

In der Tat gehört es zur Aufgabe der Philosophie, Überzeugungen und Gültigkeitsansprüche ständig zu befragen, zugleich aber darf dabei nicht vergessen werden, daß auch der Gültigkeitsanspruch der Philosophie in Frage gestellt werden kann. Auch die Philosophie zeigt, insofern sie Fragen stellt, eine Unbestimmtheit, die zugleich einen Raum für andere Auffassungen und Überzeugungen eröffnet, und setzt damit sozusagen selber eine praktische Toleranz voraus. Dies gibt jedoch noch keine Auskunft darüber, warum überhaupt philosophische Fragen gestellt werden sollen.

Außerdem – und mit der letzten Frage zutiefst verbunden – bleibt die Frage, inwieweit die Philosophie *de facto* imstande ist, jeden Gültigkeitsanspruch zu befragen, ohne das Denken gleich als bedeutungslos erscheinen zu lassen.⁹ Oder, so läßt sich fragen, wieweit ist die Grenze zwischen Bedeutung und Bedeutungslosigkeit des Denkens nicht selbst von der Praxis bestimmt? Und auf welchen Dimensionen des Denkens und des Lebens kann die Zurückhaltung jeglichen theoretischen Anspruchs begründet werden? Sicher sind diese Fragen nicht leicht zu beantworten. Für die Lösung unseres Problems wäre es aber noch viel schlimmer, diese Fragen nicht einmal zu stellen. Wenn wir aber etwas Sinnvolles über die Problematik der Toleranz sagen möchten, können wir nicht umhin, das Problem wenigstens klar und deutlich zu formulieren.

Es hat sich schon klar herausgestellt, daß der Toleranzgedanke, insofern er innerhalb der Unterscheidung von Theorie und Praxis reflektiert wird, nicht ohne Aporie denkbar ist: Einerseits ist Toleranz nur dann möglich, wenn von der Wahrheitsfrage (als *Theorie*) abstrahiert wird, andererseits geschieht diese Abstraktion im Namen einer Toleranzidee, der die Praxis unterworfen werden soll. Ebenso unzweifelhaft ist die Einsicht, daß die Bedeutung von Toleranz nicht außerhalb dieser Vermittlungsproblematik von Theorie und Praxis gedacht werden kann. Umgekehrt ist es auch nicht unmöglich, daß eine Reflexion über Toleranz einen Beitrag liefern kann zum Verständnis des komplizierten dialektischen Verhältnisses von Theorie und Praxis.

(b) Privat vs. öffentlich

Eine zweite Spur, der wir bei der Reflexion über die grundlegenden Prinzipien eines Denkens von Toleranz folgen können, ist der Unterschied zwischen privater Überzeugung und öffentlichem Gemeinwohl. Das Paradox der Toleranz findet in dieser Unterscheidung eine Lösung in dem Sinne, daß es zwar einen Bereich für die

⁹ „Wir können faktisch nie alle Obligationen, alle Geltungssubstanzen außer Kraft setzen. Einfach schon deshalb nicht, weil die Vollzüge unserer Praxis bei noch so klarer Bewußtseinsanlage über das, was wir tun, bloß um realisiert zu werden, ohne begleitende Bestimmungslosigkeit gar nicht möglich sind. (...) Diese begleitende Bestimmungslosigkeit in unseren praktischen Vollzügen sorgt jedenfalls dafür, daß wir eine gewisse Sinpräsenz in ihrer fraglosen Art des Gegebenseins nie verlieren (W. Högbe, *Metaphysik und Mantik – Die Deutungsnatur des Menschen* [Système orphique de Jéna], [Frankfurt a.M. 1992] 13).

Wahrheitsfrage geben kann, dies aber nur, insofern dieser Bereich das öffentliche Gespräch – wie die menschliche Kultur manchmal auch genannt wird – nicht gefährdet. Im Gespräch wird gemeinsam Übereinstimmung gesucht, und dasjenige, was verschieden ist oder Verschiedenheit hervorbringen könnte, wird notwendigerweise und prinzipiell ignoriert.

Die Gesprächsteilnehmer erlauben sich wechselseitig einen Bereich, in dem der Gedanke des einzelnen, der von dem des anderen verschieden ist, bestehen kann und nicht der Übereinkunft geopfert werden muß. Wenn z.B. Pierre Bayle 1685 ausführt, daß die grundlegende Wahrheit, die die Wahrheit der Religion ist, keineswegs eine objektive, d. h. kognitiv-mittelbare Wahrheit sei, sondern nur vom (individuellen) Gewissen bestimmt werde,¹⁰ ist dies symptomatisch für diesen typisch aufklärerischen Unterschied.

Auch J. Locke argumentiert in seiner „Epistola de Tolerantia“ (1685–86)¹¹, daß Toleranz nur insofern bestehen kann, als dieser Bereich von Gleichgültigkeit¹² bezüglich des Wohls von Herz und Seele Bestand hat, während der öffentliche Bereich die bürgerlichen Güter wie z.B. Freiheit, Integrität des Körpers, Besitz von Reichtümern und Grundstücken garantiert.¹³ Die Grenze zwischen öffentlichem und privatem Bereich wird nach Locke markiert vom Gewissen des freien Bürgers, der einsam über sein Leben und die Wahrheit nachdenkt. Jede spekulative Meinung, so sagt Locke in seinem „Essay concerning Toleration“, hat ein universelles und absolutes Recht auf Toleranz, wenigstens sofern der Staat und überhaupt der öffentliche Bereich nicht gefährdet wird.¹⁴

Es ist offenkundig, daß Lockes Auffassung nur vor dem Hintergrund einer bestimmten Staatslehre verstanden werden kann. Trotzdem ist der scharfe Unterschied zwischen Privatbereich und Öffentlichkeit exemplarisch für die Weise, in der seit der Aufklärung über Toleranz nachgedacht wird. Bemerkenswert dabei ist nicht so sehr die Reduktion des Toleranzbegriffs auf einen sozial-politischen Begriff¹⁵ – die Problematik der Toleranz steht im Zeichen der Frage nach dem Ne-

¹⁰ „En matière de Religion, la règle de juger n'est point dans l'entendement, mais dans la conscience; c'est à dire qu'il faut embrasser les objets non pas selon des idées claires et distinctes, acquises par un examen sévère, mais selon que la conscience nous dicte qu'en les embrassant nous ferons ce qui est agréable à Dieu“ (P. Bayle, *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique Générale de l'histoire du Calvinisme*, Lettre XXII, tom.ii, 786, [Ville-Franche 1685]). Zu seinem Beitrag in der Toleranzdebatte der Neuzeit vgl. L. Kreimendahl, Pierre Bayle: Historisches und kritisches Wörterbuch der Philosophie (1697), in: ders., *Hauptwerke der Philosophie: Rationalismus und Empirismus* (Stuttgart 1994) 314–350.

¹¹ Aber auch schon in seinem „Essay concerning Toleration“ (1667), in: *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, a cura di C. A. Viano (Torino 1961); siehe weiter die Einführung zu: J. Locke, *Lettre sur la Tolérance*, éd. critique par R. Klibansky, trad. par R. Polin (Paris 1965), LXXXIII.

¹² Siehe auch: R. Kosseleck, *Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz*, in: T. Rentdorff, *Glaube und Toleranz* (Gütersloh 1982) 256–271, 261.

¹³ „Respublica mihi videtur societas hominum solummodo ad bona civilia conservanda promovendaque constituta. Bona civilia voco vitam, libertatem, corporis integritatem et indolentiam, et rerum externarum possessiones, ut sunt latifundia, pecunia, supellex etc ...“ (J. Locke, *Epistola de Tolerantia* [éd. Klibansky] 10).

¹⁴ Siehe J. Locke, *Essay concerning Toleration* (ed. Viano) 83, weiter: W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke* (Frankfurt a.M. 1979) 218.

¹⁵ Siehe P. Klibansky, *Préface de la Lettre sur la tolérance*, XXIX.

beneinanderbestehen von Lebensformen –, sondern daß bei diesem Unterschied vorausgesetzt wird, was eigentlich gesucht werden soll. In der Tat wird Toleranz dadurch ermöglicht, daß wir gewisse Auffassungen für uns behalten (nämlich dann, wenn wir wissen, sie könnten dem Gespräch nur schaden), uns im Beisein anderer Menschen zu benehmen versuchen¹⁶ oder es unterlassen, nach religiösen oder metaphysischen Ansichten zu fragen.

Gehört es andererseits aber nicht zu theoretischen Auffassungen, daß sie gerade bestimmen, wo die Grenze zwischen öffentlichem und privatem Bereich liegt? Nicht nur liegt es nicht fest, welche Werte begründeterweise eine Bedeutung für das Gemeinwohl haben; es wird vor allem bei der Politisierung des Toleranzbegriffs vergessen, daß gerade religiöse und metaphysische Einsichten das Verhältnis von Besonderem und Allgemeinem betreffen. Auch wenn Religion und Metaphysik als Formen der Wahrheitsfrage zum privaten Leben des Menschen gehören – und dies ist zweifellos der Fall –, bleibt noch immer die Frage, warum dies so ist.

Wenn auch der ‚magistratus civilis‘¹⁷ die Aufgabe hat, die ‚privaten‘ Auffassungen einem Bereich zu überlassen, der ihm nicht zugänglich ist, ist er um dieser Aufgabe willen noch immer dazu verpflichtet, darüber nachzudenken, wie groß dieser Bereich sein muß oder kann und wo die Grenzen dieses Bereichs liegen. Wie R. Polin¹⁸ bemerkt, kann der öffentliche Bereich dem privaten nicht völlig äußerlich sein, insofern der ‚magistratus‘ die Frage nach der Bedeutung der privaten Wahrheitsfrage nicht umgehen kann. Die Struktur des privaten Bereichs wiederholt sozusagen, was auch schon in der Öffentlichkeit geschieht. Wäre dies nicht der Fall, so wäre es ganz unnötig, über den Unterschied von Öffentlichkeit und privatem Raum zu sprechen oder nachzudenken.

Nicht nur ist es unmöglich, auf dem öffentlichen Forum zu reden, als ob außerhalb nichts von Bedeutung zu finden sei. Vor allem sind es die erkenntnistheoretischen Reflexionen über die Bedingungen der Möglichkeit eines vom privaten unterschiedenen öffentlichen Bereichs, ohne die ein öffentliches Gespräch unmöglich ist und die einen Zusammenhang dieser zwei Bereiche erfordern. Umgekehrt kann auch nichts Sinnvolles¹⁹ über das persönliche Leben gesagt werden, in dem der

¹⁶ Vgl. auch das 13. Kap. des Römer-Briefs, dazu H.-W. Bartsch, *L'idée de tolérance chez Paul*, in: E. Castelli (Hg.), *L'Ermeneutica della Libertà Religiosa* (Padova 1968) 197–214.

¹⁷ Diesen Begriff formuliere ich in Anlehnung an eine Schrift aus den Jahren 1660–1662, aber auch seiner „Epistola“: *Deinde opiniones quasvis teneantur doceantur prohibere non debet magistratus; quia hae ad civilia subditorum jura nequaquam attinent*“ (68, éd. Klibansky). Der Gesetzgeber hat also über die Wahrheitsfrage nichts zu sagen, weil diese nichts mit den öffentlichen Rechten der Bürger zu tun hat.

¹⁸ Siehe R. Polin, *Les sens du privé dans l'opposition du privé et du public*, in: M. Olivetti, *Il Pubblico e il Privato* (Padova 1979) 173–189, 180.

¹⁹ Auch in der Politik stellt es sich heraus, daß es unmöglich ist, prinzipiellen Diskussionen aus dem Wege zu gehen. Es ist gerade charakteristisch für die Politik, daß verschiedene Gruppierungen innerhalb eines existierenden politischen Systems bestimmte, diesem System widersprechende Auffassungen, d.h. ihre Ideen über Staat, Regierungsform usw., durchzusetzen versuchen. Es gibt keine politische Partei ohne Partei-Ideologien oder ideologische Kongresse usw. Daß ‚inzwischen‘ innerhalb des Rahmens bereits gemachter Vereinbarungen gehandelt wird, schließt die möglichen Änderungen nicht aus (im gewissen Sinne hat die Politik ja auch keine anderen Ziele). Zugleich darf auch nicht vergessen werden, daß die Reflexion über Prinzipien und Ideologie nie außerhalb des Rahmens schon gemachter Vereinbarungen möglich ist.

Mensch nach Locke in Einsamkeit Gott gegenüber steht, ohne auch die Allgemeinheit der Öffentlichkeit in die Reflexion miteinzubeziehen.²⁰

(c) Spuren der Toleranz

Unzweifelhaft ist die Problematik höchst kompliziert. Nicht nur spielt die ganze Diskussion über die Theorien des ‚*contrat social*‘ eine außerordentliche Rolle, vor allem ist klar geworden, daß die fundamentalphilosophischen Fragen nach dem Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem einerseits, nach der Bedeutung der Philosophie als Wahrheitsfrage und als Wahrheit in bezug auf Religion andererseits nicht mehr ignoriert werden können.

Daß Toleranz im modernen Sinne im Zeichen des Unterschieds von öffentlichem Wohlverhalten und privaten Überzeugungen einerseits, von Theorie und Praxis andererseits ohne weiteres als eine Errungenschaft betrachtet werden muß, an der unbedingt festgehalten werden soll, steht nicht zur Diskussion. Wohl aber gibt es ein Vergessen realer Probleme, das erkannt und anerkannt werden muß.

Es hat sich aus dem Vorausgehenden klar herausgestellt, daß mit der Einklammerung der Wahrheitsfrage diese Probleme in Zusammenhang gebracht werden können. In der philosophischen Tradition seit der Aufklärung ist diese Einklammerung häufig identifiziert worden mit dem Moment der Gleichgültigkeit, das, wie wir schon gesehen haben, zum Begriff der Toleranz gehört. Allerdings wäre es bemerkenswert, die Wahrheitsfrage im Zusammenhang mit ‚Gleichgültigkeit‘ zu sehen. Meistens wird das Stellen der Wahrheitsfrage als eine besondere Art von ‚Aufmerksamkeit‘ betrachtet,²¹ doch gilt es hier zu fragen, inwieweit dies auch bedeutet, daß die ‚innerliche Gleichgültigkeit‘ selbst, die auch die andere Überzeugung nicht unterwerfen will, überhaupt ohne Wahrheit gedacht werden könne. Und wenn dies der Fall wäre, bliebe auch zu fragen, inwieweit die Frage nach der Wahrheit gestellt werden kann, ohne daß diese Gleich-Gültigkeit, die Toleranz ja

²⁰ Dies wird deutlich, wenn Locke ungefähr die Hälfte seiner „*Epistola*“ der Organisationsform der Religion widmet. Die ‚Gesetze‘, die im öffentlichen Bereich gültig sind, werden wiederholt: Das Seelenheil braucht einen öffentlichen Kult (46): „*Sic tandem homines habemus in rebus religionis [ab] alieno domino liberos; quid iam facient? Deum publice colendum et sciunt et agnoscunt omnes; quorsum alias ad coetus publicos cogemur?*“

Auch im Privatbereich ist die Toleranz von Regeln begrenzt; wer nicht einverstanden ist, soll aus der Gemeinschaft entfernt werden. Dieser Widerspruch findet sich nicht nur in der Philosophie Lockes, wird bei ihm jedoch ganz explizit. Deshalb ist er auch ein ernst zu nehmender Denker der Toleranz. Der Unterschied von Öffentlichkeit und Privatbereich führt letztendlich in einen ‚*regressus in infinitum*‘, weil auch der Privatbereich nur mit Begriffen der Öffentlichkeit beschrieben werden kann, denen er sich auch immer entzieht. Dies bedeutet, erkenntnistheoretisch gesprochen, noch nicht das Ende dieses Unterschiedes in der Diskussion, sondern zeigt gerade, daß jede Reflexion in diesem Paradox einen Anfang nehmen soll.

²¹ Man denke auch an das deutsche Wort ‚Andacht‘, das heute eine bloß religiöse Bedeutung innehat. Im Niederländischen ist dagegen noch deutlich erkennbar, daß ‚*aandacht*‘ gerade das Gegenteil von ‚*onverschilligheid*‘, d. h. Gleichgültigkeit, andeutet, so daß religiöse Konnotationen stets schon in die sprachliche Reflexion miteinbezogen sind.

immer auch ist, in dieser Frage vermittelt wäre. In diesem Sinne befragt die Tradition des Toleranzdenkens auch das Denken über die Wahrheit.

Gewiß, es fällt nicht sehr leicht, auf alle diese Fragen eine Antwort zu geben. Weil der Gedanke der Toleranz, wie er im Anschluß an die zwei angedeuteten Differenzen vorgestellt wird, selber auch in der Philosophiegeschichte zustande gekommen ist, kann eine mögliche Antwort gefunden werden, wenn wir anfangen, die Geschichte der Philosophie im Rahmen dieses Fragenkomplexes zu betrachten. In diesem Zusammenhang wäre es besonders sinnvoll, auf Vorschläge Klibanskys und Panikkars einzugehen, die im westlichen Denken eine lange Tradition des Toleranz-Denkens gefunden haben. Auch das Denken von Nikolaus von Kues gehört in diese Tradition, gerade wenn man seine 1453 verfaßte Schrift „De pace fidei“ (DPF) in Betracht nimmt. Wenn die Frage nach dem Zusammenhang von Wahrheit und Toleranz diskutiert wird, haben wir vor allem zu untersuchen, welcher Wahrheitsbegriff in diesem Entwurf seines ‚interreligiösen‘ Dialogs „De pace fidei“ von Bedeutung ist. So kann verdeutlicht werden, in welchem Maße die Möglichkeit von Toleranz in seinen Reflexionen über Wahrheit verwurzelt ist. Wie bereits gesagt, spielt der Terminus ‚Toleranz‘ in den cusanischen Schriften kaum eine Rolle. Wenn nun Cusanus doch mit dieser Tradition in Zusammenhang gebracht wird, soll es dabei nicht um eine begriffsgeschichtliche Analyse, sondern um die systematische Bedeutung für die Toleranzproblematik gehen. Seine Reflexionen werden für die Aporien des Toleranzbegriffs keineswegs eine Lösung bieten können. Vielleicht ist es möglich, daß im Denken des Cusanus eine ‚dritte Denkspur‘ entdeckt wird, die im Laufe der Jahrhunderte überwuchert worden ist und die der Toleranz, die zu uns Menschen gehört, einen Raum bietet, sich zu zeigen und weiter entwickelt zu werden? Diese Denkspur versuchen wir bei Cusanus offenzulegen.

2. Wahrheit und Toleranz nach Nikolaus von Kues

Es ist keineswegs zufällig, daß für unsere Problematik auf einen Denker aus dem 15. Jh. zurückgegriffen wird. Das Problem der Vielfältigkeit der Lebensformen war damals höchst aktuell. Man denke nur an den unaufhörlichen Kampf zwischen Muslimen und Christen in Konstantinopel und den Konflikt zwischen Anhängern des Papstes und den Konziliaristen im Zuge des Basler Konzils (1431–1454). Zugleich standen wichtige philosophische Diskussionen im Zeichen der Lösung des Universalienstreites, der die Fragen nach dem Status des Allgemeinen in seinem Verhältnis zum Besonderen in den Mittelpunkt gestellt hat. Auch die Frage der Toleranz kann nicht ernsthaft besprochen werden, ohne daß nach der möglichen Vermittlung von Wahrheit gefragt wird. Dagegen besagen die Theorien der Aufklärung, daß Toleranz nur möglich ist, indem die Wahrheitsfrage eingeklammert wird. Dies geschieht auf die beiden skizzierten Weisen: entweder so, daß sie in einen nur theoretischen Bereich zurückgewiesen wird, oder so, daß sie in einem nur privaten Bereich ihren Platz finden muß. Dies zeigt, daß auch die Unmöglichkeit der Vermittlung des Allgemeinen und Besonderen als erkenntnistheoretische Frage mit dem Inhalt des Toleranzbegriffs gegeben ist. Das Absehen von der Wahrheitsfrage

sowie ihre Zurückweisung in den privaten Bereich sind Denkvorgänge, die sich beide vornehmlich einer nominalistischen Deutung erschließen.

Der Allgemeinbegriff ist dieser Denkweise nach eine (Re-)Konstruktion der Wirklichkeit, die, wenn es darauf ankommt, im Namen dieser Wirklichkeit zur Seite geschoben werden soll. Daß hier an Ockhams Rasiermesserproblematik gedacht werden kann, bedarf keiner weiteren Erklärung. Das Anliegen Ockhams muß gerade in seinem Anliegen, dem Hypostasierenden erklärender Begriffe entgegenzutreten, gesucht werden. Die Verwirklichung dieses Anliegens geschieht unter dem Imperativ des Ökonomie-Prinzips, daß nämlich keine Vielheit ohne Notwendigkeit angenommen werden dürfe (*pluralitas non est ponenda sine necessitate*)²².

Dabei wird oft vergessen, daß Ockham und anderen nominalistisch orientierten Autoren²³ an erster Stelle ein theologisches Interesse vor Augen gestanden hat: die Form einer voluntaristischen Omnipotenz-Lehre, die (wie im Falle von Petrus Damiani) Gottes Allmacht sogar die Möglichkeit zuspricht, seine eigenen Handlungen und Schöpfungen rückgängig zu machen.²⁴ Die nominalistische Denkweise steht im Zeichen der Unerreichbarkeit der letzten Wahrheit, einer Einsicht, die auch den modernen Theorien der Toleranz zugrundeliegt, aber zugleich betont, daß diese Unerreichbarkeit der Wahrheit dem Konto des beschränkten menschlichen Geistesvermögens hinsichtlich der Größe Gottes zuzuschreiben ist. Alles, was gedacht wird, steht im Vergleich zur göttlichen Wahrheit im Zeichen des Vorläufigen, und zwar gerade weil wir über die göttliche Wahrheit nichts mit Gewißheit wissen können. Alles, was über die göttliche Wahrheit gedacht wird, sind fragile Konstruktionen des menschlichen Geistes, von denen nicht sicher ist, wie weit sie die Wirklichkeit erfassen.

Es ist nicht schwierig einzusehen, wie der Toleranzgedanke der Neuzeit auch ein Erbe eines derartigen Nominalismus ist. Auch in der Neuzeit spielt der Gedanke der Unerreichbarkeit der letzten Wahrheit, der einen Bereich für die Konstruktionen des menschlichen Geistes freiläßt, eine wichtige Rolle. Dieser Bereich wird jetzt

²² Siehe Wilhelm von Ockham, *Quaestiones in librum secundum Sententiarum*, qq. XII-XIII; XVIII; XIX; XX, ed. G. Gál; R. Wood, St. Bonaventure (New York 1981) 256, 404, 441, 442. – Zur Verbreitung des Ökonomieprinzips im Mittelalter vgl. R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* (Berlin-New York 1986) 81–84. – W. Hübener, *Occam's Razor not Mysterious*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 27 (1982) 73–92, klärt über Herkunft, Hintergründe und begrenzten Nutzen der Formel ‚Occams Razor‘ für die Nominalismusinterpretation auf.

²³ Siehe F. Hoffmann, *Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues*, in: *MFCG* 11 (1975) 125–167.

²⁴ Siehe W. Courtenay, *Potentia absoluta/ordinata*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 7 (1989) 1157–1162; G. Mensching, *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter* (Stuttgart 1992) 85–90. Notwendige Korrekturen an H. Blumenbergs Deutung des Nominalismus und insbesondere der *Potentia-absoluta*-Doktrin findet man bei W. Hübener, *Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus*, in: *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für J. Taubes*, hg. v. N. W. Bolz/W. Hübener (Würzburg 1983) 87–111; J. P. Beckmann, *Allmacht, Freiheit und Vernunft. Zur Frage nach ‚rationalen Konstanten‘ im Späten Mittelalter*, in: ders. u. a. (Hg.), *Philosophie im Mittelalter. Festschrift für W. Kluxen zum 65. Geburtstag* (Hamburg 1987) 275–293.

aber nicht mehr theologisch interpretiert; die Resignation²⁵ der menschlichen Erkenntnis bezieht sich jetzt auf jede ‚grundlegende Wahrheitsauffassung‘. Der Bereich der Vernunft hat seine Grenze in der Einsicht der Unerreichbarkeit der Wahrheit, so daß grundlegende, auf diese Wahrheit sich beziehende Überzeugungen, die sich einander widersprechen, entweder in der privaten Atmosphäre beiseite geschoben werden können oder abgetan werden als theoretische Konstruktionen, die nichts mit der ‚eigentlichen‘, d. h. empirisch feststellbaren Wirklichkeit zu tun haben.²⁶

Es braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, daß der Streit um die Bedeutung des Nominalismus für die Entwicklung der europäischen Philosophie noch lange nicht geschlichtet ist. Aber wenigstens steht fest, daß der nominalistische Vorbehalt, der an der Unvermittelbarkeit von Allgemeinem und Besonderem festhält, bei der Bestimmung des Toleranzbegriffs eine wichtige Rolle gespielt hat und immer noch spielt. Ebenso gewiß ist, daß auch Nikolaus von Kues in einer Atmosphäre des Nominalismus über die Toleranzproblematik (im Sinne der Vielfältigkeit der Wahrheitsformen) nachgedacht und seinem Gespräch mit dieser Denkrichtung viel zu verdanken hat. Die Unerreichbarkeit der Wahrheit ist, wie er selbst öfter behauptet, der Ausgangspunkt seines philosophischen Denkens.²⁷ Doch diese Unerreichbarkeit wird nicht nominalistisch interpretiert.²⁸ In seinem zweiten Hauptwerk „De coniecturis“ (1441–1445, DC), zeichnet er vielmehr ein Denkmodell, mit dem er, wie er schon in seiner ersten Hauptschrift „De docta ignorantia“ (1440, DDI) angekündigt hatte, das ‚Unbegreifliche unbegreiflicher Weise zu begreifen‘ versucht.²⁹ Cusanus versucht, dieses Anliegen zu realisieren anhand eines Verfahrens, mit dem er die verschiedenen, einander widersprechenden Wahrheitsauffassungen, in deren Namen Völker und Religionen einander bekämpfen und zu vernichten suchen, auf ihre Wahrheit befragen kann.

Die verschiedenen Wahrheitsauffassungen, die einander zu widersprechen scheinen, stimmen als ‚Wahrheitsformen‘ auf einer mehr grundlegenden Ebene überein. In diesem Verfahren setzt Cusanus den Menschen voraus als den Schöpfer einer symbolischen Welt,³⁰ in der dieser lebt, handelt und denkt. Die Unerreich-

²⁵ Siehe M. Laarmann, Resignation, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 8 (1992) 910–915.

²⁶ Man kann hier z. B. an die Paralogismen der Vernunft bei Kant denken. Siehe KrV A 349–408.

²⁷ „Quoniam autem in prioribus dictae ignorantiae libellis multo quidem altius limpidiusque quam ego ipse nisu meo praecisionem veritatis inattingibilem intuitus ex, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam“ (DCI, II, PTS II, 2); „Igitur de essendi modo non est scientia licet modum talem esse certissime videatur“ (Compendium [Comp.] I, PTS II, 684).

²⁸ Siehe H. Meinhardt, Exaktheit und Mutmaßungscharakter der Erkenntnis, in: K. Jacobi (Hg.), Nikolaus von Kues (München 1979) 101–120.

²⁹ Siehe DDI, epistula auctoris, PTS I, 514–516.

³⁰ „Coniecturas a mente nostra uti realis mundus a divina infinita ratione prodire oportet. Dum enim humana mens, alta Dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest participat, ex se ipsa ut imagine omnipotentis formae in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma existit, uti realis divina“ (DC I, III, PTS II, 6). Nikolaus hat in einer seiner späteren Schriften, dem „Compendium“, die symbolischen Vermögen des Menschen weitergehend analysiert: „Hinc homo haurit ex sensibilibus signis species suae naturae convenientes. Qui cum sit rationalis naturae, species illi suae naturae convenientes haurit, ut per illas bene possit ratiocinari et reperire

barkeit der Wahrheit ist selber keine Tatsache, wie es in einer nominalistischen Auffassung der Fall zu sein scheint,³¹ sondern ein Maßstab, mit dem Übereinstimmung und Unterschiedlichkeit verschiedener Menschen, Kulturen und Religionen als Formen, die auf die eine Wahrheit bezogen sind, einsichtig gemacht werden können.

Selbst schon dieses Suchen des Ursprungs im Zeichen des ‚coniectura‘-Begriffs zeigt die Problematik von Toleranz und Intoleranz: In der Reduktion³² der ‚Mutmaßungen‘, die als ‚symbolische Formen‘ interpretiert werden können,³³ auf ihren Ursprung scheint es in der Tat vielmehr um Einheit und Übereinstimmung zu gehen als um Vielfältigkeit und Verschiedenheit. Es sieht so aus, als wäre die ‚symbolische Form‘ nur eine zufällige und äußerliche Form, wie z. B. der Wegweiser, der zurückgelassen werden muß und ebensogut ganz anders aussehen könnte. Ist dieses Gemeinsame der Mutmaßungen keine Einheit, die dem Wesen von Toleranz widerspricht, wenn die verschiedenen Mutmaßungen als Formen eines Gleichen verstanden werden? Wird der Gedanke der Übereinstimmung nicht verabsolutiert, so daß die verschiedenen Formen nicht nur in Frage gestellt, sondern einfach negiert werden? Zwar ist der Nominalismus verlassen worden, die Frage jedoch bleibt, ob und inwieweit hier von Toleranz noch die Rede sein kann.

Wenn Cusanus in „De pace fidei“ (DPF) sagt, daß Übereinstimmung und Versöhnung verschiedener Religionen dadurch möglich ist, daß eigentlich alle immer schon den einen Gott anbeten,³⁴ scheint es, als ob der christliche Gottesgedanke, wenn nicht prinzipiell, so doch wenigstens faktisch, der grundlegendste Gedanke ist. Wenn die verschiedenen Religionen Versöhnung erreichen möchten, werden sie, so wird hier nahegelegt, den Gedanken des einen Gottes akzeptieren müssen, sei er auch auf je eigene Weise ritualisiert und praktiziert. Toleranz wird man so et-was jedoch nicht nennen können. Wir können also nicht umhin zu fragen, inwieweit ein negativer und pragmatischer Toleranzbegriff – im Namen der ‚absence of cruelty‘³⁵ – uns nicht viel weiter bringt und ob das cusanische Sehnen nach Konkordanz und Versöhnung der in Opposition stehenden Auffassungen unser Problem nicht eher verdunkelt.

Die Frage ist zu kompliziert für eine einfache Antwort, aber wir werden schon ein Stück auf dem Weg kommen, wenn wir klar machen können, was mit ‚grundlegenden Auffassungen‘ gemeint sein könnte und wie Cusanus darüber denkt.

Dazu soll zunächst skizziert werden, was Cusanus mit seinem Begriff der ‚con-

conueniens alimentum, tam corporale corpori quam spirituale spiritui seu intellectui“ (Comp. VI, PTS II, 698 7).

³¹ Wenn dies so wäre, würde faktisch auch verstanden, was man vorgegeben hat, nicht verstehen zu können.

³² Siehe „De genesi“ (PTS II, 402).

³³ Der Begriff der ‚symbolischen Formen‘ ist dem Philosophen Ernst Cassirer (1874–1945) entlehnt, der selbst von Cusanus beeinflusst ist.

³⁴ Die Gesprächsteilnehmer, die auf der Suche nach einem ‚ewigen Frieden‘ und einer realisierbaren Lösung sind, kommen zu dem Schluß, die Verschiedenheit der Religionen finde ihren Ursprung im Unterschied der Riten, nicht im Glauben an den einen Gott; siehe DPF XIX, PTS III, 794–796.

³⁵ Siehe R. Rorty, Solidarität oder Objektivität? (Stuttgart 1986) 12f.

iectura' meint und vorhat und wie dieser Begriff auf die Frage nach Übereinstimmung und Unterschied der Menschen bezogen ist. Es wird sich herausstellen, daß Cusanus den Menschen vor allem als ein Symbole schaffendes Wesen betrachtet.

Zweitens soll gezeigt werden, wie es für Cusanus möglich ist, daß die Menschen untereinander zu gegenseitiger Verständigung kommen, und wie diese Verständigung selbst verstanden werden kann. Das Konzept des Gesprächs und seiner Grenzen ist für Cusanus ein ‚constituens‘, d.h. ein Strukturprinzip der menschlichen Existenz. Andererseits werden die Grenzen des Gesprächs nicht von einem ‚Selbst‘ konstituiert.

Drittens soll dieses ‚Selbst‘ von Cusanus als ein ‚Bild‘, eine ‚imago‘ im Sinne der traditionell christlichen Konzeption des Menschen als eines Abbildes Gottes thematisiert werden. Cusanus versucht, diese Vorstellung jedoch so umzuinterpretieren, daß der Mensch als Bild stets betrachtet werden müsse in der Spannung zwischen Vorgegebenheit und Freiheit des Bildes, in dem und mit dem gelebt werden kann, zur Möglichkeit des Menschen, sich sein eigenes Bild zu machen. Es ist diese Spannung von ‚facere‘ und ‚fieri‘, Machen und Gemacht-werden, die die Problematik des Bildes kennzeichnet.

Die leitende Frage in dieser dreifachen Orientierung ist, wie Vielheit und Mannigfaltigkeit der symbolischen Formen und damit auch die Unmittelbarkeit zwischen diesen verschiedenen Formen gedacht werden können und wie sie als Formen der einen Wahrheit die Toleranz nicht unmöglich machen, sondern vielmehr bedingen. Zugleich wird zu erörtern sein, welche Konsequenz aus diesem Toleranzbegriff in der Spannung von ‚Theorie‘ und ‚Praxis‘ gezogen werden können, damit auch der systematische Platz des Philosophen und der Philosophie in der Fragestellung deutlich werden kann.

2.1. Der Mensch als ‚alter deus‘

Bei jedem Versuch, über die Möglichkeit eines interreligiösen Dialogs, der Versöhnung, des Friedens, des Respekts usw. nachzudenken, muß also – Cusanus folgend – von einer Reflexion über Struktur und Wirkung der ‚grundlegenden Überzeugungen‘ ausgegangen werden. Die Unbegreiflichkeit der Wahrheit kann nur eingesehen werden in der Vielfältigkeit der Formen, in und mit denen die Menschen auf Wahrheit bezogen sind.

Nicht zufällig spricht Cusanus in „De docta ignorantia“ über die Wahrheit als eine ‚veritas personalis‘³⁶, die einen Zusammenhang von theoretischer und praktischer Wahrheit andeutet. Diese ‚veritas personalis‘, die als Bild der Wahrheitsbezogenheit auch die unumgängliche Unerreichbarkeit der Wahrheit – als ‚docta ignorantia‘ – impliziert und umfaßt, ist es, die den verschiedenen Lebensformen und grundlegenden Überzeugungen gemeinsam ist. Hier wird von Cusanus eine Dimension entdeckt, in der Überzeugungen tatsächlich als ‚grundlegend‘ betrachtet

³⁶ Siehe DDI III, XII, PTS I, 512.

werden und somit ein Vergleichspunkt gefunden werden kann, um Übereinstimmung und Verschiedenheit zwischen verschiedenen Menschen, Kulturen und Religionen abmessen und feststellen zu können.

Insofern Wahrheit als ‚Wahrheitsbezogenheit‘ verstanden wird, nennt Cusanus den Menschen einen ‚Zweiten Gott‘ oder einen ‚Menschlichen Gott‘³⁷. Damit versucht er nicht nur anzudeuten, daß die Konstitution der Welt nicht außerhalb des Menschen betrachtet werden kann, sondern auch, daß der ‚alter deus‘ immer schon konstituiert und bestimmt worden ist. In diesem ‚Zugleich‘ von Machen und Gemacht-Werden, Erschaffen und Erschaffen-Werden versteht Cusanus den Menschen als ein Wesen von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, das auch in seiner prinzipiellen Unbestimmtheit sich nach einer bestimmten Ordnung sehnt.³⁸

2.1.1. Die Unbestimmtheit menschlicher Erkenntnis

Die prinzipielle Unerreichbarkeit der Wahrheit, wie sie in „De docta ignorantia“ gezeigt und begründet wird, bedingt den Raum, innerhalb dessen eine tolerierte Vielheit von Lebensformen denkbar ist. Der Gedanke des ‚praesuppositum‘, der Voraussetzung, hat im ersten Hauptwerk eine entscheidende Bedeutung. Jede Erkenntnis kommt zustande in der Beziehung von Unbekanntem und schon Bekanntem. Die Komplexität der Erkenntnis ist dabei abhängig von der Anzahl der Zwischenglieder, die angenommen werden müssen, damit die Proportion von Bekanntem (Maß – mensura) und Unbekanntem (Gemessenem – mensuratum) eingesehen wird.

Erkenntnis ist im Denken von „De docta ignorantia“ ein ordnendes Moment, insofern es das, was gesucht wird, mit dem, was schon bekannt ist, zusammenbringt. So bestimmt die Erkenntnis auf eine vergleichende Weise die Gegenstände, die erkannt werden können. Wie differenziert auch die Bestimmungen sein mögen, immer bleibt ein Rest übrig. Wie ähnlich auch ‚mensura‘ und ‚mensuratum‘ sein mögen, immer bleiben sie unterschieden. Sie werden nie so ähnlich und gleich, daß sie nicht unendlich ähnlicher sein könnten, weil es auch nicht zwei Gegenstände gibt, die so ähnlich sind, daß sie nicht noch unendlich ähnlicher sein könnten.³⁹ Weil

³⁷ „Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo. Est igitur homo microcosmos aut humanus quidam mundus. Regio igitur ipsa humanitatis Deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit. Potest igitur homo esse humanus deus atque deus humaniter; potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo“ (DC II, XIV, PTS II, 158; De beryllo VI, PTS III, 8); in DDI nennt Cusanus den Menschen einen „deus occasionatus“, einen „zufälligen Gott“ (DDI II, II, PTS I, 328). – Vgl. zur Geschichte des Topos V. Rüfner, Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum, in: Philosophisches Jahrbuch 63 (1955) 248–291.

³⁸ Das Thema der ‚ordo‘ wird am deutlichsten expliziert in „De venatione sapientiae“, cap. XXX–XXXII, PTS I, 138–150.

³⁹ „... patent non posse aut duo vel plura adeo similia et aequalia reperiri, quin adhuc in infinitum similia esse possint“ (DDI I, III, PTS I, 202).

Maß und Gemessenes nie koinzidieren können, ist eine genaue Erkenntnis von Sachen und Gegenständen, wie sie in sich selbst sind, unmöglich.⁴⁰

Andererseits setzt das Bewußtsein dieser Unerreichbarkeit der Wahrheit der Sachen gerade auch die Koinzidenz von Bekanntem und Unbekanntem voraus. Die Differenz zwischen ‚mensura‘ und ‚mensuratum‘⁴¹ ist im Denken von „De docta ignorantia“ nämlich keine ursprüngliche Differenz: Der Mangel präziser Erkenntnis wird weder als ein Defekt des menschlichen Erkenntnisvermögens, noch als ein Mangel der Dinge interpretiert. Wohl zeigt sich die Wahrheit als eine konkrete Wahrheit, deren Konkretheit prinzipiell inkommensurabel ist mit der Präzision des menschlichen Geistes. In dieser Unerreichbarkeit, die im endlosen und hoffnungslosen Suchen als Defekt empfunden wird, kann der menschliche Geist aber sich selbst als ‚veritas personalis‘ entdecken. Er sieht ein, daß die gesuchte Wahrheit schon von ihm vorausgesetzt wird, auch wenn er diese nicht erschöpfend explizieren kann. So wird mit der Kategorie der Quantität, d. h. ‚magis‘ und ‚minus‘, die Differenz zwischen menschlichem Erkenntnisvermögen und den erkannten Gegenständen innerhalb des menschlichen Geistes wiederholt.

In diesem Sinne muß auch die Differenz von ‚sensus‘, ‚ratio‘ und ‚intellectus‘ verstanden werden. Die ‚ratio‘ schafft Ordnung in den sinnlichen Erscheinungen, indem sie diese auf die quantitativen Kategorien des menschlichen Geistes bezieht. Die rationale Erkenntnis ist, wie Cusanus es ausdrückt, dem Sinnlichen gegenüber *präzise*, insofern sie tatsächlich Ordnung schafft und damit Erkenntnis ermöglicht und auch vollzieht. Der ‚intellectus‘ dagegen ist das Vermögen, das die Ungenauigkeit der ‚ratio‘ einsieht. In der menschlichen Anzahl von Beziehungen, die die unbekannte Wirklichkeit ausmacht, besteht immer die wesentliche Möglichkeit, daß andere Konfigurationen rationaler Erkenntnis bestimmt werden können.

Es ist gerade auf dieser Ebene des menschlichen Geistes, daß die ‚coincidentia oppositorum‘ nicht so sehr die Gültigkeit des Widerspruchsatzes aufhebt, sondern vielmehr diesen bestätigt, indem dessen Voraussetzungen und dessen Ursprung gezeigt wird. Deshalb betrachtet Cusanus das Prinzip der ‚coincidentia oppositorum‘ als die Bedingung der Möglichkeit der Verschiedenheit symbolischer Formen, die seit „De coniecturis“ Mutmaßungen (*coniecturae*) genannt werden.

Dieser Ursprung ist ein konkreter Ursprung, in dem der Mensch versucht, sich selbst zu verstehen. Wenn er sich fragt, was den Bedeutungen der ‚ratio‘, die vom Widerspruchsatz bestimmt sind, zugrunde liegt, ist der Mensch, so Cusanus im Schlußkapitel von „De coniecturis“, vor allem darauf gerichtet zu verstehen, wer er ist, wie er in seiner Welt steht, was seine Erkenntnis für ihn zu bedeuten hat und wie er damit umgehen soll.⁴² Diese Einsicht zeigt Cusanus, daß der Unterschied von ‚sensus‘, ‚ratio‘ und ‚intellectus‘ vor allem innerhalb der Dimension der Selbsterkenntnis verstanden werden muß. Diese Dimension betrifft einen ‚ordo‘, der demjenigen, der vom menschlichen Geiste hervorgebracht ist, noch vorausgeht.

⁴⁰ „Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est reperta“ (a. a. O. I, III, PTS I, 202).

⁴¹ D. h. zwischen der ‚Zahl‘ als Produkt des menschlichen Geistes und der Wesenheit der Sache.

⁴² DC II, XVII, PTS II, 194–208.

Gerade indem die grundlegenden Auffassungen über die Wirklichkeit, d. h. die ‚symbolischen Formen‘, in denen der Mensch lebt, handelt und denkt, auf Selbsterkenntnis, d. h. auf eine gelungene konkrete Vermittlung im tatsächlichen Menschsein hinzielen, geht Cusanus' Reflexion über den Nominalismus hinaus. Die Unerreichbarkeit der Wahrheit wird im Nominalismus als ein Endpunkt verstanden, hinsichtlich dessen man der menschlichen ‚ratio‘ nur mit größter Skepsis Einsichtsmöglichkeiten zutraut. Für Cusanus dagegen ist diese Unerreichbarkeit gerade ein Anfangspunkt, von dem aus der menschliche Geist sich selbst zu begreifen anfängt.

2.1.2. Der Mensch als Schöpfer von ‚concordantia et differentia‘

Obwohl der Mensch sich in seiner Reflexion über sein Erkenntnisvermögen schon als ‚veritas personalis‘, d. h. als konkrete und aktuelle Bestimmtheit innerhalb einer unendlichen Anzahl von möglichen Beziehungen erkennt, bleibt die Thematik im ersten Hauptwerk „De docta ignorantia“ eher eine erkenntnistheoretische. In „De coniecturis“ hingegen wird gezeigt, wie die prinzipiell unaufhebbare Spannung zwischen Bekanntem und Unbekanntem, zwischen Maß und Gemessenem, nicht nur in der menschlichen Erkenntnis gefunden werden kann, sondern eine allgemeine Struktur darstellt, in der auch der menschliche Geist sich entfalten kann. Im Rahmen der Konjekturenlehre wird diese Struktur von Cusanus artikuliert als ein Spannungsverhältnis zwischen ‚concordantia‘ und ‚differentia‘, Übereinstimmung und Differenz. Die rationalen Konstruktionen, mit denen der menschliche Geist die in diesem Spannungsverhältnis von ‚concordantia‘ und ‚differentia‘ entstandene Kluft zwischen Bekanntem und Unbekanntem zu überbrücken versucht, nennt Cusanus ‚coniecturae‘ (Mutmaßungen). Damit meint er, wie er sagt, „eine positive Behauptung (positiva assertio), die in Andersheit an der Wahrheit, wie sie in sich selbst ist, teilhat“. ⁴³ Wie Gott die reale Welt (realis mundus) geschaffen hat, so ist auch der Mensch Schöpfer seiner eigenen Bedeutungswelt. ⁴⁴ Er kann von Cusanus eben deshalb als ein ‚Zweiter Gott‘ charakterisiert werden.

Als ein mit ‚ratio‘ begabtes Wesen versucht der menschliche Geist immer, in seinen Bestimmungen die unendliche Wahrheit auszuschließen. ⁴⁵ Denn die ‚ratio‘ versucht immer, so viele Erscheinungen wie möglich nach ‚genus‘ und ‚species‘ zu kategorisieren, damit Ordnung in die Sinnlichkeit gebracht wird.

Das Vermögen der ‚ratio‘ schließt die Unendlichkeit aus, während der ‚intellectus‘, der die Vollendung der ‚ratio‘ ist, mit dem Prinzip der ‚coincidentia oppositorum‘ den menschlichen Geist in die unendliche Bewegung der Wirklichkeit und der Wahrheit miteinbezieht. Dies kann er aber nur mittels der ‚ratio‘, und deshalb ist außerhalb einer bestimmten Konfiguration von Konkordanz und Differenz der menschliche Geist dazu niemals imstande. Es ist gerade die bestimmende Wirkung,

⁴³ DC I, XIII, PTS II, 60.

⁴⁴ DC I, III, PTS II, 6–8.

⁴⁵ DC II, III, PTS II, 96.

die ‚Andersheit‘ der ‚ratio‘ der Wahrheit gegenüber, die den Menschen einen ‚Zweiten Gott‘ sein läßt. Die Andersheit der ‚ratio‘ hinsichtlich der Wahrheit und der Erkenntnis derselben, die vom ‚intellectus‘ geleistet wird und die ‚Konkordanz‘ impliziert, ermöglicht nicht nur, daß der Mensch Mutmaßungen (coniecturae) oder ‚Bedeutungsformen‘ entwirft, sondern macht dies auch notwendig. Gerade innerhalb dieser Bedeutungsformen ist es möglich, daß rationale Erkenntnis zustande kommt.⁴⁶

Das Bewußtsein dieser Andersheit eröffnet den Raum, in dem eine Vielfältigkeit und Verschiedenheit nebeneinander existieren können. Aber auch dieser Raum kann für Cusanus nicht als eine für sich existierende Wirklichkeit gedacht werden: Außerhalb der Mutmaßungen gibt es für den menschlichen Geist nichts zu denken.⁴⁷ Gerade an dem Punkt, wo die Unerreichbarkeit der präzisen Wahrheit gedacht wird, wird auch der Raum gefunden, in dem andere und neue Bedeutungen geschaffen werden können. Jede Bedeutung, sogar die exakteste und präziseste,⁴⁸ wird von Cusanus gedacht als eine Funktion von Übereinstimmung und Differenz mit der unerreichbaren Erreichbarkeit der Wahrheit, d. h. mit dem unbekannt Anwesenden, das sich zeigt (ostensio latentium).

Wenn der Mensch den mutmaßlichen Charakter seiner tatsächlichen und möglichen Gedanken einsieht, versteht er jede Bedeutung und jedes Phänomen seiner Welt in einem umfassenderen Bedeutungsrahmen, dessen Grenzen als ‚Übereinstimmung und Differenz‘ verstanden werden können. Alles innerhalb dieses Rahmens ist von dieser Struktur gekennzeichnet, obwohl dies nicht bei zwei oder mehr Dingen (sei es ein reales, d. h. empirisches Ding, sei es ein Gedankending) auf identische Weise der Fall ist. Schon seit „De docta ignorantia“ ist Cusanus davon überzeugt, daß zwei Seiende nie ganz gleich sein können. Gerade dies scheint der Grund dafür zu sein, daß die Seienden in ihrer inneren Struktur als ‚Übereinstimmung und Differenz‘ existieren.

Auf diese Weise könnte man dieses konjekturale Denkverfahren als eine Art ‚transzendentes Denken‘ betrachten, wenigstens insofern dieser Begriff nicht allzusehr im kantischen Sinne genommen wird, sondern als eine zurückfragende Bewegung gemeint ist, die in der menschlichen Erscheinungs- und Bedeutungswelt eine umfassende, alles durchziehende Struktur zu finden versucht. Weil diese Struktur in allem Seienden aufgefunden werden kann, weist sie eine Konkordanz zwischen den verschiedenen Seienden auf und ermöglicht so das menschliche Denken selbst.

Cusanus verwendet in diesem Kontext das Bild eines Betrachters, der die Röte des Schnees auf die Röte seines Glases zurückführt.⁴⁹ Auch der Schnee, wie er in

⁴⁶ Cusanus vergleicht diese Konstitution der menschlichen Welt mit verschiedenen natürlichen Bächen, die in den Fluß der ratio münden; auch dieser Fluß mündet in das Meer des intellectus (intellectualis virtutis). Das Bild des Meeres deutet auf die unendliche Anzahl von Möglichkeiten und zugleich auf die Unmöglichkeit, die Wirklichkeit, wie sie in sich selbst existiert, zu bestimmen (DC II, XIV, PTS I, 158).

⁴⁷ DC I, II, PTS II, 2.

⁴⁸ „Idiota de staticis experimentis“ (PTS II, 614).

⁴⁹ „Oporet igitur speculantem facere, uti facit videns per vitrum rubeum, qui nivem videt et apparentiam rubedinis non nivi, sed vitro attribuit, ita facit mens per formam videns informatum“ (De li non-

sich selber ist, und das rote Glas werden zusammen durch ein anderes Glas angeschaut usf. Es gäbe hier die Möglichkeit eines unendlichen Regresses ohne eine zwingende Instanz, der dieser aussichtslosen Dialektik ein „Halt“ zurufen könnte, einer Dialektik, die einerseits dem Menschen ermöglicht, „König in seiner eigenen Welt“⁵⁰ und Schöpfer seiner eigenen Ordnung (*ordo*) zu sein, andererseits jedoch die Grundlage der Erfahrung anbietet, die Cusanus in „*De concordantia catholica*“ mit „*excessus hodiernus*“⁵¹ andeutet.

Die Möglichkeit eines transzendentalen Rückfragens, die Cusanus im Vermögen des Intellekts entdeckt, zeigt, daß jede symbolische Form oder Mutmaßung wegen ihrer Strukturgleichheit von Übereinstimmung und Differenz mit einer anderen Mutmaßung wenigstens der Möglichkeit nach vergleichbar ist. Wenn diese Möglichkeit jedoch die Grundlage der Toleranz ausmachen soll, scheint es, als ob wir es mit einem negativen Toleranzbegriff zu tun hätten. Die verschiedenen, einander widersprechenden Auffassungen, die als ‚Mutmaßungen‘ interpretiert werden, seien als verschiedene Formen der gleichen Grundwahrheit entschärft worden, damit sie wiederum zugleich – indem sie einander tatsächlich widersprechen – als isolierte Substanzen immer weiter voneinander losgelöst seien. Es scheint also, als verwechsle auch Cusanus die Möglichkeit vieler Mutmaßungen, d. h. grundlegender Auffassungen, mit ihrer Aufhebung in der einen Wahrheit von ‚*concordantia et differentia*‘.

Cusanus geht jedoch einen Schritt weiter, indem er darauf hinweist, daß auch die Bedingungen jeder Bedeutung selbst nur als Maßmaßungen gedacht werden können. Auch die Bedingungen selbst sind nicht bedingungslos. Oder noch anders formuliert: Die ‚*elementa*‘, die die Seienden begründen, können selbst nur in dem Maße ‚*elementum*‘ sein, wie sie bezogen sind auf ein ‚*elementatum*‘. In diesen scheinbar abstrakten Formulierungen findet das Umschlagen der gedachten unendlichen Möglichkeit eines ‚transzendentalen Regresses‘ innerhalb der Grenzen von ‚*concordantia et differentia*‘ zur immer schon realisierten Möglichkeit seinen Ausdruck. Dieser unendliche Regreß bleibt präsent in den Symbolen oder Mutmaßungen, die der (Transzendental-)Philosoph entwirft. In diesem Sinne bringen diese Mutmaßungen ihre Offenheit in Erinnerung. Es ist der Moment des Umschlagens selbst, der die Entdeckung der konkreten Wahrheit bzw. der ‚*veritas personalis*‘⁵² ist. Der immer schon philosophierende Mensch ist dabei nicht nur Schöpfer, sondern sieht auch ein, daß er nur Schöpfer sein kann in dem Maße, wie er selbst immer schon einer ist. Dies kann jetzt verdeutlicht werden anhand einer weiteren Analyse der Konstitution und Bedeutung von ‚grundlegenden Überzeugungen‘ innerhalb der jetzt gefundenen Grenzen von ‚*concordantia*‘ und ‚*differentia*‘.

aliud [LNA] IX, PTS II, 478); „Sicut enim oculus iste carneus per vitrum rubeum intuens omnia, quae videt rubea iudicat et si per vitrum viride omnia virida“ (De visione Dei [DVD] VI, PTS III, 114).

⁵⁰ De quaerendo Deum, PTS II, 576 u.w.; De ludo globi, PTS III, 262.

⁵¹ De concordantia catholica III, XXVI, 482 (Heidelberger Edition). Diese Terminologie bei Cusanus darf vielleicht auch als ein Reflex auf das Chaos und die Verwirrung, die im 15. Jh. das Reich gefährden, gedeutet werden.

⁵² DDI III, XII, PTS I, 512.

2.2. Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen Menschen

Cusanus vergleicht das Sehnen des menschlichen Geistes nach Selbsterkenntnis mit der Tätigkeit eines Malers, der seine eigene Malkunst zu malen versucht.⁵³ Wollte er ein derartiges Werk schaffen, so wäre dieser Schaffensversuch selbst wiederum nicht gemalt. Immer wird eine Perspektive übrigbleiben, die nicht abgebildet werden kann. Wenn der Maler sich dessen bewußt wird, wird er auch keine hoffnungslosen Versuche mehr unternehmen, auch noch diese fehlenden Perspektiven abzubilden. Vielmehr wird er versuchen, die konkrete Unerreichbarkeit seiner Tätigkeit selbst zu malen. Dieses Bild ahmt den unendlichen Regreß, in dem der Maler sich weiß, nicht nach, sondern ruft die immerwährende Möglichkeit dieses Regresses im Gesamt der Wahrheit, das dieser Möglichkeit noch vorausgeht, hervor.

Eine Malerei, die den konkreten Zuschauer dazu bewegt und motiviert, über sich selbst und sein Verhältnis zur Malkunst nachzudenken, vollzieht so auf eine authentischere Weise die Bewegung der Wahrheit nach. Mit diesem Gedanken will Cusanus zeigen, daß die Struktur, die von jeder menschlichen Bedeutung vorausgesetzt wird, nichts anderes ist als die ‚veritas personalis‘. Auch diese selbst ist gekennzeichnet durch Einheit und Andersheit: Der konkrete Mensch selbst kann als eine Mutmaßung verstanden und ‚gelesen‘⁵⁴ werden. Als ursprüngliche Wahrheit wiederholt er auf seine eigene Weise die Struktur, die alles, was ist, also auch den menschlichen Geist, durchzieht; deshalb kann Cusanus erneut sagen, daß der Mensch Schöpfer seiner eigenen Welt ist.

Wenn Cusanus Übereinstimmung und Unterschiedlichkeit zwischen Menschen und zwischen ihren Auffassungen über ihren Ursprung in der Religion zu klären versucht, setzt er den Menschen als ein Wesen voraus, das bestimmt ist von ‚sensus‘, ‚ratio‘ und ‚intellectus‘. In der konjekturalen Frage nach den Grenzen, innerhalb derer das Menschsein gedacht werden kann, ist schon deutlich geworden, daß die Bewegung zwischen ‚sensus‘ (Sinnlichkeit), ‚ratio‘ (Verstand) und ‚intellectus‘ (Vernunft) zugleich Unbestimmtheit zur Folge hat. Der Mensch wird im Gegensatz zu den Tieren gerade bestimmt von der Einsicht in die Unerreichbarkeit der Wahrheit und in die Möglichkeiten, die diese Unerreichbarkeit bietet.⁵⁵ Wenn wir etwas vom Menschen wissen möchten, ist es notwendig, auch diese Einsicht zu berücksichtigen. Indem dieses Wissen, das jeden Menschen begleitet, zum Thema gemacht wird, wird aber auch der Gegenstand als Gegenstand aufgehoben. Er hört auf, ‚nur‘ Gegenstand zu sein, weil es sich um ein Wesen mit ‚intellectus‘ handelt. Dieses Vermögen deutet auf die Möglichkeit hin, sich selbst in dieser Welt zu verstehen. Denn der Mensch ist ein Wesen, das auf seinen Ursprung bezogen lebt und sich selbst stets als Ursprung und Grenze seiner Bedeutungswelt versteht.

In dieser Dimension ist es nicht einfach, Übereinstimmung zu erreichen. Insofern

⁵³ Vgl. *Idiota de mente* XIII, PTS III, 592; sermo CCLI, Exc. fol. 150.

⁵⁴ *Idiota de mente* V, 516.

⁵⁵ Vgl. auch Giovanni Pico della Mirandola, *De dignitate hominis*/Über die Würde des Menschen, lat.-dt. (Hamburg 1990) 4–6.

der Mensch seinen Ursprung auf diese Weise sieht und versteht, wie er selbst lebt, und zudem sich auch auf seine eigene Weise auf den Ursprung bezieht, kann er niemals von einem anderen, gleichartigen Wesen erschöpfend verstanden werden. In der Einleitung zu „De coniecturis“ sagt Cusanus: „Da aber die geschaffene Einsicht, die von begrenzter Wirklichkeit ist, im Anderen nur nach Art des Anderen besteht und infolgedessen eine Differenz bleibt zwischen allen, die Mutmaßungen anstellen, kann es nur die dauernde und endgültige Gewißheit geben, daß die verschiedenen Mutmaßungen der verschiedenen Menschen über ein und dasselbe unbegreifliche Wahre gestuft, aber dennoch gegenseitig unvergleichbar sind, und zwar so, daß keiner den Sinn des einen, obwohl dieser dem andern vielleicht sehr nahe ist, jemals ohne Fehl begreift.“⁵⁶

Toleranz und Übereinstimmung können für Cusanus nicht von einer theoretischen Einsicht in Welt und Mensch entdeckt werden; vielmehr ist es das Begreifen der gegenseitigen Unverständlichkeit, das Übereinstimmung ermöglicht. Dieses Begreifen impliziert auch Selbsterkenntnis und Einsicht des eigenen Ursprungs, der ein konkreter Ursprung ist. In diesem Sinne hat die ‚docta ignorantia‘ neben der logisch-epistemologischen auch eine praktische Bedeutung.⁵⁷

Daß der Andere nicht verstanden wird, wie er verstanden werden könnte, kann nur in der Begegnung mit einer anderen Person eingesehen werden. Es handelt sich dabei um eine Einsicht in die je eigene Begrenztheit, die jeder Einsicht vorausliegt. Die rationalen Perspektiven sind vom menschlichen Geist ‚gemacht‘ worden, insofern sie in der messenden Tätigkeit des Geistes festgelegt werden und damit auch relativ sind, während die Perspektive des ‚intellectus‘, der die Diskrepanz des eigenen Standpunktes und die vorausgesetzte Unendlichkeit der Standpunkte einsieht, selbst gemacht, d. h. zustande gekommen ist. Diese Bestimmtheit kann nach Cusanus nur in der Mitteilung des anderen verstanden werden.

2.3 Das Gespräch als Ursprung

Der Ursprung aller Bedeutungen wird, so sagt Cusanus, von jedem Menschen auf eigene Weise gedacht. Das ‚Selbst‘, das wahrnimmt, denkt, spekuliert und handelt, durchzieht alles, was überhaupt gedacht werden kann. Weil der Mensch nur auf menschliche Weise denken kann⁵⁸ und dies ernst genommen wird (sei es auch, weil ein anderer Standpunkt gar nicht denkbar ist), sieht es aus, als ob Cusanus, indem er sagt, daß der Mensch keiner natürlicheren und einfacheren Kunst als der des Sprechens (ars dicendi⁵⁹) fähig ist, zugleich die Meinung vertrete, das Gespräch sel-

⁵⁶ DC, I, II, PTS II, 3, Übers. Dupré.

⁵⁷ W. Dupré spricht von einer ‚ontologischen‘ Bedeutung der docta ignorantia, vgl. W. Dupré, Von der dreifachen Bedeutung der ‚docta ignorantia‘ bei Nikolaus von Kues, in: Wissenschaft und Weltbild 15 (1962), 264–276.

⁵⁸ „Homo non potest iudicare nisi humaniter“ (DVD VI, PTS III, 114).

⁵⁹ „Nulla etiam naturalior ars facilioque est homini quam dicenti, cum illa nullus perfectus homo careat“ (Compendium III, PTS I, 688).

ber sei der Ursprung aller Bedeutung. Das Gespräch ist *par excellence* der Ort, an dem Übereinstimmung und Verschiedenheit aufeinander bezogen sind. Dort vor allem wird die Möglichkeit einer stets wechselnden Konfiguration von Übereinstimmung und Verschiedenheit explizit. Der Mensch lernt dabei seine eigenen Möglichkeiten kennen.

Im „Compendium“ analysiert Cusanus die Bedeutung von Sprache und Sprechen für die Konstitution des Menschseins. Sein Ausgangspunkt ist die Überzeugung, daß über die ‚Seinsweise‘⁶⁰ keine Wissenschaft möglich ist, selbst wenn ganz sicher eingesehen wird, daß es diese Weise gibt, wie er sagt.⁶¹ Wenn der Mensch etwas erkennen will, kann er das nur im Zeichen,⁶² und wenn er die Struktur der Unbegreiflichkeit verstehen möchte, muß er seinen Blick auch auf das Studium von Zeichen und Symbolen richten. Ein Gegenstand kann nur dann eine Bedeutung haben, wenn er von einem Zeichen bezeichnet und so auch mit etwas anderem in Beziehung gebracht wird. Das Zeichen bestimmt auf diese Weise Zusammenhänge zwischen Seienden, die in ihrer Singularität unerkennbar sind und an der Unerkennbarkeit der einen Wahrheit teilhaben. Der Mensch weiß darum, daß das ‚signum‘, das von ihm hervorgebracht worden ist und mit dem er auch Bedeutungswelten schafft, das ‚significatum‘, das die „res ipsa“⁶³, d. h. die Sache selbst ist, nie erreichen wird. Deswegen erkennt er sich als ein unvollendetes und unvollkommenes Wesen.

Dieses Wesen setzt aber immer die Vollkommenheit voraus, sonst könnte es sich auch seiner Unvollkommenheit nicht bewußt werden. Auch diese Idee der Vollkommenheit kann nicht anders als in Zeichen und Symbolen gedacht werden und existieren. Diese werden vom Menschen in dem Maße, in dem er schon ein ‚Selbst‘⁶⁴ geworden ist, hervorgebracht. Das Zeichen des vollkommenen Menschseins ist von den Vorfahren, die auch selber – im Rahmen des Genesis-Mythos – als vollkommen betrachtet werden,⁶⁵ überliefert worden. Diese überlieferten Zeichen sind keine beliebige Ausfüllung irgendeines Raumes der Unbestimmtheit zwischen Mutmaßung und Wahrheit. Dies würde implizieren, daß diese Zeichen eine Art Notlösung ausmachten und im Streitfalle namens der einen Wahrheit verworfen werden könnten. Daß die vorausgesetzte Vollkommenheit ‚nur‘ als Zeichen denkbar ist, deutet gerade auf die transzendente Struktur von Übereinstimmung und Unterschied hin. Diese Struktur kann nämlich nur konkret und singular gegeben sein, und als solche bleibt auch sie unerkennbar.

⁶⁰ Dabei wird diese ‚Seinsweise‘ eher als ‚Sinn von Sein‘ verstanden. Es handelt sich ja nicht um eine separate Dimension des Seins, sondern um den Punkt, von dem aus das Sein als Sein verstanden wird.

⁶¹ „Igitur de essendi modo non est scientia licet modum talem esse certissime videatur“ (Compendium I, PTS II, 684).

⁶² „...res igitur ut cadit in notitia in signis deprehenditur. Oportet igitur ut varios cognoscendi modos in variis signis quaeras“ (a. a. O. II, PTS II, 684).

⁶³ M. Stadler, Philosophie der Ungegenständlichkeit (München 1983) 12 und passim.

⁶⁴ Im Sinne von ‚sis tu tuus et ego ero tuus‘, siehe DVD VII, PTS III, 120.

⁶⁵ „Oportet autem ut primos nostros parentes, qui perfecte creati fuerunt, non solum a Deo perfectionem naturae sed et scientiae signorum talium habuisse per quae sibi mutuo conceptus suos panderent et quam scientiam filii et posteris tradere possent“ (Compendium III, PTS II, 688).

Wenn Cusanus auf den komplexen Charakter der Zeichen⁶⁶ hinweist, betont er ihre unaufhebbare Differenz zur Wahrheit. Im Hinblick auf die Toleranzidee vergesse man nicht, daß es für Cusanus nie festliegt, wer mit den Vorfahren gemeint ist. Es handelt sich um Kultur, deren Offenheit viele Traditionen nicht nur zuläßt, sondern auch fördert, insofern diese Möglichkeit zum Wesen der Kultur gehört, nämlich als die Möglichkeit, in verschiedenen Dimensionen der Kultur über Wahrheit zu reden und nachzudenken. Daß die grundlegenden Überzeugungen ‚Zeichen‘ sind, deutet für Cusanus nicht auf einen Defekt im Vergleich zum Ursprung hin, der für Cusanus die Vollkommenheit des Zeichens ist. Vielmehr will Cusanus sich auf den Zeichencharakter, d. h. die Konjunkturalität des Ursprungs konzentrieren. Deshalb kann er den Ursprung, der dem Gegensatz von ‚signum‘ und ‚significatum‘ vorausgeht, als ‚Wort‘ (verbum) bezeichnen. Dieses ‚verbum‘ wird von Cusanus „Ausdruck des Ausdrückenden und des Ausgedrückten“ und „Sprechen und Gesprochen-sein des gesprochenen Wortes“⁶⁷ genannt.

Das Sprechen findet statt in mehreren Dimensionen. In der Unterscheidung von Dimensionen und Ebenen spielt die Dreiteilung von ‚sensus‘, ‚ratio‘ und ‚intellectus‘ wieder eine entscheidende Rolle. Die Tätigkeit des Sprechens selbst zeigt den Zusammenhang und die ständige Bewegung zwischen diesen Ebenen als einen ursprünglichen Zusammenhang auf. Das können wir erfahren, wenn in der Spontaneität des Gesprächs der vorausgesetzte Unterschied der Gesprächsteilnehmer de facto aufgehoben wird. Was mit dieser Aufhebung gemeint ist, wird deutlicher, wenn wir mit Cusanus dem Verhältnis verschiedener Sprachen zueinander unsere Aufmerksamkeit widmen. Es gibt keine Sprache, die der Mensch nicht verstehen kann.⁶⁸ Obwohl zwischen den einzelnen Sprachen irreduzible Unterschiede bestehen, so bleibt doch immer die Gemeinschaft der Sprache an sich. Diese Gemeinsamkeit läßt diese Unterschiede einsehen, was gerade das Lernen einer Sprache ermöglicht, auch wenn niemand dazu verpflichtet ist, eine neue Sprache zu studieren. Diese Gemeinsamkeit nennt Cusanus die „prima ars dicendi“⁶⁹ die einen Raum für grundlegende Überzeugungen freisetzt.

2.4. Das Bild als die Grenze des Gesprächs

Im konkreten Ursprung des Gesprächs bekommt der Mensch immer auch ein Bild von sich selbst, wie umgekehrt er nur am Gespräch teilnehmen kann, insofern er schon ein ‚Selbst‘ ist. Wenn wir weiter mit Cusanus über das Problem von Toleranz und Intoleranz reflektieren wollen, muß die Konstitution der Person mit ihren grundlegenden Überzeugungen noch weiter verdeutlicht werden. In „De visione

⁶⁶ a. a. O. V, PTS II, 698.

⁶⁷ a. a. O. VII, PTS II, 704.

⁶⁸ „Et sicut non est lingua quam homo non intelligat, ita et Adam, qui idem quod homo, nullum si audiret ignoraret“ (Compendium III, PTS II, 688).

⁶⁹ a. a. O. III, II, 688.

Dei“ (DVD) analysiert Cusanus genau den Begriff des Menschen als ‚imago Dei‘. Im Fortgang seines Denkens nimmt er dieses Motiv dann immer wieder auf.

Wenn Cusanus sagt, daß der Mensch seinen Ursprung nur auf menschliche Weise in einem Bild sich vorstellen kann, setzt dies voraus, daß zum einen der Mensch ein Bild seiner selbst hat und zum anderen es so etwas wie einen Ursprung gibt. Die Komplexität des cusanischen Philosophierens liegt nicht zuletzt im Zusammendenken dieser beiden Thesen. Die Komplexität verdeutlicht, weshalb der Mensch nur ein Bild von sich selbst hat, insofern er dieses Bild selber hervorzubringen hat und sich in diesem Hervorbringen danach sehnt, selbst dieses Bild zu werden. Daß er die Einsicht hat, nicht mit dem Bild, das er von sich selbst macht, zusammenzufallen, läßt den Menschen diese Differenz als eine ursprüngliche denken, d. h. als einen Punkt, an dem Bild und Abgebildetes in ihrer wechselseitigen Unerreichbarkeit *und* Nicht-Andersheit koinzidieren. Die Entdeckung dieser vorausgesetzten Koinzidenz zeigt dem Menschen, daß er trotz seiner Unbestimmtheit und Unvollkommenheit doch immer schon von einem Bild seiner selbst ausgeht. Innerhalb dieses Bildes sieht er die Welt so, wie er selbst ist. So sagt Cusanus, daß derjenige, der den Ursprung liebevoll anblickt, auch einen liebevollen Ursprung findet, wer feindselig und böse zusieht, den Ursprung auch so erblickt.⁷⁰

Die Frage nach dem Ursprung verbindet Cusanus manchmal mit der Formel „*meliori modo quo*“⁷¹. Es ist gerade dieses Prinzip, das die Frage nach dem Ursprung auf das Verlangen bezieht, jemand zu sein, und die Gegebenheit, daß der Mensch in seinem Verlangen immer schon jemand ist. Daß der Mensch immer schon jemand ist – diese Wahrheit, die als Grenze jeder Bedeutung betrachtet werden kann zusammen mit der Einsicht, daß man noch nicht derjenige ist, der man sein möchte –, wird in und von dem Verlangen bestätigt und in dieser Bestätigung wieder hervorgerufen. Dieses Verlangen ist nach Cusanus unendlich. Wenn der Mensch ein Bild seiner Sehnsucht gemacht hat, hört die Sehnsucht nicht auf.⁷² Vielmehr findet sie einen neuen Ausgangspunkt, der in der Sehnsucht selber wieder verlassen werden kann. Das ‚*desiderium*‘ führt den Menschen über das Bild, das er von sich selbst hat, hinaus. Aber dies ist nur möglich, insofern es auch ein Bild gibt, das verlassen werden kann, und d. h. auch eine Weise, in der dieses Bild verlassen werden kann. Nur dann kann der Mensch dieses Bild als Bild ernst nehmen, wenn er zugleich einseht, daß er außerhalb des Bildes treten kann.

Weil Ziel und Grenze (*finis*) der Sehnsucht – von Cusanus als Bildproblematik formuliert – nur vom Bild aus erreicht und in diesem Sinne auch nie völlig überschritten werden können, kann der Mensch sich nur danach sehnen, er selbst zu

⁷⁰ „... qui igitur amorosa facie te intuetur non reperiet nisi faciem tuam se amore intuentem. Et quanto te studebit te amorosius inspicere tanto reperiet similiter faciem tuam amorosiorum. Qui te indignanter inspicit, reperiet similiter faciem tuam talem. Qui te laete intuetur, sic reperiet laetam tuam faciem, quemadmodum est ipsius te videntis“ (DVD VI, PTS III, 112–114).

⁷¹ DDI, I, I, PTS I, 194; DVD IV, 104, XXV, 214; Compendium II, 684; Idiota de sapientia I, 446.

⁷² Nikolaus unterscheidet in „De visione Dei“, cap. XVI, in diesem Rahmen zwischen ‚*voluntas*‘, die einsehbare und verständliche Sehnsucht, und ‚*appetitus*‘, der nie erschöpfend erkannt werden kann.

sein, indem er sich als ‚nicht-andere Andersheit‘ versteht, d. h. so, daß er in seinem eigenen Bild auch die Differenz von Bild und Wirklichkeit des Bildes sieht.⁷³

In seiner Schrift „De visione Dei“ interpretiert Cusanus diese Sehnsucht als eine Form von Selbstliebe. Wir lieben nur dasjenige, das an unserem eigenen Sein teilhat und dieses begleitet.⁷⁴ Der Gegenstand der Sehnsucht ist also nichts anderes als das vollkommene Bild, das uns in unserer Unvollkommenheit bestätigt und deroder dasjenige sein läßt, der bzw. das wir sein möchten. Deshalb nennen wir Gott mit dem Namen, der uns dasjenige vor Augen führt, was uns am meisten anzieht.⁷⁵ Der Gedanke der Toleranz als Gespräch ermöglicht aber, die konkrete Praxis immer verschieden zu sehen. Das Bild, in dem der Mensch lebt, ändert sich je nachdem, welche Perspektive eingenommen wird. Es liegt in dieser Verschiedenheit der Bilder, daß das Gespräch stattfinden kann. In diesem Sinne ist der Bildgedanke als das Kontinuum der ‚ars dicendi‘ die Grenze des Gesprächs. Der Mensch sieht ein, daß alle diese Bilder einen Platz finden können innerhalb des einen Bildes, das er selbst ist. In der Kommunikation ist er imstande, alle diese Bilder in einer gewissen Ordnung zusammenzubringen. Durch das Lesen⁷⁶ anderer Mutmaßungen schafft er selbst eine Mutmaßung, ein Kunstwerk,⁷⁷ mit und in dem er leben, handeln und denken kann.

Sogar die dramatische Erfahrung des Basler Konzils einerseits, sowie die Grausamkeiten im Namen der Religion andererseits sind, wenn sie so interpretiert werden, für Nikolaus von Kues nicht aussichtslos. Cusanus versucht zwar nicht, über die Erfahrung des ‚excessus hodiernus‘ hinwegzureden. Doch stellt er sich die Frage, wie wir mit dieser Erfahrung umzugehen haben, indem wir unser Verlangen, jemand zu sein, erfüllen, also unser Glück finden wollen in dem, was wir nicht nur in Kultur und Religion, sondern auch in unserer körperlichen und geistigen Bestimmtheit immer schon sind.

3. Schluß

Wenn Cusanus über die Möglichkeit von Toleranz nachdenkt, versucht er, eine Beziehung zwischen grundlegenden Überzeugungen und der Konstitution des Menschseins zu finden. Diese Konstitution ist als das konkrete und komplexe Er-

⁷³ D. h. man kann auch umgekehrt sagen, daß er sich nur sehnen kann, wenn der Gegenstand der Sehnsucht auf eine ihm ähnliche Weise existiert.

⁷⁴ „Non enim possumus odisse nos ipsos. Hinc diligimus id, quod esse nostrum participat et comitatur. Et similitudinem nostram amplectimur, qui repraesentatur nos in imagine, in qua ipsos amamus“ (DVD XV, PTS III, 162).

⁷⁵ Siehe auch *Excitationes VII*, fol. 156^{6r}, wo Cusanus das Prinzip des ‚meliori modo quo‘ darlegt. Jedes Ding wendet sich dem als dem Besten zu, von dem ihm sein Sein unmittelbar zukommt, so wie das Kind sich zur Mutter wendet, von der es ist und genährt wird. Folglich, so sagt Cusanus, hat das Kind als Kind keinen anderen als nur die Mutter zum Gott. Siehe W. Dupré, *Das Bild und die Wahrheit*, in: MFCG 18 (1989) 139.

⁷⁶ *Compendium X*, PTS 714; *Idiota de mente V*, PTS II, 516.

⁷⁷ Siehe DC II, XII, PTS II, 114–118.

eignis der ‚veritas personalis‘ die unmittelbare Grenze und der Ursprung jeder Bedeutung. Diese Wahrheit kann selber nur im Gespräch Grenze und Ursprung werden.⁷⁸ Weil die grundlegenden Überzeugungen selber nur im Gespräch zustande kommen, setzt die Konstitution des Menschseins immer schon Toleranz voraus. Die Gesprächsteilnehmer sehen ein, daß immer ein Rest von Unverständlichkeit übrigbleiben wird, der auf die Konkretheit des Ursprungs zurückzuführen ist, in und aus dem der andere Gesprächsteilnehmer lebt, handelt und denkt.

Daß Toleranz in jeder Lebensform vorausgesetzt ist, besagt zwar noch nicht, daß sie auch notwendig realisiert ist oder werden soll. Doch gehört es, wie Cusanus sagt, zur Selbsterkenntnis jeder Kultur und Religion, daß sie im Gespräch mit anderen Religionen noch nicht realisierte Möglichkeiten entdeckt. Diese können nicht nur ohne die je eigene Wahrheitsform nicht gedacht werden, vor allem weisen sie darauf hin, daß das Gesamt realisierter und nicht realisierter Möglichkeiten des Umgangs mit Wahrheit und Wirklichkeit die eigentliche Bedeutung der je eigenen Religion ist. Indem diese Konfiguration aus jeder Perspektive zur Wahrheit eine andere Form annimmt, können die Vertreter der verschiedenen Religionen und Völker in „De pace fidei“ am Ende des Dialogs wieder zu ihrem eigenen Volk oder ihrer Religion zurückkehren.

In diesem Sinne kann von ‚Privat-Auffassungen‘ nicht die Rede sein. Denn die ‚veritas personalis‘ ist eine umfassende Wahrheit, die die Verbundenheit der eigenen Perspektive mit allen anderen Perspektiven ausdrückt. Ebenso wenig handelt es sich um die Alternative einer nur ‚praktischen‘ oder ‚theoretischen‘ Übereinstimmung, die den verschiedenen Lebensformen auferlegt wird. Die Entdeckung des Zusammenhangs realisierter und nicht realisierter Möglichkeiten kann nicht außerhalb des Gesprächs stattfinden. Doch spielt die ‚Theorie‘ als ‚Philosophie‘, wie Cusanus in „De pace fidei“ und „De coniecturis“ aufzeigt, ihre eigene Rolle. Diese kann aber nicht außerhalb des Gesamts von ‚sensus-ratio-intellectus‘, d. h. der Totalität des konkreten Menschseins, gedacht werden. Das Äußerliche des Toleranzgedankens gegenüber der existierenden Lebensform hat nur Bestand, insofern das menschliche Dasein als Wahrheitsform selbst eine Einheit von Übereinstimmung und Unterschied, von Einheit und Andersheit ist.

Es ist selbstverständlich, daß das cusanische Denkmodell auf keinerlei Weise die Realisierung von Frieden, „absence of cruelty“⁷⁹, Versöhnung usw. garantiert. Aber es macht wenigstens klar, über welche Dimensionen der menschlichen Existenz bei der Frage nach der Möglichkeit von Toleranz nachgedacht werden kann. Diese Frage ist keine geringere als die nach dem Verhältnis zwischen den verschiedenen Dimensionen der Bedeutung, die im Umfeld menschlicher Wahrheit möglich sind. Es handelt sich m.a.W. um nichts anderes als die Frage, wie Religion, Wissenschaft, Philosophie und Wahrheit sich zueinander verhalten. Obwohl es stimmt, daß nach Herman De Dijn „grundlegende Gewißheiten des Lebens um theoretischer Einsich-

⁷⁸ Damit ist vornehmlich das Gespräch mit Kultur, Religion und Tradition gemeint, nicht weniger das alltägliche Gespräch am Tisch, in der Nachbarschaft oder im Stadion, aber ebensogut auch die Abwesenheit des Gesprächs in der Stille, verstanden wie eine Pause in der Musik.

⁷⁹ Vgl. R. Rorty, Solidarität oder Objektivität? (Stuttgart 1986) 12.

ten willen niemals ins Gedränge geraten“⁸⁰, darf man nicht vergessen, daß auch diese Einsichten (der ratio) nur im Rahmen der ‚veritas personalis‘ gedacht werden können. Gerade im Gespräch wird klar, daß beide Dimensionen nicht voneinander getrennt werden können. Genauso wie die Gesprächsteilnehmer ihren Anspruch auf Wahrheit aufs Spiel setzen, wenn sie ihre grundlegende Überzeugungen zur Sprache bringen und sie auf diese Weise in Zusammenhang bringen mit anderen Überzeugungen, so sind auch die verschiedenen menschlichen Vermögen, ‚geistige‘ wie ‚sinnliche‘, notwendig aufeinander bezogen und miteinander verbunden.

Man könnte Cusanus vorwerfen, daß er die Toleranz zwar denkt, dies aber noch keine Toleranz zur Folge habe, so wie das Denken von Wärme selbst noch nicht warm ist.⁸¹ Das konjekturale Modell von Toleranz, das er entwirft, zeigt diese Schwierigkeit aber selber auf und nimmt sie in ihre Denkbewegung mit auf. Deshalb kann auch die konjekturale Metaphysik von Cusanus als ein tolerantes Denken wirksam gemacht werden. Diese steht zwar nicht im Gegensatz zu den beiden anderen Richtungen, die das Toleranzdenken bestimmen und die wir in der Tradition der Aufklärung gefunden haben, sondern zeigt, wie die Wahrheitsfrage selber nach Toleranz fragt und diese impliziert. Insofern diese Fragestellung die Dimension der Selbsterkenntnis eröffnet, bietet sie einen Raum, in Wort und Tat tolerant sein zu können.

Dieses konjekturale Denken hat uns gezeigt, daß die Explikation des Toleranzgedankens, insofern er innerhalb der Dimension der menschlichen Wahrheit reflektiert wird, sehr der Weise ähnelt, in der der Gottesgedanke in der westlichen Tradition entwickelt worden ist. Was wir versuchen zu denken, zeigt – ohne sich selbst zu manifestieren – in diesem Versuch selbst, was es eigentlich bedeutet, es zu versuchen.

ABSTRACT

In this article the question is posed whether the modern concept of tolerance is an appropriate category with which to evaluate the thought of Nicholas of Cusa. The classic question of unity and pluriformity is linked by Cusanus to the problem of the plurality of contradictory forms of truth. In this sense, the thinking of Cusanus can offer an alternative way for the problems of the modern concept of tolerance, that denies the link between truth and freedom.

Thus for Cusanus the problem of truth can never be thought without the possibility of tolerance. *Visa versa* this implies that the subject of tolerance can never be broached without broaching the subject of the problematics of truth.

This is why Cusanus understands man as a ‚second god‘, who is the border of his own world, and who is confronted with the problem that there are several gods. If we develop the thought of tolerance in this way along with Cusanus, it has much in common with the enquiry into the possibilities and limits of the concepts of god in and for human existence.

In diesem Aufsatz wird gefragt, inwieweit der moderne Toleranzgedanke eine angemessene Kategorie zur Interpretation der Philosophie des Nikolaus von Kues (1401–1464) darstellt. Die klassische Fragestellung der Einheit und Vielheit wird von Cusanus mit der Problematik der Pluriformität und Unversöhn-

⁸⁰ H. De Dijn, *Religie en waarheid*, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 51 (1989) 407–426.

⁸¹ Siehe *De li non-aliud, propositio XX*, PTS II, 565.

lichkeit verschiedener menschlicher Wahrheitsauffassungen in Beziehung gebracht. Für Cusanus ist es unmöglich, die metaphysische Wahrheitsfrage zu thematisieren, ohne zugleich die Möglichkeit der Toleranz mitzudenken. Dies bedeutet zugleich, daß auch die Möglichkeit der Toleranz nie ohne die metaphysische Wahrheitsfrage reflektiert werden kann. In diesem Sinne wird behauptet, daß das cusanische Denken einen alternativen Weg bietet, den Toleranzgedanken, so wie er von den Aufklärungsphilosophen gedacht worden ist, weiter zu entwickeln und von Paradoxien zu befreien, die gerade heute ganz sichtbar werden und mit der Vermittlungsfrage von Theorie und Praxis bzw. privater und öffentlicher Wahrheit verbunden sind.

Außerdem ist es wichtig zu sehen, wie Cusanus den Menschen als einen zweiten Gott kennzeichnet, der die Grenze seiner eigenen Welt ist und der mit einer Vielheit von ‚Göttern‘ konfrontiert wird. Solchermaßen wird verständlich, wie der Toleranzgedanke im cusanischen Sinne eine große Ähnlichkeit hat mit dem Gottesgedanken, wie er in der westlichen Tradition entwickelt worden ist.