

## *Das Eigene und das Andere*

*Theoretische Elemente zum Begriff der Toleranz im hohen und späten Mittelalter*

VON GEORG WIELAND

Toleranz, die Wahrnehmung und Duldung oder gar Achtung des Anderen in seinem Anderssein, ist so sehr zu einem der handlungsbestimmenden Grundbegriffe der Neuzeit und Moderne geworden, daß er häufig genug auch zu einem der epochalen Unterscheidungs-begriffe zwischen mittelalterlichem und neuzeitlichem Selbstverständnis avancierte. Trägt man die für den Toleranzbegriff wesentlichen Merkmale zusammen, scheinen sich die hinter einem solchen Unterscheidungsgebrauch liegenden Annahmen zu bestätigen. Um nämlich Andere in ihrem Anderssein wahrnehmen und anerkennen zu können, genügt es nicht, über die unvermeidlichen Grenzen des Eigenen hinauszublicken. Denn was sich dort dem Blick zeigt, können Barbaren, Ungläubige, Wilde oder Primitive sein, die so nicht in ihrem Anderssein, sondern nach dem Maßstab des eigenen Selbstverständnisses wahrgenommen und beurteilt werden. Wenn der Grieche die Anderen als Barbaren, der Christ sie als Ungläubige oder der neuzeitliche Europäer sie als Wilde bezeichnet, so genügt die in dieser Bezeichnung liegende Verhältnisbestimmung nicht dem Toleranzbegriff, der die Gegebenheit des Anderen kraft eigenen Rechts und Anspruchs voraussetzt. Hier gilt es jedoch gleich einem naheliegenden Mißverständnis zu begegnen. Andersheit wird nur dann zum Gegenstand der Toleranz, wenn sie das Eigene in seinem wesentlichen Kern betrifft, die eigene Identität belastet. In dieser Perspektive bleibt etwas vom ursprünglichen Sinn des Wortes *tolerantia* auch in seiner neueren Bedeutung erhalten. Eine Welt vollständiger Gleichgültigkeit aller Anschauungen und Handlungsweisen, in der das Eigene nicht mehr als solches in Anspruch genommen und behauptet wird, kennt Toleranz ebensowenig wie eine Welt absoluter Ansprüche und Behauptungen.

Der Zumutungscharakter von Toleranz liegt wesentlich darin begründet, daß sie das je Eigene in seiner Selbstverständlichkeit und seinem Anspruch in Frage stellt. Deshalb gehört zu den geschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen von Toleranz die Erfahrung der Differenz von Einheit und Vielheit, Eigenheit und Andersheit, Innen- und Außenperspektive, kurz: die Erfahrung von Endlichkeit und Begrenztheit. Von daher darf man prinzipiell erwarten, daß Personen und Gruppen, für die derartige Erfahrungen zur eigenen Identität gehören, toleranzfähiger sind als solche, die diese Erfahrungen nicht kennen. Deshalb sind – wie die Geschichte zeigt – zum Beispiel religiöse Haltungen mit starkem mystischen Einschlag in der Regel toleranzbereit, weil in ihnen ein Bewußtsein

von der menschlichen Unfähigkeit lebt, das Wesen und den Willen Gottes in welt- und handlungsorientierende Aussagen mit Universalanspruch umzusetzen. – Umgekehrt gehört zur Toleranz jedoch auch die Erfahrung von Gemeinsamkeit und Identität. Denn wo religiöse, politische oder kulturelle Ansprüche beziehungslos nebeneinander stehen oder sich nur in irrationalen Machtwillen aufeinander beziehen, sollte man sinnvollerweise nicht von Toleranz sprechen.

Nietzsche rechnet in einer Bemerkung aus dem Nachlaß die Toleranz unter die »Zuchtlosigkeit des modernen Geistes« und kennzeichnet sie als »Unfähigkeit zu Ja und Nein«<sup>1)</sup>. Nimmt man diese Bemerkung beim Wort, dann wird man – wenn überhaupt – am ehesten geneigt sein, dem lateinischen Mittelalter die Fähigkeit zu »Ja und Nein« zuzuschreiben und damit die Toleranz abzuspochen. Denn in ihm – so mag man weiter geneigt sein anzunehmen – herrschte ein so starkes Bewußtsein von der Gültigkeit des Eigenen, daß daneben die Wahrnehmung oder gar Achtung des Anderen gar keinen Platz haben konnte: Die Metaphysik in »ihrer Verbindung mit der Theologie« war die »Seele der kirchlichen Herrschaftsordnung« und »blieb in ihrer Kraft ungemindert bis in das 14. Jahrhundert«<sup>2)</sup>. Mit diesen Formulierungen und Gedanken beginnt Dilthey seine Abhandlung über die »Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert« und liefert so die noch in unserem Bewußtsein nachwirkende Begründung dafür, weshalb das europäische Mittelalter in der Geschichte der Toleranz keinen Platz hat; die Geschlossenheit seines Denkens, Fühlens und Handelns läßt dem Anderen keinen Raum. Anders »in China, in Indien, in den großen vorderasiatischen Reichen im Zeitalter des Hellenismus, in den islamischen Reichen; dem Okzident [hingegen] war gerade ... die konfessionelle Intoleranz charakteristisch« – wie Max Weber in einer Anmerkung notiert<sup>3)</sup>. Diese Notiz könnte Anlaß geben, darüber nachzudenken, ob man den Toleranzbegriff wirklich für jede Form des gleichzeitigen Geltenlassens verschiedenartiger Anschauungen verwenden oder ob man ihn nicht doch besser für Formen der Anerkennung des Anderen mit Zumutungscharakter reservieren sollte, also für solche Formen, die mit der Erfahrung von Endlichkeit und Begrenztheit verbunden sind. Mir jedenfalls scheint, daß die okzidentale Form der Toleranz ihre moralische Qualität durch die schmerzhafteste Einübung in die Einsicht gewonnen hat, daß auch das Absolute nie anders denn auf menschliche Weise erfaßt und handlungsorientierend umgesetzt werden kann. Zu dieser Einsicht hat auch das Mittelalter seinen Beitrag geleistet.

Es liegt auf der Hand, daß Erfahrung des Anderen und Fremden nicht ohne interne Mobilität und Differenzierung vonstatten geht. Soziale Differenz schärft, jedenfalls wenn

1) Nachgelassene Fragmente, Herbst 1887, 9 [165], in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von G. COLLI/M. MONTINARI, VIII 2, Berlin 1970, S. 96.

2) W. DILTHEY, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Bd. II), Leipzig/Berlin 1921, S. 1.

3) M. WEBER, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1986<sup>8</sup>, S.131f., Anm. 1.

sie in Bewegung gerät, das Bewußtsein und die Aufmerksamkeit für die Begrenztheit und Endlichkeit der eigenen Existenz und schafft so eine der Voraussetzungen für Toleranz. Das 11. und 12. Jahrhundert des westlichen Europas ist durch wachsende Mobilität gekennzeichnet<sup>4)</sup>. Und so nimmt es nicht wunder, daß wir in dieser Zeit eine beachtliche Zahl von »Dialogen« und Auseinandersetzungen mit den in ihrer Welt- und Lebensauffassung ganz Anderen, mit Nichtchristen, vorfinden. Das sind zunächst und traditionellerweise die Juden. Ihnen ist von etwa der Mitte des 11. bis in das erste Drittel des 12. Jahrhunderts eine Reihe von Dialogen oder Disputationen gewidmet, die man jedoch nicht einmal im Ansatz als Ausdruck von Toleranz betrachten kann. Petrus Damiani etwa weist schon im Titel seines kurzen Textes: *Dialogus inter Judaeum requirentem et Christianum respondentem*<sup>5)</sup> dem Juden die Rolle des bloßen Fragestellers und Stichwortgebers zu und läßt den Christen gleich zu Beginn das Ergebnis des Gesprächs vorwegnehmen: Es gibt, wenn alle Fragen behandelt sind, nur zwei Möglichkeiten für den Juden, nämlich sich entweder für überwunden zu erklären oder verlegen und verwirrt in schimpflichem Unglauben zu verharren<sup>6)</sup>. Ähnlich der Dialog des aus dem Judentum konvertierten Christen Petrus Alfonsi mit dem Juden Moses – eine Verwerfung des Judentums und eine Rechtfertigung des Christentums, welcher der Jude am Schluß nach eigenem Bekenntnis nichts mehr entgegenzusetzen hat: *te superare nequeam, imo quod contradicam non habeam*<sup>7)</sup>. An der Disputatio des Odo von Cambrai mit dem Juden Leo ist lediglich der Schluß bemerkenswert. Leo bekennt, daß er von dem Gewicht der für das Christentum sprechenden Gründe beeindruckt sei, antwortet aber auf die Gegenfrage, warum er denn nicht glaube: »Weil ich die Wahrheit unserer Sache nicht euren Worten anzuvertrauen wage«<sup>8)</sup>; Mißtrauen gegenüber wortreichen Argumenten? Eingeständnis der prinzipiellen Grenze menschlicher Überzeugungskraft? Die Deutung dieser Formulierung mag auf sich beruhen bleiben. – Auch im Dialog eines Juden und Christen über den christlichen Glauben von Gilbertus Crispinus bleibt der Jude Stichwortgeber, der die passenden Fragen zu stellen hat<sup>9)</sup>. Der Christ in des Rupert von Deutz Annulus fordert den Juden auf, nicht draußen zu bleiben, sondern einzutreten, um so am himmlischen Gastmahl teilzunehmen; »wenn du das nicht tust, werde ich deine Unwilligkeit abwarten und ertragen (*sustinebo*), bis der Vater selbst kommt und dich (zum Gastmahl)

4) Vgl. A. HAVERKAMP, Leben in Gemeinschaften: alte und neue Formen im 12. Jahrhundert, in: Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur »Renaissance« des 12. Jahrhunderts, hg. von G. WIELAND, Stuttgart 1995, S. 11–44.

5) Patrologia Latina 145, Sp. 57–68.

6) Ebd. Sp. 57 B: *cum tibi fuerit ex omnibus satisfactum, aut compellaris manus dare convictus, aut cum ignominiosa tua recedas infidelitate confusus.*

7) Patrologia Latina 157, Sp. 535–672; Sp. 671 A.

8) Patrologia Latina 160, Sp. 1103–1112; Sp. 1112 C: *Cur ergo non credis? Leo: Quia veritatem rei nostrae non audeo committere verbis vestris.*

9) Disputatio Judaei et Christiani, ed. A. SAPIR ABULAFIA und G. R. EVANS, The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster (Auctores Britannici Medii Aevi 8), London 1986.

bittet«<sup>10</sup>). Das klassische Argument zum Umgang mit den Juden: ihre Duldung wird unter eine eschatologische Perspektive gestellt.

Neben diesen traditionellen Verhaltensmustern findet man im Laufe des 12. Jahrhunderts auch andere Stimmen, die für eine Geschichte der Toleranz in dem hier angedeuteten engeren Sinne nicht ohne Belang sein dürften. So empfiehlt das 3. Laterankonzil (1179) den Christen, sie sollten die Juden »allein aus Menschlichkeit« (*pro sola humanitate*) unterstützen.<sup>11</sup> Wie man eine solche Empfehlung näher verstehen kann, zeigt uns der *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* des Petrus Venerabilis<sup>12</sup>. Im I. Buch dieser Schrift finden sich Überlegungen zum Verhältnis zwischen Christen und Nicht-Christen. Mögen diese, so der Gedanke, wegen ihres grundverschiedenen Glaubens auch wie Feinde zueinander stehen, so gibt es zwischen ihnen doch eine natürlich begründete Gemeinsamkeit, vornehmlich die der Vernunft, durch die sie gemeinsam die Wahrheit zu erreichen vermögen<sup>13</sup>. Humanitas – Menschenfreundlichkeit – gründet also in der gemeinsamen vernunftbestimmten Menschennatur und bildet die natürliche Grundlage des gegenseitigen Umgangs religiös und kulturell widerstreitender Menschen. Dieser Gedanke hindert Petrus jedoch nicht, Mohammed selbst als »gottlosen« und »verworfenen« Menschen und seine Religion als »verdammenswert« zu bezeichnen<sup>14</sup> – er bleibt also in seinem Urteilen und Handeln ganz auf dem Boden seiner Kultur und Geschichte, ohne die den Kulturvarianten zugrundeliegende Gemeinsamkeit zu einem tragenden Element der religiösen Auseinandersetzung zu machen. Was in der interreligiösen Kommunikation trotz der theoretischen Entdeckung einer gemeinsamen Grundlage praktisch unmöglich zu sein scheint, nämlich die Wahrnehmung und Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein – Mohammed und der Islam werden von Petrus Venerabilis nur im Lichte seiner christlichen Identität wahrgenommen – wird im interkonfessionellen Dialog der Zeit jedenfalls dem Ansatz nach praktisch erprobt. Anselm von Havelberg<sup>15</sup> – erfahren im Gespräch mit der griechischen Kirche – betrachtet die apostolische Lehre als gemeinsame Grundlage der christlichen Kirchen, deren Gegensätze und Unterschiede er als historische

10) *Patrologia Latina* 170, Sp. 559–610; Sp. 610 C: *Quod si non facis, expetabo et sustinebo indignationem tuam, donec egressus ipse te roget.*

11) *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. ALBERIGO u. a., Barcelona/Freiburg/Rom 1973<sup>3</sup>, S. 224: *pro sola humanitate foveri.*

12) *Patrologia Latina* 189, Sp. 663–720.

13) *Patrologia Latina* 189, Sp. 676 C: *omnis rationalis mens rerum creatarum veritatem agnoscere cupiat*; vgl. J. MENARD, *Remarques sur le rôle de la »philosophie« dans le »Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, in: *Actas del 5º Congreso Internacional de Filosofía Medieval II*, Madrid 1979, S. 999–1004.

14) Ebd. Sp. 663 D: *Contra sectam neforiam nefandi Mahumeth acturus ...*; *Epistola XVII*, Ebd. Sp. 339 C, S. 340 B.

15) *De unitate fidei et multiformitate vivendi ab Abel iusto usque ad novissimum electum*, in: *Patrologia Latina* 188, Sp. 1139–1248; vgl. W. EBERHARD, *Ansätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert: Pierre Abélard und Anselm von Havelberg*, in: *Hist. Jahrbuch* 105 (1985), S. 353–387; bes. S. 368–385.

Größen (*consuetudines*) ansieht, die man im Geiste der Offenheit und des gegenseitigen Verständnisses behandeln und aushalten muß<sup>16</sup>). Damit das Gespräch gelingen kann, muß man die Hl. Schrift als gemeinsame Grundlage ohne bildhafte Interpretationen in ihrem vernünftigen Sinn zu erfassen suchen, während die Gesprächsteilnehmer ihrerseits Lernbereitschaft und Offenheit (*humilitas*) für den jeweils Anderen mitbringen müssen<sup>17</sup>). Anselm zeigt also ein deutliches Bewußtsein für die hermeneutischen Voraussetzungen eines gelingenden Gesprächs, auf das hin Toleranz der Sache nach angelegt ist.

Zu den für unsere Thematik bedeutenden Texten des 12. Jahrhunderts gehört Abailards *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*<sup>18</sup>), der 1141/42 kurz vor dem Tode seines Autors in Cluny entstanden und uns unvollendet überliefert ist. Die Deutung dieser Schrift bereitet auch unter dem hier maßgebenden Gesichtspunkt gewisse Schwierigkeiten. So muß schon der Umstand zu denken geben, daß jüdische Historiker Abailard unter die antijüdischen Polemiker zählen und auch dieser Schrift in ihrer Behandlung des Judentums keine Ausnahmestellung zubilligen<sup>19</sup>). Liebeschütz räumt zwar ein, daß dem Juden im *Dialogus* breiter Raum gewährt wird und er sich keineswegs mit der üblichen Rolle des Stichwortgebers begnügen muß, betont jedoch auf der anderen Seite, wie sehr Abailard in seiner Ausgestaltung des jüdischen Gesprächsteilnehmers »von Motiven der lateinischen Kirchenväter her«<sup>20</sup>) und letztlich von der »Paulinischen Antithese von dem Gesetz des Alten und dem Geist des Neuen Bundes« bestimmt gewesen sei<sup>21</sup>). »Die eingehende Behandlung des Judentums im Dialog« erklärt Liebeschütz mit der persönlichen Absicht Abailards, seiner Darstellung des Christentums vor dieser Folie »den Charakter der Rechtgläubigkeit zu geben«<sup>22</sup>). Gegen eine solche Deutung spricht die starke philosophische Stilisierung des Christentums im *Dialogus*, welche die alten trinitarischen und christologischen Bedenken gegen Abailard in keiner Weise auch nur zu mindern vermöchte. – Auch die Interpretation von Allard<sup>23</sup>) wird dem Text nicht gerecht. Danach repräsentieren die drei aktiven Teilnehmer an dem Dialog das Trivium, wobei der Jude für die Buchstabengläubigkeit der Grammatik, der Christ für die Autoritätsgläubigkeit der Rhetorik und der Philosoph – ein christlicher Dialektiker, der in Wirklichkeit mit dem Is-

16) *Patrologia Latina* 188, Sp. 1161 A: *nil officiat in una fide diversas habere consuetudines*.

17) Ebd. Sp. 1163 C.

18) Ed. R. THOMAS, Stuttgart 1970.

19) Vgl. z. B. H. I. LIEBESCHÜTZ, Die Stellung des Judentums im *Dialogus* des Peter Abaelard, in: *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 83, Neue Folge 47 (1939), S. 390–405; B. BLUMENKRAZ, Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality? in: *The Journal of Jewish Studies* 15 (1964), S. 125–140; S. 130f. nennt er neben Abailard noch neun weitere antijüdische Autoren, darunter Petrus Venerabilis, Richard von St. Viktor und Alanus von Lille.

20) LIEBESCHÜTZ (wie Anm. 19), S. 402.

21) Ebd. S. 398.

22) Ebd. S. 403f.

23) G. H. ALLARD, Une suggestion à propos des trois personnages du *Dialogue* d'Abélard, in: *Actas del 5º Congreso Internacional de Filosofía Medieval I*, Madrid 1979, S. 495–503.

lam paktiere – für das Vernunftvertrauen der Dialektik stehe. Eine solche Deutung verkennt den rationalen Grundzug des ganzen Gesprächs: *nos hic ratio detinet potius quam opinio* (so der Jude zum Philosophen)<sup>24)</sup> und *tecum vero tanto minus ex auctoritate agendum est quanto amplius rationi inniteris* (so der Christ zum Philosophen)<sup>25)</sup>.

Liest man den Dialogus unter dem Gesichtspunkt der Toleranz, dann bereitet die Behandlung des Judentums wirklich die meisten Schwierigkeiten, weil Abailard sich – wenn man das Ganze auf feste Formeln bringen will – im traditionellen Antijudaismus seiner Zeit bewegt: die Juden haben eine Religion des Gesetzes, nicht des Geistes; eine Religion partikulärer, nicht universaler Geltung; eine Religion diesseitig äußerlicher, nicht jenseitig innerlicher Erfüllung<sup>26)</sup>. Wer den Dialogus so lesen will, hat den Wortsinn für, doch den Geist des Ganzen gegen sich. Ich habe bereits auf den rationalen Grundzug des gesamten Textes verwiesen, in dem nicht umsonst der Philosoph die verbindende Rolle spielt: er führt das Gespräch mit dem Juden und dann mit dem Christen, um so das den religiösen Gesetzen in ihrer unterschiedlichen geschichtlichen Ausgestaltung zugrundeliegende gemeinsame Fundament zum Vorschein zu bringen. Dabei gibt es eine den Dialog von vornherein tragende Gemeinsamkeit, die gleich eingangs genannt und als selbstverständliche Voraussetzung nicht in Frage gestellt wird: *unius quippe Dei cultores esse nos omnes pariter profiteamur*<sup>27)</sup>. In praktischer Hinsicht bildet das natürliche Gesetz mit seinen Geboten der Gottes- und Nächstenliebe die von allen Partnern akzeptierte Gesprächsgrundlage<sup>28)</sup>. Die dann vom Philosophen gezeichnete Skizze des konkreten Bewußtseinszustandes der Religionen gibt uns Aufschluß über den Sinn des ganzen Unternehmens: Während die menschliche Einsicht im Verlauf der Zeit (*per successionem temporum*) gewachsen sei, gebe es im Glauben keinen Fortschritt (*profectus*), weil das gemeine Verständnis des Volkes als Maßstab für die Glaubensstärke diene und niemand sich zu fragen traue, was denn der Inhalt des Glaubens sei. Aus dieser Lage erwächst – nach den Beobachtungen des Philosophen – ein falsches Glaubensverständnis, das nicht Einsicht sucht, sondern sich mit äußerlichem Bekenntnis (*in prolatione verborum*) begnügt. Das wiederum betrachtet er als Grund für die Anmaßung und Überheblichkeit vieler Gläubiger, die ihrer eigenen Religion Heilsexklusivität und allen anderen göttliche Verdammnis zusprechen<sup>29)</sup>. Die Skizze des Philosophen erlaubt auch eine Umkehrung des Gedankens: je einsichtiger der Glaube, desto größer die Bescheidenheit und desto geringer der Exklusivitätsanspruch der so Glaubenden.

Diese Überlegung wirft Licht auf den Sinn des Abailardschen Unternehmens; von hier

24) Dialogus (wie Anm. 18), Z. 182 sq.

25) Ebd. Z. 1490 ssq.

26) Vgl. dazu L. STEIGER, Hermeneutische Erwägungen zu Abaelards Dialogus, in: Petrus Abaelardus (1079–1142). Person, Werk und Wirkung, hg. von R. THOMAS, Trier 1980, S. 247–265; bes. S. 259.

27) Dialogus (wie Anm. 18), Z. 559.

28) Ebd. Z. 2234–38 (Text Anm. 31).

29) Dialogus (wie Anm. 18), Z. 117–144.

aus erklärt sich seine rationale Grundtendenz, die dazu dient, die Religionen aus ihren historischen Verkapselungen zu lösen, indem sie sich über ihren Kernbestand Rechenschaft geben. Ein derartiger Reflexionsschub setzt dann ein, wenn eigene Traditionen ihre bis dahin anerkannte Selbstverständlichkeit verlieren und fragwürdig werden. Im Prolog zu *Sic et non* hatte Abailard bereits auf die christliche Binnendifferenzierung seine hermeneutische Antwort gegeben<sup>30)</sup>. Den Dialogus kann man unter anderem als einen Versuch deuten, das für das Christentum prekärste Außenverhältnis, nämlich das zum Judentum, vernünftig zu deuten. Abailard legt dem Philosophen einen Deutungsvorschlag in den Mund, der am Leitfaden des guten Lebens und seiner Vollendung orientiert ist. Judentum und Christentum enthalten in sich gemeinsam das natürliche Gesetz mit dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe und dem Verbot von Ehebruch, Diebstahl, Mord; ihre Unterschiede – Beschneidung hier, Taufe dort – sind Resultate positiver Gesetzgebung, *quae quibusdam ex tempore sunt accomodata*<sup>31)</sup>. Dieses Schema läßt Raum für Deutungen und Wertungen: Das Judentum bleibt – jedenfalls nach philosophischer und christlicher Einschätzung – hinter dem Universalanspruch des natürlichen Gesetzes zurück, auch wenn es dieses der Sache nach enthält; das Christentum hingegen begreift sich als Vollendung des natürlichen Gesetzes.

Die bisher vorgetragenen Überlegungen bleiben für die Frage nach der Toleranz durchaus zwiespältig. Einerseits schafft Abailard die für eine gegenseitige Wahrnehmung und Anerkennung notwendige Gemeinsamkeit, andererseits rückt er Philosophie und Christentum doch nahe zusammen, so daß ihnen das Judentum als fremdes Anderes gegenüberzustehen scheint. Und nimmt nicht der Christ aufgrund seines Selbstverständnisses das Interpretationsmonopol für die dem Judentum und dem Christentum gemeinsame geschichtliche Grundlage – nämlich das Alte Testament – in Anspruch? Er nämlich versteht es, die Schrift prophetisch auszulegen, während der Jude sie nur dem Buchstaben nach erfaßt (*indaizare*)<sup>32)</sup>. Die bei Abailard nicht zu leugnende Position christlicher Überlegenheit führt dennoch nicht zur Abwertung oder gar Mißachtung des jüdischen Anderen. Denn Abailard weiß sehr wohl, daß der universale Anspruch des natürlichen Gesetzes der Konkretion, daß die Vollendung der geschichtlichen Bewegung, daß die Herrlichkeit des Leides und daß der Sinn des Buchstabens bedarf. Wem diese Deutung des Judentums im Dialogus zu systematisierend erscheint, der mag sich mit den Beobachtungen begnügen, daß Abailards gesamtes Werk keine judenfeindlichen Äußerungen enthält, daß er insbesondere die verbreitete Gottesmordthese zurückweist, daß der Jude des Dialogus unwidersprochen das

30) Vgl. dazu G. WIELAND, Abailard: Vernunft und Leidenschaft, in: Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur »Renaissance« des 12. Jahrhunderts, hg. von G. WIELAND, Stuttgart 1995, S. 260–272; S. 269.

31) Dialogus (wie Anm. 18), Z. 2234–40: *Ipse quoque leges, quas divinas dicitis, vetus scilicet ac novum testamentum, quedam naturalia tradunt precepta, que moralia vocatis, ut diligere Deum vel proximum, non adulterari, non furari, non homicidam fieri; quedam vero quasi positive iustitie sint, que quibusdam ex tempore sunt accomodata, ut circumcisio Judaeis et baptismus vobis.*

32) Ebd. Z. 2792.

unvergleichliche Leid seines Volkes als Tilgung seiner Sünden deutet und daß diese Figur von Abailard mit unverkennbarer Sympathie gezeichnet ist<sup>33</sup>). – Faßt man diese Überlegungen zusammen, dann scheint es mir unabweisbar zu sein, den Dialogus in die Geschichte des Toleranzbegriffs einzuordnen, weil dort – trotz christlichen Überlegenheitsstandpunkts – das Judentum in seinem Anderssein zur Darstellung und so zu seinem Recht kommt. Eine andere Frage, die man dieser Schrift gegenüber aufwerfen kann, lautet, ob es sich hier nicht eher um einen inneren Dialog Abailards mit sich selbst als um eine wirkliche Auseinandersetzung mit dem Judentum handelt<sup>34</sup>). Ich möchte diese Frage bejahen, ohne daraus jedoch die Konsequenz zu ziehen, den Dialogus für geschichtlich folgenlos zu halten. Die in ihm sichtbar werdende Binnendifferenzierung erlaubt es dem Christentum, sich von nun an als geschichtliche und damit als endliche Größe zu begreifen, auch wenn sich diese Lizenz zunächst nur als Möglichkeit präsentiert.

Wie sehr diese Möglichkeit sich in einem Kontext zu realisieren anschiekt, der keineswegs – wie bei Abailard – von Sympathie für das Andere, speziell für das Judentum geprägt ist, läßt sich gut an Thomas von Aquin verdeutlichen. Bei ihm finden sich die traditionellen Vorurteile gegen das jüdische Volk: es ist grausam und geizig, sinnlich und widerspenstig<sup>35</sup>); er belegt das mit den vielen Vorwürfen, die im Alten Testament gegen Israel erhoben werden, ohne auch nur auf den naheliegenden Gedanken zu verfallen, aus den im Neuen Testament gegen die Christen gerichteten Klagen gleiche Konsequenzen zu ziehen. Desungeachtet entwickelt er theoretische Überlegungen, die als wichtiger Beitrag zur Geschichte des Toleranzbegriffs gelten können. Der kohärenteste einschlägige Text findet sich in der »Secunda secundae« der »Summa de theologia«, wo es um die Frage der *infidelitas* geht<sup>36</sup>). Wer den Glauben – wie es das Christentum tut – als die grundlegende und den Menschen vollständig erfassende Ausrichtung auf Gott betrachtet, für den ist der Unglaube ein größeres Vergehen als alle moralischen Verfehlungen<sup>37</sup>). Nimmt man diesen Gedanken in einer abstrakten Bedeutung beim Wort, dann kann es – aus der Perspektive des Glaubens – keine Wahrnehmung und Anerkennung des Unglaubens in seinem Anderssein geben, weil andernfalls der totale Anspruch des Glaubens in Frage gestellt würde: abstrakt betrachtet schließen sich Glaube und Toleranz aus. Eine solche Betrachtung hat sich das Christentum – wenigstens in seinen großkirchlichen Gestaltungen – nie zu eigen gemacht, sondern immer den Gläubigen in Rechnung gestellt, für den der Grundsatz gilt: *credere voluntatis*<sup>38</sup>) ist; sobald jedoch dieses Prinzip anerkannt ist, verbietet sich die abstrakte Betrachtungs-

33) Vgl. STEIGER (wie Anm. 26), S. 253–256.

34) Das ist z. B. die These von M. de GANDILLAC, Notes préparatoires à un débat sur le Dialogus, in: R. THOMAS (wie Anm. 26), S. 243–246.

35) Z. B. S. th. I-II 102, 6 ad 7; II-II 78, 1 ad 2; vgl. O. H. PESCH, Deutsche Thomas-Ausgabe 13: Das Gesetz I-II 90–105, Heidelberg 1977, S. 616f.

36) S. th. II-II 10.

37) Ebd. art. 3: *peccatum infidelitatis est maius omnibus peccatis quae contingunt in perversitate morum.*

38) Ebd. art. 8; zur Begründung vgl. S. th. II-II 4,2: *credere est actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum.*



weise und es eröffnen sich – jedenfalls dem Ansatz nach – Toleranzmöglichkeiten. Diese werden von Thomas einmal nach der geschichtlichen Seite hin erwogen. Denn es gibt ganz unterschiedliche Arten von Ungläubigen, solche nämlich, die den Glauben niemals empfangen haben, wie Heiden und Juden, und andere, die sich vom Glauben losgesagt haben, wie die Häretiker. Legt man nun das genannte Prinzip zugrunde und stellt die Verschiedenartigkeit des Unglaubens in Rechnung, ergeben sich für Thomas auch unterschiedliche Handlungsrichtlinien: Heiden und Juden *nullo modo sunt ad fidem compellendi*; selbst als Gefangene muß es in *eorum libertate* bleiben an *credere vellent*<sup>39)</sup>. Zwang – und das kann nach Thomas häufig auch Krieg sein – dürfen die Gläubigen nur zur Verteidigung ihres Glaubens anwenden. Anders steht es jedoch mit den Häretikern: gegen sie darf man auch körperliche Gewalt einsetzen, »damit sie erfüllen, was sie versprochen, und halten, was sie einmal angenommen haben«<sup>40)</sup>. Warum akzeptiert Thomas Glaubensfreiheit nur in einer Richtung? Er bemüht zur Rechtfertigung eine verbreitete Formel, wonach die Annahme des Glaubens zwar auf Freiwilligkeit beruht, das Festhalten an ihm jedoch *necessitatis est*, weshalb man dem Glaubensabfall – da nicht freiwillig – auch mit Zwang begegnen darf<sup>41)</sup>. Es scheint mir im übrigen bemerkenswert, wie Thomas in diesem Zusammenhang von ihm selbst angeführte biblische Vorstellungen von der Schonung des Sünders (Ez. 18, 23.32: *Nolo mortem peccatoris*) mit der Autorität Augustins utilitaristisch pervertiert: durch die Vernichtung einiger vermag die Kirche die anderen um so mehr um sich zu sammeln<sup>42)</sup>.

Während Thomas sich mit seinen von mir geschichtlich genannten Reflexionen in traditionellen Bahnen bewegt, finden sich bei ihm auch neuartige Überlegungen, die der Sache nach an das anknüpfen, was sich in Ansätzen schon bei Abailard fand: nämlich der Rückgriff auf eine den geschichtlichen Ausfaltungen zugrundeliegende »natürliche« Ebene. Wir hatten bereits gesehen, welche Bedeutung dem natürlichen Gesetz im Dialogus Abailards als der dem Judentum und dem Christentum gemeinsamen Grundlage für die gegenseitige Wahrnehmung und Anerkennung zukommt. Für Thomas stellt sich bei der Behandlung des Unglaubens auch die Frage, wie diese Haltung in praktischer Hinsicht zu interpretieren sei. Würde man den Unglauben wiederum abstrakt betrachten, müßte nicht nur jede seiner Erscheinungsformen, sondern müßten – wegen der Totalität des Glaubens – alle Handlungen eines Ungläubigen verwerflich, Sünde sein: *omnis infidelium vita est peccatum*<sup>43)</sup>. Bei genauerer Überlegung erweist sich eine solche Position jedoch als widersprüchlich. Denn zum Begriff der Sünde gehört die Vernunft: vernunftlose Wesen können

39) S. th. II-II 10, 8.

40) Ebd.: *et tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt.*

41) Ebd. ad 3: *sicut vovete est voluntatis, reddere autem est necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis. Et ideo haeretici sunt compellendi ut fidem teneant.*

42) Ebd. ad. 4.

43) So die Glossa ordinaria, die Thomas im ersten Einwand von S. th. II-II 10, 4 zitiert.

nicht sündigen<sup>44</sup>). Folglich muß man dem Ungläubigen Vernunft und damit freien Willen und konsequenterweise auch entsprechende Handlungen jedenfalls im Prinzip zusprechen<sup>45</sup>). Diese theologische Überlegung führt also von sich aus zur Annahme einer Größe, die nur indirekt zur Heilsgeschichte gehört und der Differenz von Glauben und Unglauben zugrundeliegt: die natürliche Vernunft<sup>46</sup>). Die Bedeutung des Gedankens für die Toleranz zeigt sich an der Konsequenz, die Thomas daraus bei der Behandlung der Frage zieht, ob es erlaubt sei, Kinder von Ungläubigen gegen den Willen ihrer Eltern zu taufen<sup>47</sup>). Er verneint die Frage unter Hinweis auf den alten Brauch der Kirche, wofür er zwei Gründe nennt; zunächst einen pragmatischen: eine solche Praxis würde dem Glauben insgesamt zum Nachteil gereichen. Der zweite Grund ist hier einschlägig: Es widerspricht der natürlichen Gerechtigkeit (*iustitia naturalis*), Kinder dem Sorgerecht der Eltern zu entziehen, solange sie noch nicht über den selbständigen Gebrauch ihrer Vernunft verfügen und für sich selbst Verantwortung tragen können<sup>48</sup>). Das Verbot gilt selbst im theologischen Ernstfall: »niemand darf die Ordnung des natürlichen Rechts (*ius naturale*) verletzen, wonach der Sohn väterlicher Sorge untersteht, um ihn so vor der Gefahr des ewigen Todes zu bewahren«<sup>49</sup>). Die Bedeutung des Gedankens für die Toleranz liegt auf der Hand. Es gibt – theologisch gerechtfertigt – einen, wenn auch schmalen Bereich eigenen Rechts, in dem sich religiöse Andersheit gegen den Anspruch einer herrschenden Religion oder Kirche behaupten kann und darf.

Das Besondere dieses Konzepts wird noch deutlicher, wenn man zwei andere Autoren des 13. Jahrhunderts heranzieht, die ebenfalls – wenn auch mit unterschiedlichem Gewicht – zur Geschichte des Toleranzbegriffs gehören: Roger Bacon († 1292) und Raimund Llull (1232–1316). Rogers eigentliches Interesse zielt auf einen idealen Staat, die *respublica fidelium*, in der die religiösen Gegensätze aufgehoben sind<sup>50</sup>). Dieses Ziel will er nicht gewaltsam erreichen, wenn ihm auch Vorstellungen von Zwang keineswegs fremd sind; denn der Papst könnte diese Einheit durchaus mit Gewalt durchsetzen und so bewirken,

44) S. th. I-II 82, 2: *per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis: quia iam non esset capax peccati.*

45) S. th. II-II 10, 4: *etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis.*

46) Ebd. ad 3: *per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis.*

47) Ebd. art. 12: *Utrum pueri Judaeorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi.*

48) Ebd.: *contra iustitiam naturalem esset si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus.*

49) Ebd. ad 2: *nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.*

50) Vgl. G. WIELAND, Ethik und Metaphysik. Bemerkungen zur Moralphilosophie Roger Bacons, in: *Virtus politica*. FS A. Hufnagel, hg. von J. MÖLLER, Stuttgart 1974, S.147–173; bes. S. 166ff.; E. COLOMER, Die Vorgeschichte des Motivs vom Frieden im Glauben bei Raimund Llull, In: *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*, hg. von R. HAUBST (= Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 16), Mainz 1984, S. 82–107; bes. S. 89ff.

daß »die Griechen erneut der Römischen Kirche gehorchen, die Tartaren zu einem größeren Teil zum Glauben übertreten, die Muslime ausgemerzt und nur ein einziger Hirte und eine einzige Herde sein würden«<sup>51)</sup>. Eine zwangsfreie Einheit kann nach Rogers Auffassung prinzipiell durch zwei Mittel bewerkstelligt werden: entweder durch unmittelbare Eingriffe Gottes, nämlich Wunder, die die göttliche Einheitsvorstellung kundtäten, aber – wie es im »Opus maius« heißt – »jenseits von Gläubigen und Ungläubigen liegen«, oder durch die Philosophie<sup>52)</sup>. Nähme man diesen Begriff im modernen Verstande als die von allen religiösen Überzeugungen freie Betätigung der menschlichen Vernunft, hätte man hier wieder das schon bei Abailard in Anspruch genommene und dann vor allem von Thomas entfaltete natürliche Fundament als die Gläubigen wie Ungläubigen gemeinsame Basis vor sich. Doch für Roger ist Philosophie Ausdruck einer Uroffenbarung, die Gott »der einen Welt um des einen Ziels willen gegeben« hat<sup>53)</sup> und in der die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens enthalten sind, für den die Philosophie die Argumente zu liefern hat. Bacons Vorstellung ist also klar: Das die Einheit begründende Moment ist selbst Bestandteil der als Ziel ins Auge gefaßten Größe, des Christentums; in diesem Konzept gibt es kein natürlich legitimes Anderes.

Bei Llull, der im Unterschied zu Abailard, Thomas und Roger wirkliche Erfahrungen mit Andersgläubigen, vor allem mit Muslimen hatte, treffen wir auf ein anderes Konzept. Es sucht der Differenz der Religionen nicht durch die zunächst ganz unbegründete Auszeichnung einer von ihnen zu begegnen, sondern stellt sich vollständig auf den Boden der Vernunft, um dann zu sehen, »welche der beiden Religionen« – Llull berichtet hier von seiner Rede in Tunis aus dem Jahr 1292<sup>54)</sup> – »die christliche oder die islamische, überzeugendere Gründe auf ihrer Seite hat«. Mit ganz und gar vernünftigen, durch keine religiöse Überzeugung präokkupierten Argumenten, nämlich mit der in seiner Ars entwickelten Korrelationentheorie glaubt Llull beweisen zu können, »daß in dem einzigen und ganz einfachen göttlichen Wesen eine Dreieinigkeit der Personen besteht«<sup>55)</sup>, daß also das Christentum die vernünftige und wahre Religion ist. Es gibt demnach – und das ist die Konsequenz dieses Ansatzes – außerhalb des Christentums keine rational legitimierte andere Religion. Während Bacon das Andere durch das Gewicht der Uroffenbarung, also im Grunde durch die Auszeichnung einer geschichtlichen Größe delegitimiert, entmacht

51) *Opus tertium*, ed. J. S. BREWER, London 1859 (Neudruck 1965), S. 86: *quod Graeci revertentur ad obedientiam Romanae ecclesiae, et quod pro maiori parte convertentur Tartari ad fidem, et Saraceni destruentur; et fiet unum ovile et unus pastor.*

52) *Opus maius I*, ed. J. H. BRIDGES, Oxford 1879 (Neudruck 1964), S. 62: *aut per miracula quae sunt supra fideles et infideles, de quibus nullus potest praesumere.*

53) Ebd. S. 33: *ab uno Deo data est tota sapientia et uni mundo, et propter unum finem.*

54) Vgl. *Vita coaetanea*, ed. H. HARADA (= Raimundi Lulli Opera Latina VIII), Turnhout 1980, S. 289: *ad hoc se venisse, quod ipse, auditis rationibus legis eorum, scilicet Machometi, si inveniret illos, habita inter ipsos super his collatione, validiores, quam rationes christianorum, converteretur ad sectam eorum.*

55) Ebd. S. 291: *probant evidenter christiani, in una simplicissima divina essentia et natura esse trinitatem personarum.*

Llull es durch das Gewicht der abstrakten Vernunft und entzieht so historischen Größen eine ihrem Gewordensein angemessene Möglichkeit rationaler Rechtfertigung. Mir scheint nach dem Ganzen, daß die von Bacon und Llull vorgelegten Konzepte weniger durch ihre interne Systematik als vielmehr durch die – jedenfalls im Vergleich mit ihren Zeitgenossen – bemerkenswerte Menschenfreundlichkeit ihrer Urheber einen Platz in der Geschichte der Toleranz beanspruchen können.

Man hat mit gutem Grund betont<sup>56)</sup>, daß das Motiv des Religionsgesprächs und Religionsfriedens von keinem anderen mittelalterlichen Autor so intensiv entfaltet worden sei wie von Llull und daß Nikolaus von Kues unverkennbar in dessen Wirkungsgeschichte stehe. Es erhebt sich deshalb die Frage, ob die Cusanische Schrift »De pace fidei« auch den theoretischen Ansatz des Llullischen Religionsfriedenskonzepts übernimmt. Bekanntlich hat Cusanus seine Schrift 1453 spontan und unmittelbar nach dem Bekanntwerden des Falls von Konstantinopel verfaßt<sup>57)</sup>. Der Anfang des Textes läßt etwas von der tiefen Erschütterung des Autors ahnen. Unter dem Eindruck der Katastrophe und der mit ihr einhergehenden Grausamkeiten sinnt er auf eine »Übereinstimmung« (*concordantia*), die geeignet sei, »in der Religion auf angemessene und ehrliche Weise zu einem ewigen Frieden« zu führen<sup>58)</sup>. Das Ziel, das Nikolaus anstrebt, nämlich der Religionsfrieden, läßt sich nach seinem Verständnis natürlich nicht durch Religionsfreiheit und das darin liegende Geltenlassen verschiedener Religionen, sondern nur durch Einsicht in den einen wahren Glauben und dessen Anerkennung gewinnen. Die *una religio*, die Cusanus vor Augen steht, erlaubt jedoch durchaus eine *varietas rituum*<sup>59)</sup>. Den Gedanken von der *religio una in rituum varietate* entnimmt er der in seinem Besitz befindlichen »Collectio Toletana« (Cod. Cus. 108), die neben der 1143 im Auftrag des Petrus Venerabilis angefertigten Übersetzung des Koran noch andere islamische Schriften enthält, darunter die »Lex sive doctrina Mahumeti«, ein Gespräch zwischen Mohammed und einem Juden aus Medina, der nach der Bedeutung der anderen Propheten fragt; Mohammed antwortet, daß sie in gewisser Weise alle recht hätten und nur verschiedene Riten verträten. An dieser Stelle vermerkt Nikolaus in margine: *Una religio – ritus diversus*<sup>60)</sup>. Schwieriger als die Herkunft ist der Sinn der Formel zu bestimmen. Ist die *una religio* eine historische Größe oder eine eschatologische Idee? Und sind die

56) COLOMER (wie Anm. 50), S. 105.

57) Vgl. dazu E. MEUTHEN, Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen, in: R. HAUBST (wie Anm. 50), S. 35–60, bes. S. 35f.

58) De pace fidei, edd. R. KLIBANSKY/H. BASCOUR (= Nicolai de Cusa Opera omnia VII), Hamburg 1959, p. 4: *unam posse facilem quandam condordantiam reperiri, ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci medio constitui.*

59) Ebd. p. 7: *et cognoscent omnes quomodo non est nisi una religio in rituum varietate. Quod si forte haec differentia rituum tolli non poterit aut non expedit, ut diversitas sit devotionis adauctio.*

60) Vgl. dazu R. KLIBANSKY'S Diskussionsbeitrag zu M. de GANDILLAC, Das Ziel der *una religio in varietate rituum*, in: R. HAUBST (wie Anm. 50), S. 205f.

Riten äußerliche und damit verzichtbare oder zum Kernbestand der Religion beziehungsweise der Religionen gehörende Merkmale?

Es gibt Deutungen dieser Cusanischen Schrift, die den eschatologischen Charakter der einen Religion betonen und zu ihrer Begründung auf den von Nikolaus entwickelten Gedanken der konjekturalen Erkenntnis des Menschen verweisen<sup>61</sup>. Der kann auf Grund seiner Begrenztheit die Dinge, vor allem auch Gott nicht so erfassen wie sie sind, sondern sich ihnen nur in einem unendlichen Prozeß nähern. Diese im Erkennen ausgemachte Grenze und Dynamik gilt auch für die religiöse Wahrheit, der sich der menschliche Geist zwar »mehr und mehr nähert ..., obwohl die absolute Weisheit selbst so, wie sie ist, in einem anderen niemals erreicht werden kann«<sup>62</sup>. Für die eine wahre Religion bedeutet dies: sie ist eschatologische Idee, keine historische Größe. Es gibt zwar den einen Gott und die eine Wahrheit, aber die historischen Religionen sind – wenn auch auf unterschiedliche Weise – nur Konjekturen, Annäherungen, Teilhaben an dem Einen und Wahren; die *varietas rituum* wäre in dieser Deutung nur eine andere Bezeichnung für die historischen Religionen, die sich alle auf dem Weg zu dem einen Ziel, der einen und wahren Religion, befinden. Dabei ist die Vielfalt und Differenz nicht Mangel und Negativität, sondern Ausdruck der konjekturalen Verfaßtheit des Menschen und damit – auf die Religion bezogen – eine Chance zur Vermehrung der Frömmigkeit: *augebitur ... fortassis devotio ex quadam diversitate*<sup>63</sup>. – Mit einer solchen Interpretation des Cusanischen Religionsgesprächs käme man in die Nähe des Lessingschen Toleranzverständnisses. Denn weil sich die verschiedenen Religionen »in grundsätzlicher konjekturaler Defizienz gegenüber der absoluten Wahrheit verstehen«<sup>64</sup> und weil die absolute Wahrheit dem Menschen niemals in irgendeiner Form zuhanden sein kann, bleibt den Vertretern der unterschiedlichen Religionen nichts anderes, als sich in gegenseitiger Duldung – vielleicht gar »mit Sanftmut, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, mit innigster Ergebenheit in Gott« – zu ertragen<sup>65</sup>. Der Unterschied zwischen Cusanus und Lessing läge lediglich darin, daß bei diesem »der echte Ring vermutlich ging verloren«, während bei jenem die »absolute Weisheit selbst« in unerreichbare Ferne gerückt bliebe.

Doch gegen die vorgestellte Deutung spricht vieles. Zunächst und vor allem das Gespräch selbst, das ganz unverkennbar die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens, nämlich Trinität, Inkarnation und Rechtfertigung, nicht nur als Leitfaden, sondern auch als Maßstab verwendet, und dies in einer Weise, daß zum Beispiel der Jude einräumen

61) Z. B. H. MEINHARDT, Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz. Der Mutmaßungscharakter menschlicher Erkenntnis als Begründung für den Frieden im Glauben, in: R. HAUBST (wie Anm. 50), S. 325–332.

62) De pace fidei (wie Anm. 58), p. 13: *per vehementem conversionem spiritus ad veritatem plus et plus accedit ... licet absoluta ipsa sapientia numquam sit, uti est, in alio attingibilis.*

63) Ebd. p. 62; vgl. p. 7.

64) MEINHARDT (wie Anm. 61), S. 332.

65) G. E. LESSING, Nathan der Weise, 3. Aufzug, 7. Auftritt (Ringparabel).

muß, die göttliche Dreieinigkeit nicht leugnen zu können<sup>66</sup>). Das Judentum mag zudem als Illustration dafür dienen, daß Cusanus im Christentum – wenn nicht in seiner kirchlichen Erscheinungsform, so doch in seinem durch die Tradition bewährten Kernbestand – die *una religio* sieht. Im Zusammenhang mit der Inkarnationsfrage gibt der Perser zu bedenken, daß die Juden Christus nicht anerkennen. Darauf Petrus als Gesprächspartner: »Sie haben in ihren Schriften das alles über Christus; aber weil sie sich nur vom Wortsinn leiten lassen, wollen (und können) sie nicht verstehen. Dieser Widerstand der Juden wird die Eintracht jedoch nicht verhindern. Denn sie sind nur wenige und können deshalb nicht die ganze Welt mit ihren Waffen in Unordnung bringen«<sup>67</sup>). – Die Christologie scheint mir übrigens auch systematisch der entscheidende Einwand gegen die genannte Interpretation zu sein. Denn da das göttliche Wort, »in dem alles eingefaltet und mittels dessen alles entfaltet wird«<sup>68</sup>), Mensch geworden ist, braucht sich der Mensch nicht mit Mutmaßungen zu begnügen.

Die Offenheit und Toleranz des Nikolaus bleibt also auf Europa in seiner christlichen Gestalt bezogen; die *una religio* umfaßt die wesentlichen Elemente der katholischen Dogmatik, kann also nur schwerlich als bloße Idee begriffen werden. Von daher gewinnt die Frage an Gewicht, auf welche Mittel Cusanus sinnt, die für den Religionsfrieden erforderliche Einheit zu erreichen. Noch 1431 hatte er in einer Predigt betont: *quicquid contra hunc debitum cultum et unam fidem est, error est igne et ferro extirpandus*<sup>69</sup>). Jetzt in »De pace fidei« konzidiert er eine Vielfalt von Riten und Kulturen, hält aber an der *una fides* oder *religio* fest, verzichtet auf Feuer und Schwert und setzt auf die Kraft der Überzeugung in der Hoffnung, »daß alle Verschiedenheit der Religionen durch gemeinsame Zustimmung (*consensu communi*) aller Menschen einmütig (*concorditer*) auf eine einzige Religion zurückgeführt werde«<sup>70</sup>). Gemessen an hochgespannten systematischen Erwartungen mag das Ergebnis bescheiden anmuten: Cusanus bleibt der Mann seiner Zeit und seines Glaubens, aber mit einem wachsenden Sinn für das geschichtliche Gewicht von Andersheit. Darin – so möchte mir scheinen – unterscheidet er sich wesentlich von Llull, dessen Ars darauf gerichtet ist, die Anderen zum Verstehen zu zwingen; vielleicht verliert der katalanische Menschenfreund deshalb am Ende die Geduld und wandelt sich vom verständnisvollen Dialogiker zum aggressiven Polemiker<sup>71</sup>).

66) De pace fidei (wie Anm. 58), p. 26: *Optime explanata est superbenedicta trinitas, quae negari nequit.*

67) De pace fidei (wie Anm. 58), p. 39: *Habent in suis scripturis de Christo illa omnia; sed litteralem sensum sequentes intelligere nolunt. Haec tamen Judaeorum resistentia non impedit concordiam. Pauci enim sunt et turbare universum mundum armis non poterunt.*

68) Ebd. p. 9: *Verbum ipsum, in quo complicantur omnia et per quod omnia explicantur.*

69) Sermones I (1430–41): sermo 4 »Fides autem catholica«, edd. R. HAUBST/M. BODEWIG/W. KRÄMER (= Nicolai de Cusa opera omnia XVI), Hamburg 1970, p. 62 sq.

70) De pace fidei (wie Anm. 58), p. 10: *et contentantur omnem religionum diversitatem communi omnium hominum consensu in unam concorditer reduci amplius inviolabilem.*

71) Vgl. COLOMER (wie Anm. 50), S. 102.

Faßt man die hier diskutierten Ansätze von Toleranz zusammen, dann tragen sie alle – ausdrücklich oder implizit – dem wenigstens theoretisch anerkannten Grundsatz Rechnung, daß die Annahme des Glaubens eine Sache der Freiheit sei, weshalb sich von Abailard über Thomas, Bacon, Llull bis Cusanus der Gedanke einer zwangsweisen Bekehrung zum Christentum von selbst verbietet. Ungeachtet dieser gemeinsamen Grundlage läßt sich aber ein stärker praktisch orientierter von einem eher theoretisch geprägten Toleranztypus unterscheiden: jener scheint mehr von der Persönlichkeit, von den Erfahrungen und Zielsetzungen seiner jeweiligen Urheber abzuhängen und läuft damit Gefahr, wirkungsgeschichtlich folgenlos zu bleiben; dieser zielt eher auf Andersheit legitimierende Grundlagen, wie zum Beispiel das natürliche Gesetz bei Abailard oder die natürliche Gerechtigkeit bei Thomas. Damit sind theoretische Elemente benannt, die den universalen Anspruch von Religion relativieren und wenigstens der Sache nach geeignet sind, Rechtsansprüche auf Andersheit zu begründen, die nicht mehr ohne weiteres der Kontingenz politischer Konstellationen und individueller Menschenfreundlichkeit anheimgegeben sind.