N12<509040969 021

UB Tübingen

HEINR. SCHUMACHER
Buchbinderei
Schreibwaren-Einrahmungen
PFULLINGEN

NIKOLAUS VON KUES ALS PROMOTOR DER ÖKUMENE

MITTEILUNGEN
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT

9

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG MAINZ

29,-

CUSANUS-GESELLSCHAFT

VEREINIGUNG ZUR FÖRDERUNG DER CUSANUS-FORSCHUNG E. V.

BERNKASTEL-KUES

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

herausgegeben von RUDOLF HAUBST

unter Mitwirkung von: KARL BORMANN, Köln – GERDA FREIIN VON BREDOW, Münster i. W. – EUSEBIO COLOMER, Barcelona – WILHELM DUPRÉ, Nijmwegen – HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg – MAURICE DE GANDILLAC, Paris – HERMANN HALLAUER, Bad Godesberg – GERD HEINZ-MOHR, Gelnhausen – JOHANN HIRSCHBERGER, Frankfurt/M. – JOSEPH E. HOFMANN, Tübingen – RAYMUND KLIBANSKY, Montreal/Kanada – JOSEF LENZ, Trier – ERICH MEUTHEN, Bern – SATOSHI OIDE, Muroran/Japan – ERHARD W. PLATZECK, Rom – GIOVANNI SANTINELLO, Padua – PAUL E. SIGMUND, Princeton/USA – JOSEF STALLMACH, Mainz – NIKOLAUS STULOFF, Mainz – VEREMUNDUS E. VAN DE VYVER, Dendermonde/Belgien – MORIMICHI WATANABE, New York/USA – REINHOLD WEIER, Trier.

Redigiert im Cusanus-Institut an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz
unter Mitarbeit von Matthias Molitor

MITTEILUNGEN
—
UND FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER CUSANUS-GESELLSCHAFT
9

NIKOLAUS VON KUES ALS PROMOTOR DER ÖKUMENE

Akten des Symposions
in Bernkastel-Kues vom 22. bis 24. September 1970

Herausgegeben von Rudolf Haubst

1971
MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

ZA 711

ISBN 3 7867 0358 2
Schutzumschlag: Termeer, Mainz
Gesamtherstellung: Rheingold-Druckerei, Mainz

INHALT

VORWORT 7

BERICHT über Vorbereitung und Verlauf des Symposions von Peter Kremer 9

TEILNEHMERLISTE 11

BEGRÜSSUNG durch Staatssekretär a. D. Dr. Wilhelm Steinlein 13

GRUSSWORT des Kultusministers Dr. Bernhard Vogel 15

DIE REFERATE UND ANSPRACHEN

ERICH MEUTHEN
Nikolaus von Kues in der Entscheidung zwischen Konzil und Papst 19

WERNER KRÄMER
Der Beitrag des Nikolaus von Kues zum Unionskonzil mit der Ostkirche 34

HERMANN HALLAUER
Das Glaubensgespräch mit den Hussiten 53

ANTON SCHALL
Die Sichtung des Christlichen im Koran (mit Diskussion) 76

MAURICE DE GANDILLAC
»Una religio in rituum varietate« (mit Diskussion) 92

GERD HEINZ-MOHR
Wenn Kirche geschieht ... (Gedanken zu der Schrift »Vom Frieden im Glauben«) 113

REINHOLD WEIER
»Aus Gnade gerechtfertigt« 118

RAINER RÖHRICHT
Der ökumenische Reichtum der Wahrheit (mit Diskussion) 125

RUDOLF HAUBST
Der Leitgedanke der repraesentatio in der cusanischen Ekklesiologie (mit Diskussion) 140

ANHANG

GERD HEINZ-MOHR
Friede im Glauben. Die Vision des Nikolaus von Kues 166

GERDA FREIIN VON BREDOW
Die Weisen in De pace fidei 185

BERNHARD HANSSLER
Die Idee der Völkergemeinschaft bei Nikolaus von Kues 190

WILHELM GOERDT
Nikolaus von Kues in Rußland 200

ABKÜRZUNGEN 217

REGISTER
Personen- und Ortsverzeichnis 218
Handschriftenverzeichnis 224

VORWORT

Nach der philosophischen Erkenntnislehre und Metaphysik, nach der Trinitätslehre und Christologie ist durch das Zweite Vatikanische Konzil auch das Kirchenverständnis des Nikolaus von Kues nicht nur diskutabel, sondern nun erst recht aktuell geworden. Besonders in Richtung der Fragen: »wie ist eine wirklich ›ökumenische Kirche‹ zu denken? und wie läßt sich deren Verwirklichung fördern?« vermag Cusanus – über die Distanz eines halben Jahrtausend hinweg – uns heute (noch oder wieder) erstaunlich zeitnahe und »zukunftsweisende« Impulse zu geben.

Nach Edward Schillebeeckx (Gott – die Zukunft des Menschen S. 137) hat jeder Christ im gesellschaftlichen Geschehen seiner Zeit »in erster Linie der aktive *Prophet* zu sein: nicht des nach menschlichem Vermögen sogenannten ›wirklich Erreichbaren‹, sondern der christlichen ›Utopie‹, die das *ganz Neue*« anstrebt. Ist dem so, dann war Cusanus auch darin ein exemplarischer Christ. Denn von seinem ekklesiologischen und religionstheologischen Programm läßt sich erst heute manches als in der Geschichte erfüllbar erhoffen, das bis vor kurzem durchweg noch als bloße Utopie galt.

Für das Symposion des Wissenschaftlichen Beirates der Cusanus-Gesellschaft im Jahre 1970 lag darum nichts näher, als die sämtlichen Beiträge auf das Leitthema »Promotor der Ökumene« abzustimmen. Alle Referenten sind denn auch, je aus der Sicht ihres Forschungsbereiches und ihrer Konfession, konzentrisch auf diesen Fragekreis eingegangen. Bei der an die letzten, systematischer angelegten Beiträge anknüpfenden Diskussion setzte sich, wie zu erwarten, die historische Betrachtung besonders stark in dem Blick in unsere Gegenwart und auf die Zukunft hin fort. Diese Diskussionsbeiträge werden mitveröffentlicht. Grundlegend war indes jeder Referent zunächst einmal auf eine historisch-exakte Behandlung seines Themas bedacht. Eine fälschliche Aktualisierung der geschichtlichen Wahrheit würde ja auch gerade das verwischen, was schon Cusanus wirklich gesagt und angestrebt hat. Die mitunter umfangreichen Anmerkungen dienen vor allem der Sicherung und Überprüfbarkeit dieser historisch-kritischen Dimension. – Im Anhang sind einige weitere Aufsätze beigegeben, die das Gesamtthema integrieren.

Allen Referenten und Gesprächsteilnehmern, besonders dem Schirmherrn der Tagung, Herrn Kultusminister Dr. Bernhard Vogel, darf ich, wie ich hoffe, nicht nur im Namen aller, die in die Cusanus-Forschung engagiert sind, sondern diesmal namens eines beträchtlich weiteren Leserkreises, aufrichtig danken.

Rudolf Haubst

BERICHT

über Vorbereitung und Verlauf des Symposions
vom 22.–24. September 1970

Von Peter Kremer, Bernkastel-Kues

Dieser Bericht über die Tätigkeit der Cusanus-Gesellschaft im Jahre 1970 beschränkt sich, dem Inhalt des vorliegenden Bandes entsprechend, auf das wichtigste Ereignis, auf das Cusanus-Symposion, das im September unter dem Motto »Promotor der Ökumene« stattfand. Alle Sitzungen des Vorstandes, auch die des Kuratoriums dienten fast ausschließlich der Vorbereitung und der Durchführung dieses 10-Jahr-Jubiläums unserer Vereinigung. Der Unbeteiligte kann es kaum ermessen, welche Fülle von Arbeit und Zeit erforderlich ist, um einen solchen Kongreß so über die Bühne zu bringen, daß jeder Teilnehmer bereichert nach Hause reist.

Zunächst waren das Programm für die drei Tage aufzustellen, die Referenten zu gewinnen, der Festrahmen zu sichern. Wiederholt wurde mit den Mitgliedern des Wissenschaftlichen Beirates korrespondiert. Diese Arbeit lag vor allem in den Händen von Herrn Prof. Rudolf Haubst, der hier wiederum bewies, wie schon bei der großen Jubiläumsfeier 1964, daß er einem solchen Gelehrten-Symposion Inhalt und Form zu geben weiß.

In der Vorarbeit mußten auch die Reisemöglichkeiten von weither in das abgelegene Städtchen Bernkastel-Kues berücksichtigt und für jeden der auswärtigen Teilnehmer das gewünschte Zimmer reserviert werden. Diese und andere organisatorische Dinge konnten von Herrn Alfons Braun, dem Sekretär des St. Nikolaus-Hospitals zu Bernkastel-Kues, mit Hilfe des städtischen Verkehrsamtes zur Zufriedenheit aller Gäste gelöst werden.

Die Finanzierung machte bei den ersten Planungen viel Kopfzerbrechen. Diese Sorge löste sich aber schließlich in Wohlgefallen auf. Dank der großzügigen Unterstützung durch den rheinland-pfälzischen Kultusminister, Herrn Dr. Bernhard Vogel, dank auch dem Mäzenatentum der Kreissparkassen Bernkastel und Wittlich konnte die Cusanus-Gesellschaft ungeschoren, sogar gut über die finanziellen Belastungen kommen. Die Vermittler zu diesen Sonderzuwendungen waren der Vorsitzende, Herr Staatssekretär a. D. Dr. Wilhelm Steinlein, und der Schatzmeister, Herr Landrat Dr. Helmut Gestrich, denen dafür ein besonderer Dank gebührt.

Über den Verlauf des Symposions schrieb hernach die Münsteraner Philosophin Gerda von Bredow: »Es waren wunderschöne und fruchtbare Tage in Bernkastel-Kues.« Professor Maurice de Gandillac von der Pariser Sorbonne, den der Wissenschaftliche Beirat der Gesellschaft bei dieser Tagung als Nachfolger von

Professor Josef Koch zu seinem Präsidenten wählte, bestätigte in seinem Dank- und Schlußwort die Fruchtbarkeit dieses dreitägigen Symposions der Cusanus-Forscher im schönen Moselstädtchen; »und der liebe Gott tagte mit«, fuhr er fort, »er vergoldete die Tage mit seiner wärmsten Herbstsonne.« Während dreier Tage hatte sich Bernkastel-Kues in eine Akademie verwandelt. Mit die bedeutendsten Cusanus-Forscher aus aller Welt fanden sich hier zusammen. Besonders erfreulich war es, daß fast der ganze Nachwuchs an Cusanus-Forschern von den deutschen Universitäten dabei war. Zu den rund 50 Wissenschaftlern gesellten sich bei den einzelnen Referaten jeweils zahlreiche weitere Teilnehmer aus der näheren und weiteren Umgebung. Beim ökumenischen Gottesdienst in der Kueser Marienkirche waren es sogar etwa 300 Hörer und Beter, die die praktische Nutzanwendung aus den theoretischen Referaten zogen: »Herr unser Gott, du hast deinen Sohn Jesus Christus in die Welt gesandt, daß er uns seinen Frieden bringe. Er ist unser Friede. Am Abend vor seinem Leiden betete er, daß alle eins seien, wie du in ihm und er in dir. Siehe, wie trotzdem die Völker uneins sind im Glauben an dich, ja wie sie wegen ihres Glaubens selbst Kriege gegeneinander geführt und dadurch deinen Namen gelästert haben. Wir bitten dich, schenke du der Welt den Frieden, den die Welt nicht geben kann, den Frieden im Glauben.«
Gerd Heinz-Mohr und Reinhold Weier waren die Sprecher in diesem ökumenischen Gottesdienst, der gestaltet wurde von Herrn Superintendenten i. R. Georg Cyrus, Trier, und Msgr. Heinrich Moritz, dem Rektor des St. Nikolaus-Hospitals. Die Orgel spielte der Trierer Domorganist Rudolf Heinemann.
Aus einer Lesung: »Wie Du nur ein Einziger bist, so soll nur eine Religion und eine Gottesverehrung sein. Schenke uns also Versöhnung, o Herr, denn dein Zorn ist Liebe, und deine Gerechtigkeit ist Erbarmen!« (De pace fidei, Kapitel 1).

TEILNEHMERLISTE

Die Namen der Teilnehmer aus Bernkastel Kues und Umgebung sind uns leider nur z. T. bekannt.

Altmeier, Peter, Dr., Ministerpräsident a. D., Koblenz
Alvarez, Mariano, Dr., Privatdozent, München

Backes, Ignaz, Prof. Dr., Trier
Baron, Ruth, Journalistin, Mainz
Bartz, Wilhelm, Prof. Dr., Rektor der Theol. Fak., Trier
Bereths, Paula, Lehrerin, Trier
Berg, Ludwig, Prof. Dr., Mainz
Bodewig, Martin, Wiss. Assistent, Mainz
Boeck, Peter, Amtsbürgermeister, Bernkastel-Kues
Bormann, Karl, Prof. Dr., Köln
Bredow, Gerda Freiin von, Prof. Dr., Münster/Westf.
Breuning, Wilhelm, Prof. Dr., Bonn

Christoffel, Karl, DDr., Oberstudiendirektor, Ürzig
Colomer, Eusebio, Prof. Dr., Barcelona
Cremers, Leo, Amtsgerichtsrat i. R., Bernkastel-Kues
Cyrus, Georg, Superintendent a. D., Trier

Debus, Annemarie, Wittlich
Dupré, Dietlind, Chicago, fortan Nijmwegen
Dupré, Wilhelm, Prof. Dr., Chicago, fortan Nijmwegen

Ebel, Michael, Leiter des Volksbildungswerkes, Wittlich

Faust, Hildegard, Koblenz
Foit, Alfred, Dr., Reg.-Vizepräsident, Trier

de Gandillac, Maurice, Prof. Dr., Paris
Ganzer, Klaus, Prof. Dr., Konz/Trier
Geisthardt, Christiane, Lehrerin, Frankfurt
Gestrich, Helmut, Dr., Landrat, Bernkastel-Kues
Gölz, Bernhard, cand. theol., Mainz
Goerdt, Wilhelm, Prof. Dr., Münster/Westf.
Gornick, Hildegard, Wittlich

Hallauer, Hermann, Dr., Oberstudienrat, Bad Godesberg
Haubst, Rudolf, Prof. Dr., Mainz
Hauth, Ernst, Dr., Justizrat, Bernkastel-Kues
Heinz-Mohr, Gerd, Dr., Dozent, Gelnhausen
Hirt, Peter, Dr., Oberhöchstadt i. Ts.
Hoffmann, Hermann, Rektor, Wengerohr
Hommer, Johannes, Rektor, Bad Kreuznach
Horbert, Gertrud, Kreisamtmann a. D., Bernkastel-Kues

Israel, Peter, Lic. iur. can., Ordinariatsrat, Trier

Jonas, Nikolaus, Dechant, Bernkastel-Kues
Jungbluth, Walter, Dr., Notar, Bernkastel-Kues

Kappes, Ewald, Kreisamtsrat, Bernkastel-Kues
Kauer, Hans, Kreisoberamtmann, Bernkastel-Kues
Keller, Heinrich, Unternehmer, Bernkastel-Kues
Klöppel, Ulrich, Lehrer, Bernkastel-Kues
Krämer, Hermann, Dr., Landrat, Altenkirchen
Krämer, Martha, Altenkirchen
Krämer, Werner, Wiss. Assistent, Mainz
Krämer, Wolfgang, Mainz
Kreber, Herbert, Studienrat, Bernkastel-Kues
Kremer, Peter, Oberschullehrer, Bernkastel-Kues

Laube, Dorothea, Villingen

Martini, Paul, Realschuldirektor, Bernkastel-Kues
Mehs, M. J., Dr., Stadtbürgermeister a. D., Wittlich
Meinhardt, Helmut, Dr., Privatdozent, Gießen
Meuthen, Erich, Prof. Dr., Aachen, fortan Bern
Moritz, Heinrich, Rektor des St. Nikolaus-Hospitals, Bernkastel-Kues
Müller, Clemens, Buchhändler, Wuppertal-Barmen
Müller, Gretel, Wuppertal-Barmen
Müller, Manfred, Religionslehrer, Bernkastel-Kues
Mushake, Alexander, Dipl.-Handelslehrer, Trautheim/Darmstadt

Nagel, Fritz, cand. phil., Basel
Nuhn, Alois, Oberstudiendirektor, Wehlen

Reinhart, Klaus, Prof. Dr., Trier
Reinhold, Kurt, Sparkassendirektor, Bernkastel-Kues
Reuss, Eduard, Oberinspektor, Koblenz
Reuss, Therese, Koblenz
Röhricht, Rainer, DDr., Privatdozent, Hamburg

Schall, Anton, Prof. Dr., Heidelberg
Schmandt, Walther, Dr., Mainz
Schnarr, Claudia, Frankfurt
Schnarr, Hermann, Dr., Münster/Westf.
Schoeneberger, Franziska, Studienrätin, Bernkastel-Kues
Schroeder, Heribert, Journalist, Bernkastel-Kues
Schroeder, Felix, Dr., Kaufmann, Bernkastel-Kues
Senger, Hans-Gerhard, Dr., Wiss. Assistent, Köln
Stallmach, Josef, Prof. Dr., Mainz
Steinlein, Wilhelm, Dr., Staatssekretär a. D., Mainz
Stürmer, Walter, Pfarrer, Bernkastel-Kues

Thomas, Rudolf, Dr., Pfarrer, Oberkostenz/Hunsrück

Veltin, Franz-Josef, MdL., Stadtbürgermeister, Bernkastel-Kues
Vogel, Bernhard, Dr., Kultusminister, Mainz
Volk, Georg, Superintendent, Trier

Wagemann, Joseph, Bankbeamter, Bernkastel-Kues
Wagner, Uschi, Bernkastel-Kues
Watanabe, Morimichi, Prof. Dr., New York/USA
Weber, Helmuth, Köln
Weier, Reinhold, Prof. DDr., Trier
Weiss, Bardo, Dr., Privatdozent, Mainz
Winkler, Gerhard, Dr., Wiss. Assistent, Bochum

Zenz, Mechthild, Mainz

BEGRÜSSUNG

durch Staatssekretär a. D. Dr. Wilhelm Steinlein, Mainz

Die Cusanus-Gesellschaft, als deren Vorsitzender zu sprechen ich die Ehre habe, hat Sie aus Anlaß ihres 10jährigen Bestehens zu einem Symposion eingeladen. Sie will Ihnen einen Einblick in ihr Schaffen und Wirken seit dem Symposion des Jahres 1967 vermitteln. Dies geschieht in einer Zeit, in der die geistigen und materiellen Interessen härter denn je aufeinanderstoßen und in welcher der Mensch sich anschickt, im Widerstreit von Emotion und sachlichem Denken seine Einheit als Person zu gefährden. Vielleicht denken wir da an Goethe: »Denn der Mensch, der zur schwankenden Zeit auch schwankend gesinnt ist, der vermehrt das Übel und breitet es weiter und weiter. Wer aber fest auf dem Sinne beharrt, der bildet die Welt sich«.
In dieser Erkenntnis will die heutige Veranstaltung in gewählter Themensetzung dem Geiste dienen, den der große Denker Cusanus in Predigten und Schriften uns vermittelt und den Sie durch Ihre Anwesenheit ehren.
So darf ich Sie alle herzlich begrüßen und Ihnen für das Interesse danken, das Sie durch Ihre Anwesenheit den Zielen der Gesellschaft bekunden.
Seit 1967 hat der Tod verdienstvolle Forscher den Reihen des Wissenschaftlichen Beirates entrissen, denen wir an dieser Stelle in stillem Gedenken unseren Dank abstatten wollen.

Es starben die Professoren:

Josef Koch aus Köln, der Vorsitzende unseres Wissenschaftlichen Beirates,
Paul Wilpert aus Köln,
Willy Andreas aus Heidelberg
und Anselm Sparber aus Brixen.

Wir wollen auch des Mannes gedenken, der die Gründung der Gesellschaft durch sein Votum ermöglicht und durch seine Tatkraft gefördert hat, des Herrn Ministers Dr. Eduard Orth.
Sie haben sich zu Ehren der Toten erhoben, ich danke Ihnen.
Es zeugt von der besonderen Bedeutung des diesjährigen Symposions, daß der Kultusminister des Landes Rheinland-Pfalz, Herr Dr. Bernhard Vogel, die Schirmherrschaft übernommen hat und uns mit einem Grußwort beehrt. Herr Minister, mit einem herzlichen Gruß verbinde ich unseren Dank für Ihr Erscheinen, auch dafür, daß das Land Rheinland-Pfalz neben der Deutschen Forschungsgemeinschaft die Bestrebungen der Gesellschaft finanziell unterstützt. Ich darf in diesem Zusammenhang auch ein Ehrenmitglied der Gesellschaft begrüßen, Herrn Ministerpräsidenten Dr. h. c. Altmeier, unter dessen Regierungszeit die Gesellschaft das Leben erblickte.
Sie alle, meine Damen und Herren, haben aus dem Programm unschwer die Spannweite erkennen können, die unserer diesjährigen Zusammenkunft ein

besonderes Gepräge geben soll. Sie findet ihren Ausdruck auch darin, daß neben den in Deutschland beheimateten Mitgliedern des Wissenschaftlichen Beirates auch vier Mitglieder aus dem Ausland erschienen sind; ich möchte sie namentlich begrüßen, die Herren Professoren:

Colomer aus Barcelona
Dupré aus Glenview
de Gandillac aus Paris
Watanabe aus Brooklyn.

Ein besonderer Dank gilt den Herren Referenten, die uns im Verlaufe des Symposions mit den Ergebnissen ihrer Forschung bekannt- und vertrautmachen werden.
Eine Begrüßung der Vertreter der beiden christlichen Konfessionen entspricht besonders dem Geist und Zweck unserer Zusammenkunft.
Im Namen von Vorstand und Kuratorium der Gesellschaft danke ich heute allen Mitgliedern für ihre bisherige Mitwirkung an den großen Aufgaben der Gesellschaft. Wir können ja heute schon zurückblicken:

auf Beiträge zur weiteren Ausgestaltung des Hospitals,
auf die Mikroverfilmung sämtlicher Kueser Handschriften und Urkunden,
auf die Herausgabe der Kleinen Schriften sowie auf zahlreiche Mitgliederversammlungen und nicht zuletzt auf eine weitgespannte Organisation und Förderung der Cusanus-Forschung: der biographischen und geistesgeschichtlichen, auch der mathematik-geschichtlichen, sowie der philosophisch-theologischen Cusanus-Interpretation. Die in London und Brüssel betriebene Bibliotheksforschung hat z. B. schon wichtige Ergebnisse zu verzeichnen. Ein besonderer Stolz der Cusanus-Gesellschaft dürfen die von ihrem Wissenschaftlichen Beirat herausgegebenen »Mitteilungen und Forschungsbeiträge« sein.
Von der Predigt-Edition, die im Mainzer Institut für Cusanus-Forschung für die Heidelberger »Nicolai de Cusa Opera Omnia« vorbereitet wird, ist im April dieses Jahres der 1. Faszikel erschienen. Der 2. geht bald in Druck.
So ergänzt sich unsere hiesige Arbeit mit der des Wissenschaftlichen Beirates in dem Bemühen, die Gedanken des großen Sohnes dieser Stadt forschend und interpretierend in eine Welt hineinzutragen, die nach neuer Gemeinschaft und nach Frieden verlangt.
Von dem Geist dieser concordantia soll unsere ganze Arbeit getragen sein.

GRUSSWORT

Von Kultusminister Dr. Bernhard Vogel, Mainz

Für die Ehre der Schirmherrschaft zum Symposion anläßlich des 10jährigen Bestehens Ihrer Vereinigung darf ich mich herzlich bedanken. Ich glaube, es ist ein gutes Zeichen, Herr Vorsitzender, daß so lange vorausgetroffene Vereinbarungen tatsächlich auch heute noch gehalten werden. Ich darf das tun und darf das zugleich tun im Gedenken an den von Ihnen vorhin schon erwähnten Vorgänger in meinem Amte, der vor 10 Jahren in der gleichen Stadt zu Ihnen gesprochen hat.

Nikolaus von Kues und die von Ihnen gewählte Festlegung des Themas dieses Symposions auf die Ökumene haben eine doppelte Aktualität.

Eine sehr naheliegende: Das Treffen der katholischen und evangelischen Christen in Deutschland, auf das sich die beiden Kirchen für Pfingsten 1971 in Augsburg vorbereiten; und eine viel grundsätzlichere: die trotz den inzwischen vergangenen 500 Jahren überraschend viele Parallelen zur heutigen Zeit aufweisenden Aussagen der »gewaltigsten Erscheinung des sterbenden Mittelalters«, wie man Nikolaus von Kues genannt hat.

Als Nikolaus von Kues im Jahre 1401 als Sohn eines Moselschiffers in Bernkastel geboren wurde, war die abendländische Christenheit durch das große Schisma zerrissen, und suchte das Byzantinische Reich vergeblich, sich vor der vordrängenden Türkenmacht zu erwehren, starben in Konstanz Johannes Hus und Hieronymus von Prag den Flammentod und wurde wenig später 1431 Jeanne d'Arc als Ketzerin zum Tode auf dem Scheiterhaufen verurteilt. Das Jahrhundert, in dem er lebte, brachte noch einmal den Versuch abendländischer Konzentration wie in der Blüte des Mittelalters, konnte aber die beginnende Zersplitterung, konfessionellen und nationalen Partikularismus, wachsenden Fanatismus und Aberglauben nicht mehr wirklich aufhalten. Ich glaube, es ist verständlich, daß jede Gesellschaft bemüht ist, die jeweilige Aktualität ihres geistigen Mentors unter Beweis zu stellen. Ich glaube aber, meine Damen und Herren, daß es kaum einer Gesellschaft leichtfallen wird, es tatsächlich unter Beweis zu stellen, wie der Ihren.

Ich meine dabei weniger den Versuch, Geschichte mit Geschichte zu vergleichen, sondern auf der Hand liegende Gemeinsamkeiten, beispielsweise den leidenschaftlichen Streit in den Kirchen um eine neue Struktur, das oft sehr radikale Infragestellen der überkommenen Wertvorstellungen und die Sehnsucht nach Frieden in der Welt.

Papst Paul VI. formulierte in seiner Enzyklika »Populorum progressio«: »Entwicklung heißt Frieden.« Nikolaus von Kues stellt fest: »Der Friede einigt. Die

Einigung erfolgt durch eine Vermittlung; diese Vermittlung ist das, worin die Gegensätze ihre Ruhe finden.«
Als Ihre Gesellschaft vor 6 Jahren hier in Bernkastel des 500. Todestages von Nikolaus von Kues gedachte, würdigte damals Kardinal Augustin Bea des Kusaners »gigantische Bemühungen um die Einheit der Christen auf verschiedenen Gebieten, wo sie bedroht oder auch gebrochen war und wo sich Hoffnungen zeigten, daß sie wieder hergestellt werden könnte«. Ich glaube, kein Berufenerer hätte dies so aussagen können. Denn unter Papst Johannes XXIII. wurde das Sekretariat für die Einheit der Christen eingerichtet, wurde es üblich, auch nicht-katholische Kirchen oder Weltbünde durch Beobachter-Delegationen an zentralen Entscheidungen der katholischen Kirche teilnehmen zu lassen. Papst Paul VI. setzte mit der Gründung des neuen Sekretariates für die Kontakte mit nichtchristlichen Religionen die in der Enzyklika »Pacem in Terris« entworfene Linie konsequent fort. Wege der Entwicklung, die Nikolaus von Kues bereits vor 500 Jahren eingeschlagen hatte, finden sich viele Jahrhunderte später in dem, was wir heute nachdenken, und was wir heute versuchen. Nikolaus von Kues veröffentlichte im Jahre 1453 unter dem unmittelbaren Eindruck der Grausamkeiten bei der Eroberung Konstantinopels einen Dialog »Über den Frieden im Glauben«. In diesem Dialog sucht Nikolaus von Kues Verständnis dafür zu wecken, daß es im Grunde »nur eine Religion in einer Mannigfaltigkeit von Riten gebe«. 500 Jahre lang hat man diese cusanische Vision als eine Utopie genommen, ja sogar bekämpft, weil sie Dogmen erschüttern kann. Es ist noch nicht lange her, daß wir vor einem neuen Verstehenshorizont unser ökumenisches Denken geöffnet haben, nicht um die Unterschiede zu suchen, sondern das grundlegend Gemeinsame zu finden, das sich verschiedenartig ausprägt. Nichts ist der Aussage des Kusaners hinzuzufügen, daß wir den Widerstreit der Meinungen nur dann überwinden werden, je mehr wir uns alle auf Gott zu bewegen, uns – wie er sagt – um »Humanisierung aus dem Göttlichen« bemühen. Es ist kein Zweifel, meine Damen und Herren, in unserem Bemühen um ökumenische Entwicklung denken wir dasselbe weiter und versuchen es zu konkretisieren und zu realisieren, was Nikolaus von Kues zu seiner Zeit forderte, was ihn veranlaßt hat, den Kaiser und Patriarchen von Konstantinopel mit 28 Metropoliten der Ostkirche dem gesamtkirchlichen Unionskonzil in Florenz zuzuführen. Damals gelang es, eine schon drohende Spaltung in Deutschland noch einmal zu überwinden.
Katholiken und Protestanten Deutschlands werden, glaube ich, im kommenden Jahr, wenn sie zu einem ersten gemeinsamen Kirchentag einladen, Ähnliches zu bedenken haben. Nikolaus von Kues kann dabei, so meine ich, ein Programm sein. Er lebt wie keine andere Gestalt in der neueren Kirchengeschichte die Einheit und Vereinbarkeit von Geist und Glauben in der Toleranz vor, die wir, glaube ich, als Ausgangspunkt für eine neue Einheit brauchen, wobei es nicht nur um die Einheit und Vereinbarkeit von Geist und Glauben, sondern ebensosehr, wenn nicht noch mehr, um die gegenseitige Bereitschaft zur Toleranz geht. Er hat wie kein anderer in der dichtesten Epoche der Kirchengeschichte

entscheidend auf das kirchliche und öffentliche Leben im 15. Jahrhundert eingewirkt, er hat geschrieben und gepredigt, auf Konzilien, Reichstagen und Visitationsreisen diskutiert, und auch darin die Einheit von Geist und Glauben vorgelebt, daß in seinen Schriften scheinbar unvermittelt wissenschaftliche Sprache in Gebet übergeht.

Dieses Vermögen sollte uns bei der Suche nach Antworten auf die Fragen zur wissenschaftlichen und geistigen Lage Orientierungshilfe sein. Nikolaus von Kues ist ein gutes Beispiel, wie man ohne falschen Optimismus in der Hoffnung und im Vertrauen auf die Fähigkeit des Menschen, die Wahrheit zu erkennen, die Welt ordnen kann, und Ihre Gesellschaft, die sich vor 10 Jahren konstituiert hat, hat sich eben, wenn ich sie recht verstehe, nicht nur die rückschauende Würdigung dieses großen Mannes zum Ziel gesetzt, sondern sie hat sich zugleich auch selbst einen übernationalen und einen überkonfessionellen Charakter gegeben, so daß die zentrale Forderung des Nikolaus von Kues: Nur in der Einheit in der Vielheit sei der Bestand der Christenheit gesichert, in Ihrer Gesellschaft institutionell verwirklicht ist.

Zwar zweifelt niemand mehr heutzutage an der Notwendigkeit, zur Einheit zwischen den Christen zu kommen, aber der Faden zwischen Erkenntnis und Tat ist keineswegs bereits haltbar genug gesponnen. Ich glaube, daß Sie mit dem Thema Ihrer Tagung: »Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene« ein gutes und ein zeitnahes Thema gewählt haben. Es ist mein Wunsch und meine Hoffnung, daß es Ihnen gelingen möge, über das Fachgespräch, das Sie suchen, hinaus Brücken zu einem breiteren Verständnis in der Öffentlichkeit zu schlagen.

Vielleicht kann dazu ein Satz von Nikolaus von Kues helfen. Er sagt: »Denn je kostbarer etwas ist, desto schwerer wird es erreicht.« Ich wünsche Ihnen, daß diese Tage hier einen erfolgreichen, für Sie und für andere fruchtbringenden Verlauf nehmen mögen.

NIKOLAUS VON KUES IN DER ENTSCHEIDUNG ZWISCHEN KONZIL UND PAPST

Von Erich Meuthen, Bern

I

Das uns zur Behandlung gestellte Thema zeigt schon beim ersten Zusehen einen doppelten Aspekt, den biographischen und den systematischen. Die Entscheidung zwischen Konzil und Papst wurde Cusanus in seiner kirchlichen Laufbahn konkret abgefordert und von ihm in aller Deutlichkeit vollzogen durch aktives politisches Engagement. Aber es gab auch die Polarität zweier Denkpositionen über die Struktur der Kirche, die nach theoretischer Klärung verlangte; und auch ihr hat er sich dann nicht entzogen. Wir werden uns dem einen wie dem anderen zuwenden; doch würden wir es als unbefriedigend ansehen, wenn beide Aspekte zusammenhanglos nebeneinander blieben. Darum sei ebenfalls die Verknüpfung versucht, zumal sie sich aus der theoretischen Bewältigung, wie wir sehen werden, ganz von selbst ergibt.

Eine Bemerkung vorweg. Das Thema entbehrt nicht der augenblicklichen Aktualität. Vielleicht interessiert es darum besonders. Aber wir werden uns hüten, Bezug darauf zu nehmen. Die Erhabenheit jeder geschichtlichen Epoche, so meine ich als Historiker sagen zu müssen, reagiert sehr empfindlich auf alle Versuche, ihre Autonomie in unzureichende Gegenwartsbezüge einzuwickeln. Enthüllt diese Epoche aber, daß sie gerade in ihrer Eigenart interessant ist, dann ist eine automatische Kommunikation zwischen ihr und uns hergestellt, die den Bildungswert geschichtlicher Erkenntnis einsichtiger macht als alle unterschobenen Rechtfertigungen für historische Forschung.

Ebenfalls vorweg und doch schon in das Thema selbst hineinführend eine Begriffsklärung. Man nennt jene Bewegung, die im Spätmittelalter zu den großen europäischen Konzilien führte, üblicherweise Konziliarismus. Die Antithese Papst–Konzil wird dabei als selbstverständlich hingenommen. Der Rückblick auf die Geschichte der Konzilien insgesamt lehrt aber, daß es ganz verschiedene Konzilstypen gegeben hat. Die acht ökumenischen Synoden des ersten christlichen Jahrtausends fanden im Osten und im Bereich des oströmischen Kaisertums statt. Seit 1123, dem ersten Laterankonzil, gibt es, nach der endgültigen Trennung zwischen Rom und Konstantinopel, allgemeine Konzilien im Bereich des Westens[1]. Das 9.–15. Konzil, wenn auch das letzte in Vienne

[1] Wie zögernd freilich sich die Einreihung der ersten Laterankonzilien in die kanonische Zählung der ökumenischen Konzilien durchsetzte, zeigt R. Bäumer, *Die Zahl der allgemeinen Konzilien in der Sicht von Theologen des 15. und 16. Jahrhunderts*, in: Annuarium Historiae Conciliorum 1 (1969) 298–303.

1311/12 nur mit Einschränkung, sind Konzilien der Päpste, Instrument jener eindeutigen kirchlichen Hierarchie, die seit den Reformpäpsten des 11. Jahrhunderts das Bild der abendländischen Kirche prägt. Die neugewonnene Struktur der westlichen Kirche ist offensichtliche Voraussetzung für Konzilien in ihrem Bereich, über 1000 Jahre nach der Gründung der Kirche. Bei dieser neuen Stellung des Papsttums ist von einer Antithese nicht viel zu sehen.

Zwei Entwicklungen im Laufe des späteren Mittelalters führen erst dazu: 1. Das Hervortreten individueller Denk- und Gesellschaftsformen. Sie betonen die Eigenrechte der einzelnen und ihrer korporativ zusammengefaßten Gruppen gegen die hierarchische Struktur. 2. Die Schwächung des Papsttums, das in das Spiel dieser Kräfte hineingerät. Seit 1378 gibt es zwei, seit 1409 drei Päpste gegeneinander, die von solchen Gruppierungen in der Kirche getragen werden. Diese vereinigen sich auf der höchsten Ebene zum Corpus der Konzilsväter in den Konzilien zu Konstanz und Basel 1414 und 1431. Das Konzilscorpus stellt 1417 die Einheit des Papsttums wieder her. Aber dieses Corpus hat nun soviel Eigengewicht, daß es selbst doch nicht mehr in die alte Struktur als päpstliches Konzil zurücktreten will. Es will etwas Eigenes sein, nicht päpstliches, sondern eben »konziliares« Konzil, wie wir diesen neuen Typ bezeichnen wollen[2]. Es zeigt bei allen Unterschieden zum »päpstlichen« Konzil aber eine nicht zu unterschätzende Übereinstimmung: Die »konziliaren« Konzilien haben nie vom Papst abgesehen und wohl auch nicht absehen können. Die Existenz des Papsttums war so notwendig, daß die Konzilsväter von Basel, die ihre Auseinandersetzung mit Papst Eugen IV. bis zu dessen Absetzung trieben, sich 1439 sogleich einen neuen Papst, Felix V., zulegten. Das von Eugen IV. in Ferrara und dann in Florenz fortgesetzte Basler Konzil lenkte dann in den Typ des päpstlichen Konzils zurück.

Die Entwicklung innerhalb der Kirche entspricht der allgemeinen Entwicklung der Denk- und Gesellschaftsformen dieser Epoche. Das korporative Prinzip, wie es im Konzilscorpus kirchlichen Ausdruck fand, erscheint im Spätmittelalter allenthalben, etwa in der Formierung der politischen Stände, bürgerlicher universitates usw.[3] Eben im 15. Jahrhundert setzt sich demgegenüber dann immer stärker der monarchische Gedanke durch, der seine vollendete Ausformung später im Zeitalter des Absolutismus findet. Was sich innerhalb der Kirche abspielt, kann nie ohne seine Einbettung in die allgemeine Geschichte verstanden werden. Die Neufestigung der römischen Kurie im Renaissance-Papsttum

---

[2] Im Anschluß an H. Jedin, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel* (Vorträge der Aeneas Silvius Stiftung an der Universität Basel II), Basel 1963, mit der a.a.O. 28 Anm. 6 und 7 angeführten Literatur.

[3] Vgl. dazu etwa W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, [2]London 1966, S. 215ff. Grundlegend immer noch die einschlägigen Teile aus O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* I–IV, Berlin 1868–1913.

ist nur ein Teilstück der umfassenderen Prägung der europäischen Gesellschaft in dieser Epoche[4].
Es dürfte schwer möglich sein, die Stellungnahme des Cusanus ohne diese Vorgänge zu verstehen. Sie erfolgte, als das konziliaristische Prinzip kulminierte und verfiel. Sie bleibt aber auch unverständlich ohne die spannungsgeladene Bezogenheit, die den Konziliarismus an das Papsttum fesselte.

II

Die Haupttatsachen seines Lebens kennen Sie: seine Ausbildungszeit bis in die Mitte der zwanziger Jahre, dann 1425 bis 1431 seine mannigfache kirchliche und politische Tätigkeit zu Hause und die gleichzeitige Bemühung um gute Beziehungen zur römischen Kurie, 1432–1437 seine Konzilsarbeit zu Basel, zugleich als Advokat seines Trierer Herrn, des Elekten Ulrich von Manderscheid, 1438–1448 seine Tätigkeit für Papst Eugen IV. zur Beseitigung des Basler Corpus[5]. Der entscheidende Einschnitt scheint also 1437 zu liegen. Berücksichtigt man, daß er auf der anschließenden Seereise, von Konstantinopel zurückkehrend, auch die entscheidende spekulative Erkenntnis als »Geschenk von oben« – wie er in ›De docta ignorantia‹ sagt – bekommen haben will[6], so scheint die Epoché perfekt. Die Zeitgenossen haben das Ihre getan; sie haben den ehemaligen

---

[4] Dazu jetzt grundlegend A. J. Black, *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430–1450* (Cambridge Studies in Medieval Life & Thought III. ser., vol. 2), Cambridge 1970. Aus der älteren Literatur insbesondere K. Eckermann, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert* (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 73), Berlin 1933; J. Haller, *Piero da Monte, ein Gelehrter und päpstlicher Beamter des 15. Jahrhunderts* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 19), Rom 1941.

[5] Grundlegend ist immer noch E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401–1464). L'action – la pensée*, Paris 1920; dazu E. Meuthen, *Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie*, ²Münster 1967. Über seine Konzilstätigkeit E. Meuthen, *Das Trierer Schisma von 1430 auf dem Basler Konzil* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 1), Münster 1964. Über die sich anschließenden Jahre bis 1441 E. Meuthen, *Nikolaus von Kues: Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis*, in: MFCG 8 (1970) 24–40. Für die folgende Reichstagstätigkeit vgl. vorläufig *Deutsche Reichstagsakten* XV–XVI, ²Göttingen 1957, und XVII, Göttingen 1963. Vgl. auch das unten in Anm. 14 zitierte Buch von J. Koch.

[6] *De docta ignorantia* Nr. 263 der künftigen Ausgabe in den Heidelberger ›Opera omnia‹: Accipe nunc pater metuende (angeredet ist Cesarini), quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi; sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer. . .

Konziliaristen als Renegaten der Kurie angeprangert[7], wie es dann später eine Propagandaschrift der Reformationszeit in Anknüpfung an eine Äußerung des Enea Silvio Piccolomini giftig formulierte: als des Papstes Herkules wider die Deutschen. Er habe sie von der Seite des Konzils, der wahren Kirche, in römische Sklaverei geführt[8].

Die zehn Jahre 1438–1448 sind in der Tat gefüllt mit eben dieser Aufgabe, die deutsche Nation auf die Seite der römischen Kurie zu bringen. Sein Erfolg muß allerdings auch von einer ganz anderen Seite aus gesehen werden. Gegen den Basler Konziliarismus stellte sich nämlich die Nützlichkeit einer Interessengemeinschaft des Papstes mit den Fürsten heraus[9]. Sie begannen, sich den von Rom wohl oder übel sanktionierten Weg in das neuzeitliche Staatskirchentum zu bahnen als wichtigen Bestandteil beim Aufbau ihres Landesfürstentums[10]. Dazu wäre es allerdings auch gekommen, wenn das Konzil obsiegt hätte; denn es machte den Fürsten ähnliche Konzessionen. Sie nahmen diesen Wettlauf um ihre Gunst dankbar zur Kenntnis, entschieden sich aber mit der Anerkennung des römischen Papstes für das monarchische Prinzip, das ja auch das ihre war[11]. Nun war Nikolaus von Kues alles andere als ein Verfechter des Staatskirchentums. Er hat in späteren Jahren die Ausbreitung des Landesfürstentums auf kirchliche Aufgaben mehrmals bedauert, aber auch eine gewisse historische Zwangsläufigkeit darin nicht verkannt[12]. Doch bei seinen Bemühungen im

---

[7] Vgl. etwa die *Articuli excerpti de tractatu katholice concordancie Nycolai Cusa* von 1444 (*Deutsche Reichstagsakten* XVII, S. 328), die entsprechenden Vorhaltungen der Basler auf den deutschen Reichstagen, ganz zu schweigen von Heimburgs späteren Anwürfen. Immerhin zitiert NvK noch 1439 in einer Predigt (Sermo 15 nach der Zählung von J. Koch, Sermo XXI nach der künftigen Edition durch R. Haubst) die ›Concordantia catholica‹. Über seine Betonung der eigenen Kontinuität vgl. Meuthen, *Dialogus* 40ff.

[8] O. Menzel, *Johannes Kymeus, Des Babsts Hercules wider die Deudschen (Wittenberg 1538). Als Beitrag zum Nachleben des Nikolaus von Cues im 16. Jahrhundert* (Cusanus-Studien VI in: Sitz.-Ber. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. Jg. 1940/41, 6. Abh.), Heidelberg 1941. Die Äußerung des Aeneas Sylvius in: *De gestis concilii Basiliensis commentariorum libri II*, edited and translated by D. Hay and W. K. Smith, Oxford 1967, S. 14.

[9] Vgl. etwa die Bemerkung bei F. Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age* (Nouvelle Clio 25), Paris 1971, S. 89: »Ils ne furent pas pour autant les alliés inébranlables du conciliarisme. La lutte contre la monarchie romaine n'était pas, pour eux, une fin, mais un moyen.«

[10] Statt weiterem vgl. die von H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, [4]Köln–Graz 1964, 499–502, zitierte Literatur.

[11] A. J. Black, *Monarchy* (s. o. Anm. 4) S. 80ff. Vgl. auch J. Lecler, *La crise conciliaire du XV[e] siècle*, in: Recherches des Sciences Religieuses 55 (1967) 76–87; A. J. Black, *The political Ideas of Conciliarism and Papalism, 1430–1450*, in: Journal of Ecclesiastical History 20 (1969) 45–65.

[12] Vgl. dazu etwa E. Meuthen, *Die universalpolitischen Ideen des Nikolaus von Kues in seiner Erfahrung der politischen Wirklichkeit*, in: Quellen und Forschungen aus ital. Archiven und Bibliotheken 37 (1957) 213f.

Jahrzehnt 1438–1448 stellte er alles darauf ab, die Deutschen vor den Befürchtungen gegenüber Rom zu beruhigen, und entwickelte vor allem die moralische Notwendigkeit, der Kirche ihre Einheit wiederzugeben.

War es aber von Anfang an klar, daß die Einheit durch Anschluß an Eugen IV. allein zu erreichen war? Warum nicht Eugen IV. dem Konzil unterwerfen? Als Nikolaus 1437 Basel verließ, gehörte er zu einer Minderheit der Konzilsväter. Ihrer mit dem Papst vereinigten Kraft gelang es dann, die Union mit den Ostkirchen herbeizuführen. Damit hatte sich Eugen IV. als der Einende offenbart; die Basler hatten die Einheit nicht zustande gebracht. Jetzt gingen immer mehr von Basel zu Eugen IV. über. Sie alle müßte man Opportunisten nennen, bezeichnete man Nikolaus so; jene um so mehr, als sie die Entwicklung abwarteten und erst übertraten, als sie genügend sicher waren. Man wird die Männer der ersten Stunde, im Mai 1437, sicher am wenigsten mit diesem Odium belegen können. Für sie stellte das Ausscheren ein Wagnis, ein Risiko dar, das schief gehen konnte[13], doch ausgestattet mit allen Indizien einer historischen Entscheidung. Wenn man alle Ressentiments ablegt, dann kann man von der Situation aus, in der Nikolaus Basel verließ, diesen Schritt nicht gut als opportunistisch verurteilen.

Was veranlaßte ihn dazu? Wir wollen nicht Hellseherei unterstellen, eine vorweggenommene Rechtfertigung aus dem späteren Erfolg der Kurie. Er begründete seine Entscheidung später damit, daß die Leitung der Kirche ihre Erbauung, ihre *aedificatio*, nicht ihre Zerstörung, ihre *destructio* zu betreiben habe[14]. Erbauung ist aber Einheit, Übereinstimmung der Gläubigen miteinander – daraus sich ergebend die große Bedeutung der Griechenunion – und Einheit der Gläubigen mit Gott in einer reformierten Kirche. Diese einende Kraft, die er so stark betont, war als ausgesprochen päpstliches Charakteristikum 1437 alles mehr als erwiesen. Etwas anderes muß den Entschluß des Cusanus daher bestimmt haben. Das war nämlich vor allem die für ihn offensichtliche Unfähigkeit der Basler, die Aufgabe der *aedificatio* zu erfüllen, und dazu dann natürlich die Erwartung oder zumindest die Hoffnung, daß die zunächst gelähmte Kurie, durch Übertritt möglichst vieler Konzilsväter gestärkt, diesen Dienst an der Kirche dann doch werde leisten können.

---

[13] So sprach das Basler Konzil dem abtrünnigen Cusanus alle Pfründen ab; *Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti* III, Wien 1886, S. 462; *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel* VII, Basel 1910, S. 40f. Vgl. dazu und zu den Abwehrmaßnahmen des Cusanus E. Meuthen, *Die Pfründen des Cusanus*, in: MFCG 2 (1962) 37f. und 43f.

[14] Diese Motivation hat maßgeblich herausgearbeitet J. Koch, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texte IV, Briefe, Erste Sammlung* (Sitz.-Ber. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. Jg. 1944/48, 2. Abh.), Heidelberg 1948, S. 28f. Ich glaube nicht, daß die Cusanusforschung in dieser Frage je zu einem wesentlich anderen Ergebnis kommen wird, und verstehe meine Darlegungen lediglich als vertiefenden Verständnisversuch.

Diese Motivation läßt die Struktur der Kirche – ob nun korporativ oder hierarchisch – eng mit ihrer Aufgabe verknüpft sein. Die Struktur hat einem Ziel zu dienen. Die konziliaristischen Konzilien konnten sich natürlich nicht allein mit Strukturvorstellungen als solchen begründen. Sie mußten dartun – und taten das auch –, daß die korporative Struktur für die Kirche nützlich und unter Umständen sogar – etwa bei der Beseitigung des Schismas – notwendig war. Nun hatten sie zu zeigen, daß die nach Erreichung der Einheit dringlichste Aufgabe der Reform ebenfalls nur konziliaristisch oder so doch mindestens besser als durch die Kurie erfüllt werden konnte. Unter dem Zwang dieser Rechtfertigung haben die Reformkonzilien – wie man sie ja genannt hat – sich eifrig darum bemüht. Aber die Automatik Struktur–Aufgabenerfüllung haben sie nicht zwingend beweisen und erst recht nicht überzeugend praktizieren können.

Statt dessen wurde der deduktive Beweis aus der Hl. Schrift und aus der Tradition angetreten, daß die konziliare Struktur gottgewollt sei. Die Theoretiker des Papsttums legten – teilweise aus denselben Quellen – das genaue Gegenteil dar und rechtfertigten die Hierarchie. In dieser Auseinandersetzung steht das schwierige theoretische Bemühen des Cusanus in seiner ›Concordantia catholica‹, die er 1433/34 auf dem Basler Konzil verfaßte. Der Titel deutet an: Concordantia – Zusammenwirken. Sie ist der Versuch, beide Möglichkeiten als *concordantia differentiarum* irgendwie zur Versöhnung zu bringen. Die Isolierung der einzelnen Positionen soll aufgehoben werden im Übereinstimmen aller, im Übereinstimmen, das Konzil und Papst umgreift. Das Entweder-Oder ist in das Sowohl-Alsauch aufgenommen. Aber die Forschung hat die unübersehbaren Widersprüche gerade in diesem Werk nie weginterpretieren können. Sie entstehen nicht zuletzt dadurch, daß in der Tat völlig unvereinbare Quellen mit diametral entgegengesetzten Äußerungen, die aber als *auctoritates* nicht unterschlagen werden können, auf einen Nenner gebracht werden müssen, Schriftstellen, Kanones der ökumenischen Konzilien usw. Das Prinzip der *concordantia* erscheint unter diesem Aspekt als der rettende Versuch, das Problem auf eine höhere Ebene zu verlagern, es aus dem vordergründigen Pro- und-Contra der Autoritäten zu lösen und einen tieferen Sinn in ihnen zu entdecken, nämlich den ihrer Absicht, eben der *aedificatio* der Kirche. Von hier aus sollte es möglich sein, die Aussagen über die Struktur der Kirche im guten Sinne zu relativieren.

III

Bei diesem Bemühen rückt Cusanus in der Quellenbewertung eine ganz neue Perspektive in den Blick, die historische. Sie kennen sie aus ›De concordantia catholica‹[15]. Ich habe das Vergnügen, sie Ihnen heute aus einem anderen um-

[15] Die einschlägigen Fakten samt Literatur sind jetzt umfassend zusammengestellt von N. Grass, *Cusanus als Rechtshistoriker, Quellenkritiker und Jurist. Skizzen und*

fangreichen Werke des Nikolaus von Kues zu erläutern, das bisher noch unbekannt ist: ›De maioritate auctoritatis sacrorum conciliorum supra auctoritatem pape‹[16]. Das Werk entstand Anfang 1433[17]. Nikolaus leitet es ein mit der Absicht, die Lösung des Problems aus den alten Quellen selbst herauszulocken. Als grundsätzliches Ergebnis nimmt er vorweg: »Zunächst ist die Verschiedenheit der Zeiten und der Benennungen zu berücksichtigen; denn dem Wandel der Zeiten entsprechend haben sich auch die Benennungen geändert.«[18] Das heißt: Die kanonistische Tradition ist nicht verwendbar als Baukasten mit genormten zusammenpassenden Steinen, aus denen man eine glatte Theorie fügen kann. Immer ist ihre geschichtliche Relation mitzuberücksichtigen. Damit ist in die Diskussion um das Kirchenverständnis eine für diese Zeit ungewohnte Sichtweise eingeführt, die eigentlich historische. Mit ihrer Hilfe versucht Cusanus, das Problem der Quellendissonanzen zu lösen – eine, wie ich glaube, für diese Zeit nicht geringe geistige Leistung[19].

Freilich ist Cusanus nicht der einzige und erste, bei dem wenigstens Ansätze historischer Betrachtungsweise zu beobachten sind. So weist z. B. Gerson darauf hin, »daß weder der Papst noch jemand anders danach streben sollte, daß positive kanonische Gesetze oder andere menschliche Überlieferung überall in der ganzen Kirche und unter allen Völkern ohne Änderung beobachtet werden. Weil die Griechen anders (nämlich statisch) dachten, glaubten sie es gut begrün-

---

Fragmente, in: *Cusanus-Gedächtnisschrift*, hg. von N. Grass, Innsbruck-München 1970, S. 101–210.

[16] Trier, Stadtbibliothek Hs. 1205/503f. 119r–f. 123v. Zu dieser Handschrift vgl. G. Kallen, *Die handschriftliche Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Kues* (Cusanus-Studien VIII, Sitz.-Ber. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. Jg. 1963, 2. Abh.), Heidelberg 1963, S. 51–59. Der Titel ist dem ersten Satz des Werkes entnommen: Quia varia oppinio hiis diebus exoritur de maioritate auctoritatis sacrorum conciliorum supra auctoritatem pape, ideo ex antiquis gestis pauca elicere curavi pro intrando fundamentum huius dubii.

[17] Es befindet sich innerhalb einer Sammlung von Stellungnahmen (a.a.O. f. 116r–f. 142r) zu dem im Frühjahr 1433 vom Basler Konzil beabsichtigten ›Decretum irritans‹, auf das ich andernorts noch näher eingehen werde. Die Niederschrift a.a.O. stammt von dem Mitarbeiter des NvK Helwig von Boppard. Die Zitierung erfolgt nachstehend schon nach den Nummern, wie sie beim späteren Druck des Werkes in den Heidelberger ›Opera omnia‹ verwendet werden.

[18] Nr. 2: Primo est consideranda varietas temporum et vocabulorum, quoniam iuxta temporum varietatem vocabula etiam variata sunt.

[19] Dazu und zu dem Werke selbst demnächst E. Meuthen, *Kanonistik und Geschichtsverständnis. Über ein neuentdecktes Werk des Nikolaus von Kues*, in: Festschrift August Franzen. – Natürlich blühte in jener Zeit die Geschichtsschreibung. Doch ist hier speziell gemeint das Verständnis der kirchlichen Struktur als historisches Ergebnis im Gegensatz zu ihrer Deduktion aus Autoritäten, wie sie die Kanonistik vornahm, welche die damalige Lehre von der Kirche beherrschte. Vgl. dazu etwa die Bemerkungen von H. Jedin, *Bischöfliches Konzil* 6.

det, sich von den Lateinern zu entfernen[20]. Er stellt demgegenüber das in allem Wandel Bleibende, Unverrückbare in der Kirche, z. B. die Autorität des Heiligen Stuhls. Doch das sind isoliert stehende Gedanken. Ihre konsequente Ausarbeitung in einer umfassenden kirchengeschichtlichen Perspektive, wie sie dann Cusanus bietet, erfolgt hier ebensowenig wie andernorts[21].

Man würde natürlich auch an Cusanus zu hohe Anforderungen stellen, erwartete man, daß in dieser Abhandlung ›De maioritate auctoritatis‹ die historische Methode nun schon voll ausgebildet wäre. Die eigentliche Entdeckung besteht für ihn unausgesprochen darin, daß er die Widersprüchlichkeit der Quellen auf diese Weise nicht unbedingt dialektisch weginterpretieren muß, sondern sie als zeitbedingt verstehen kann[22]. So ist für ihn z. B. der römische Primat zu beurteilen. Er entwickelte sich – so sagt er –, weil Rom die Hauptstadt des damaligen Weltreiches war, und die Metropoliten, Bischöfe usw. nahmen ihre Sitze überall dort, wo auch weltliche Verwaltungszentren schon bestanden[23]. Als nun Konstantinopel neues Rom, neue Kaiserstadt wurde, folgte daraus zwangsläufig, daß Konstantinopel auch Sitz eines neuen Patriarchen wurde, der nun zu den Patriarchen von Rom, Alexandria, Antiochia und Jerusalem hinzu-

---

[20] *De auferibilitate sponsi ab ecclesia*, in: *Œuvres complètes*. Introduction, textes et notes par Mgr. Glorieux III, Tournai 1962, S. 299: quod nec summus pontifex nec aliquis aliorum debet conari ut canones positivi vel aliae traditiones humanae observentur ubique per totam ecclesiam et per omnes invariabiliter nationes. Oppositum satagere dedit forte occasionem Graecis discedendi a Latinis; dat praeterea quotidie materiam multam litium, et scrupulorum gravium, dum aequali tenore quaeritur observari lex humana, sit illa canonica vel civilis, quemadmodum custodiri divinam absque ulla variatione necesse est.

[21] Entsprechende Belege für spätmittelalterliche Ansätze historischen Kirchenverständnisses sind in dem in Anm. 19 genannten Aufsatz von mir zusammengestellt. Der Versuch einer größeren geschichtlichen Gesamterklärung der kirchlichen Verfassungsproblematik wird – soweit ich sehe – allenfalls in dem von R. Scholz (*Eine Geschichte und Kritik der Kirchenverfassung vom Jahre 1406*, in: Papsttum und Kaisertum. Paul Kehr zum 65. Geburtstag, München 1926, 595–621) behandelten ›Liber dialogorum hierarchie subcelestis‹ gemacht.

[22] Ansätze dazu bot allerdings schon Gratian; vgl. etwa sein Dictum D. XXX I. Pars und D. XXIX, insbesondere c. 3. Vgl. ebenfalls Abaelard im Prolog zu ›Sic et non‹; J. P. Migne, *Patrologia Latina* 178, 1344D. Doch das sind allgemeine methodische Erkenntnisse, die weder hier wie dort einem ausgesprochen kirchengeschichtlichen Verständnis dienen.

[23] Nr. 16: . . . quod canones inspecto loco, scilicet urbe Romana, que capud mundi fuit, et inspectis aliis mandatis per Petrum Clementi . . . diffinierunt Romanum episcopum primatum habere debere. Und etwas später in Nr. 18: quomodo Petrus in Roma principatum episcopatus ordinavit, quia maxima civitatum et domina omnium terrarum. Et ideo, sicut Petrus, qui fuit Cephas et capud, elegit caput orbis urbem Romanam, ita precipit Clementi, ut in civitatibus, in quibus olim apud ethnicos primi flamines et primi legis doctores erant, primates vel patriarche ponerentur, qui reliquorum episcoporum iudicia et maiora .. . negocia in fide agitarent . .

trat, ja, eben als neu-römischer Patriarch, vor diese drei an die zweite Stelle rückte[24].

Vielleicht hat Nikolaus die historische Motivierung für die Auswahl der *sedes Romana* im ›Defensor pacis‹ des Marsilius von Padua gelesen[25]. Aber die von Nikolaus gebotene Ausarbeitung auf die kirchliche Hierarchie insgesamt findet sich dort genausowenig wie die theologische Einbettung des Problems. Daß nämlich ausgerechnet Petrus, der nach biblischer Bestätigung Träger des unfehlbaren Lehramtes war, eben nach Rom kam und als Bischof von Rom, des imperialen *caput*, nun auch den Primat in der Kirche bekam, das allerdings ist für Cusanus offensichtliches Werk des Heiligen Geistes. So spricht es aus allen alten Konzilien, welche diese Stellung der römischen *sedes* betonen. Theoretisch ist es durchaus möglich, daß der Inhaber eines anderen Sitzes den Primat innehat. Aber – so sagt Cusanus – ich glaube nicht, daß der Heilige Geist durch ein anderes Konzil seine früheren Kundgaben zugunsten des römischen Bischofs durch Übertragung auf einen anderen Sitz aufheben wird[26]. Wenn irgendein

---

[24] Ausführlich über diese Entwicklung der fünf Sitze in Nr. 2 und 3 und erneut in Nr. 21: Et quod mangnificencia urbis plus operetur quam pontificis primi sanctitas aut precellentia aut prioritas, patet, quia Allexandria, ubi non fuit Petrus episcopus, sed Marcus, prefertur Anthiocene, sicut tunc Allexandria civitas Antiochie ... Et doctores antiqui scribentes super epistolis canonicis querunt, cur epistole Iacobi preponantur, et pro causa una ponunt, quia ipse Ierosolimorum regendam suscepit ecclesiam, unde fons et origo ewangelice predicacionis incipiens undique diffusa est. ... Hec dignitas transmutata est primum Antiochie, postea Rome, secundum seculi dignitates ... Unde licet omnibus mundi sedibus preferri deberet, habendo respectum ad sedentem et consecrantem illam sedem suo sangwine et ad predicta, tamen propter civitatem Ierosolimorum, que tunc longe minor fuit quam Allexandria et Anthiochia in seculi dignitate, sequitur in ordine illa sedes, et Roma prefertur ... Nr. 22: Similiter et Ephesum, ubi Iohannes sedit, merito deberet Allexandrie preferri ex sessione, quia Iohannes deo dilectus apostolus et ewangelista, Marcus non apostolus ... Zu Konstantinopel vor allem in Nr. 3. – Auf die ostkirchlicher Tradition entstammende Lehre von der Pentarchie der fünf Hauptsitze, die Cusanus hier wieder in breiterem Umfang in die westliche Diskussion einbringt, muß in anderem Zusammenhang näher eingegangen werden. Vgl. vorerst R. VANCOURT, Artikel *Patriarcats* im *Dictionnaire de théologie catholique* XI, 2, Paris 1932, 2269–2275: *La pentarchie*; F. DVORNIK, *Le schisme de Photius. Histoire et légende*, Paris 1950, 210ff.; D. H. MAROT, *Note sur la pentarchie*, in: Irenikon 32 (1959) 436–442; F. DVORNIK, *Byzanze et la primauté romaine*, Paris 1964, 89ff.

[25] *Defensor pacis*, Dictio II cap. 22 § 8; MARSILIUS VON PADUA, *Defensor pacis* hg. von R. Scholz (Mon. Germ. Hist., Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi VII), Hannover 1932, S. 427f. Vgl. dazu meine weiteren Hinweise in der oben in Anm. 19 genannten Studie. Ebendort zum Vorrang Jerusalems beim Anonymus Eboracensis.

[26] Nr. 17: Et per hoc faciliter consideratur, quod iudicium concilii universalis, quod est supra canones et canones condere habet universales, posset non obstantibus quibuscunque ante conditis canonibus ex inspiracione sancti spiritus alteri quam

Prinzip bei der jeweiligen, zeitbedingten Autoritätsverteilung in der Kirche sichtbar ist, dann dieses: »Daß alle Ordnung der Sitze und Vorsitzenden im Frieden der Kirche gründet.«[27]

Hinsichtlich der Konzilien legt er in diesem Werk zum erstenmal die wichtige Unterscheidung des doppelten Charakters der abendländischen Universalsynoden dar. Sie sind 1. Patriarchalkonzilien aller unter der römischen Patriarchalkirche stehenden Einzelkirchen. Zusammen mit den Konzilien der vier Patriarchate des Ostens bildete das römische Patriarchat bis zum Ende des 9. Jahrhunderts das ökumenische Konzil[28]. Nach der Trennung schrumpfte die katholische Kirche auf den Westen, auf das römische Patriarchat zusammen, und nun sind 2. die römischen Patriarchalkonzilien zugleich auch ökumenische Konzilien[29].

Mit dieser Unterscheidung hatte er sich eine gute Ausgangsposition im Widerstreit von Konzil und Papst beschafft. Das römische Patriarchalkonzil unterstand dem Papst; dem ökumenischen Konzil unterstand auch er. Wer profitiert nun von der neuen Situation: das Konzil oder der Papst? Bezeichnenderweise rät Nikolaus dem westlichen Konzil, da es ja auch Patriarchalkonzil sei, besonders acht zu haben auf *mansuetudo* gegenüber dem Papst, wenn es als ökumenisches Konzil über ihn richte[30]. Bei aller grundsätzlichen Oberhoheit, die das westliche Konzil über den Papst wie die alten ökumenischen Konzilien hat, so

---

archiepiscopo Romano primatum tribuere, licet credamus, quod hoc nunquam evenire debeat propter diffinicionem sanctorum patrum et sancti spiritus, qui eis consedit in concilio Niceno usw.

[27] Nr. 22: Ex quo habetur conclusio, quod cunctus ordo et sedium et presidencium in pace ecclesie fundatur.

[28] Nr. 4/5: quod universale perfectum consilium est, quod ita collectum est de omnibus sedibus, id est de universali catholica ecclesia. Et tantum de primo principali. Secundo notandum, quod aliud fuit universale concilium cuiuslibet patriarche . . . Sic et Romana sedes habuit concilium ex synodis subiacentibus. Zur Zahl der Sitze Nr. 4: Et sic habemus quinque sedes in tota universali ecclesia (s. o. Anm. 24) . . . et vocantur quinque capita ecclesie . .. Et perfectum concilium tunc de illius omnibus sedibus per imperatores colligebatur . . .

[29] Nr. 9: Hodie autem, quia universalis catholica ‹ecclesia›, que quondam in quinque sedibus resedit . . ., redacta est ad sedem Romanam tantum . . ., tunc oportet dicere, quod concilium universale Romanum sortitur duplicem naturam, quia subiectum est Romano pontifici, ut semper fuit, et cum representet universalem catholicam ecclesiam, quo ad hoc est supra papam, ut eciam semper fuit, quia semper universalia concilia, que totam universalem catholicam ecclesiam representabant, fuerunt supra papam . . .

[30] Nr. 9: Quare et hodie cum maiori manswetudine et reverencia dubia apostolice sedis in generalibus conciliis discuti debent propter alterum respectum inmediate subiectorum. Nr. 11: Quare nullum est dubium, quin universale concilium eciam papam iudicare possit, licet cum omni manswetudine hoc facere debeat . . . Et plus hodie quam unquam ex causis supratactis.

haben sich doch alle Würdigungen, welche schon sie dem Papst und seiner Stellung zuteil werden ließen, jetzt in verstärktem Maße auf ihn zu häufen. Doch noch ein weiteres folgte aus all dem, nämlich für das tatsächliche Geschehen in der Kirche dieser Zeit: Durch die Union, die Eugen IV. mit den Griechen zustande brachte, wurde nun erst, in Ferrara-Florenz also, nicht in Basel, wieder das ökumenische Konzil alten Stils hergestellt, und damit hatten die Restbasler ihre Glaubwürdigkeit deutlich verloren.

IV

›De maioritate auctoritatis‹ stellt die sich widersprechenden Äußerungen über das Verhältnis Papst-Konzil viel härter nebeneinander als dann ›De concordantia catholica‹. Themen wie *ordo* und *pax* – ich zitierte eine Stelle – tauchen nur beiläufig auf. Und so auch der spätere Zentralbegriff der *concordantia*, der hier nicht als Kerngedanke, sondern noch ziemlich am Rande erscheint, wenn Cusanus die Übereinstimmung von weltlicher und geistlicher Gewalt zur Motivation für die Auswahl der ersten Patriarchalsitze anführt: »Der jeweils größeren Stadt wurde der Vorzug gegeben, das Geistliche zu bewahren, weil sie jeweils schon die Bewahrung des Weltlichen hatte. So sollte aus der *concordantia* von beiden Friede und kraftvolle Bewahrung in der Kirche entstehen und sich festigen«.[31] Doch insgesamt ist die Ebene der ›Concordantia‹ als Thema noch nicht erreicht. Es kommt zu einer historischen Relativierung mit neuen Differenzierungen in den Begriffen, wenngleich auch die historische Entwicklung eine eminent heilsteleologische Struktur zeigt.

Wahrscheinlich hat er dieses Werk dann durch die sogleich in Angriff genommene ›Concordantia catholica‹ als überholt betrachtet. Das hinderte ihn nicht, lange Passagen aus ›De maioritate auctoritatis‹ wörtlich in seine ›Concordantia catholica‹ zu übernehmen, wenngleich unter erheblicher Verkürzung und vor allem unter Zersprengung über verschiedene Teile der ›Concordantia catholica‹ hin. Neues Material tritt nun hinzu. Aber das ist nicht das Entscheidende. Vielmehr wird jetzt eine neue Konzeption entworfen, die eine ganz andere Perspektive zur Problemlösung zeigt. Im Grunde blieb die Frage nach der *maioritas* nämlich im Widerspruch der Quellen unerlöst hängen; erst das Prinzip der Übereinstimmung aller hebt das Gegeneinander eines gegenseitigen Messens zu einem fruchtbaren Miteinander auf. Und in der ›Concordantia catholica‹ heißt es dann grundsätzlich, daß »offensichtlich alles Sein und Leben

---

[31] Nr. 22: quod pax et utilitas ecclesie . . . ita per spiritum sanctum ordinavit, ut maiori civitati ita honor conservacionis spiritualium daretur, sicut habuit temporalium, ut ex concordancia utriusque pax et conservacio fortis in ecclesia oriretur et stabiliretur.

durch Konkordanz konstituiert wird«[32]. Sicher stellt eine wichtige Vorstufe die historische Relativierung in der Weise dar, wie ›De maioritate auctoritatis‹ sie vornimmt. Sicher aber auch ist damit positiv noch nicht allzuviel anzufangen. Erst das Miteinanderwirken leitet in die gottgewollte Aufgabe der Kirche über, wie ja in Gott die *summa et infinita concordantia* ist, in dem nämlich Leben und Sein in höchster Gleichheit eins sind[33].

Gerade damit wären wir – mit Cusanus – auch schon bei der Verknüpfung von Theorie und Praxis[34]. Die Einsicht in die Relativität der theoretischen Bestimmungen, die über die Kirche im Gang ihrer Geschichte gewagt wurden, hat sicher dazu beigetragen, daß er im Laufe der Jahre immer stärker auf die Verwirklichung von Kirche ausging. Und sie – so argumentiert er dann wiederholt – übt nun nicht mehr das Basler Konzil, sondern Eugen IV. Es ist unverkennbar, daß er nun auch in der Theorie dem Papst mehr gibt, als es die Quellen, die er selber vordem zitierte, hätten zulassen dürfen; doch sie wurden für ihn nicht in aufbauende Wirksamkeit umgesetzt. Auf eben sie zielten alle alten Konzilskanones den Bedürfnissen ihrer Zeit entsprechend ab. Eine besonders eindrucksvolle Stellung als absolute, alles implizierende Gewalt erhält der Papst in dem von Cusanus 1442 verfaßten Brief an Rodrigo Sanchez[35]. Aber diese Gewalt muß aufbauend wirken. Nur unter dieser Voraussetzung hat sie ihre Macht. Die Strukturfrage ist auch jetzt wieder mit der Zielfrage verbunden. Wenn wir von ›De maioritate auctoritatis‹ aus das Werk des Cusanus bis hierhin überblicken, so scheint diese Zielfrage für ihn immer wichtiger geworden zu sein. Interessanterweise endet ›De maioritate auctoritatis‹ mit einer Gegenüberstellung von Quellen, die gegen konziliare Äußerungen, zugunsten des Papstes sprechen, und zwar, ohne daß sie ihrerseits noch einmal Kritik erfahren oder wieder Gegen-Autoritäten hervorrufen. Die letzte, den Text beendende Zitierung entstammt einem Werk Papst Leos IX. gegen die Griechen:[36] »Wer die

[32] *De conc. cath.* Nr. 6: Et quia manifestissimum est omne esse et vivere per concordantiam constitui . . .

[33] *De conc. cath.* a.a.O.: in illa divina essentia, ubi vita et esse unum sunt summa aequalitate, est summa et infinita concordantia, quoniam ibi nulla contrarietas locum habere potest, ubi aeternitas vita est.

[34] Solcherart Verknüpfung hat Cusanus ausdrücklich gewollt. So sein ›Prohemium‹ zur ersten Fassung der ›Concordantia catholica‹ Nr. 4 zu 4.1: primo de ecclesia et eius acceptione praemittere . . . Et demum ad quaedam, quae maxime reformari deposcunt . . . Et reductionem . . . ostendi oportet. Et haec est summa intentionis meae. Vgl. auch Nr. 482: Ultimum membrum huius partis est inter cuncta difficillimum habens investigationes in experientiis potius quam litteratura simplici fundatas.

[35] *Cusanus-Texte* II. Traktate. *De auctoritate presidendi in concilio generali* . . . hg. von G. Kallen (Sitz.-Ber. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. Jg. 1935/36, 3. Abh.), Heidelberg 1935, S. 106–112. Dazu Koch, *Umwelt* 26–29.

[36] Leo IX. an Patriarch Michael von Konstantinopel; P. Jaffé – S. Loewenfeld, *Regesta pontificum Romanorum*, Leipzig 1885–1888, Nr. 4302.

Autorität oder die Privilegien der Römischen Kirche aushöhlen oder mindern will, betreibt nicht den Umsturz und Untergang dieser einen Kirche, sondern den der ganzen Christenheit. Wessen Mitleid und Hilfe wird noch die von wem immer unterdrückten Töchter beleben, wenn diese einzige Mutter erstickt ist? Wessen Zuflucht werden sie angehen? Wo werden sie Rettung haben? Denn sie hat Athanasius, alle Rechtgläubigen aufgenommen, gefördert und verteidigt und die Vertriebenen ihren Sitzen wiedergegeben«.[37] Diese Aussage übernimmt er auch in die ›Concordantia catholica‹[38]. In ›De maioritate auctoritatis‹ geht ihr aber noch ein anderes Kapitel desselben Werkes voran, das dann in der ›Concordantia‹ fehlt. Es sagt: Nicäa habe definiert, daß die *summa sedes* von keinem gerichtet werden könne[39]. Andererseits hatte er aber schon in einem früheren Abschnitt eindeutig klargelegt, er sehe nicht, daß sich früher je ein Papst gegen Konzilskanones gewandt habe[40].

Mit solchen Bemerkungen liegt die Entscheidung für die Praxis gleichsam schon in der Luft. In der ›Concordantia catholica‹ zitiert er dieselbe Äußerung Leos IX. mit der sich gleich anschließenden Ausweidung, daß die Römische Kirche zur Zeit ihre Macht *ad destructionem* mißbrauche[41]. Man darf nicht vergessen, daß Eugen IV. das Basler Konzil schon Ende 1431, kurz nach Beginn also, wieder aufgehoben hatte, und erst am 15. Dezember 1433 erkannte er es dann erneut als rechtmäßig an[42]. Als Cusanus diese Abschnitte seiner ›Concordantia catholica‹ schrieb, schien es nicht so abwegig, dem Papst *destructio* zu unterstellen. Anders bei der Verlegung des Konzils nach Ferrara 1437, und erst recht nach der Vollendung der Griechenunion wie nach der allmählichen Anerkennung durch die Mehrheit des lateinischen Westens. Wir tun also gut daran, die Stellungnahme des Cusanus immer aus ihrer geschichtlichen Situation heraus

---

[37] Item in eodem libello c. 36: Quisquis Romane ecclesie auctoritatem vel privilegia evacuare seu minuere nititur, non hic unius ecclesie, sed tocius christianitatis subversionem et interitum machinatur. Cuius compassione vel sustentacione ulterius respirabunt filie a quovis oppresse unica illa suffocata matre? Cuius refugium appellabunt? Ad quam confugium habebunt? Ipsa enim Athanasium, ipsa omnes catholicos suscepit, fovit, defendit et sedibus propriis pulsos restituit.

[38] *De conc. cath.* Nr. 147.

[39] Nr. 27: Ex libello Leonis noni contra presumptiones Michaelis Constantinopolitani et Leonis archidiaconi episcoporum in c. X dicitur: Constantino et concilio Niceno approbante ac subscribente diffinitum sit summam sedem a nemine iudicari debere usw.

[40] Nr. 12: quod omnia statuta generalium consiliorum ita antiquitus per Romanos pontifices stricte servabantur, ac si eciam decretum irritans appositum fuisset. Non enim videbatur eis, quod potestas eorum esset supra patrum statuta.

[41] *De conc. cath.* Nr. 148: Sed quia sedentes in ipsa sede ab hominibus assumuntur deviabiles et peccabiles, nunc maxime mundo ad finem tendente et malitia excrescente sua potestate ad aedificationem data ad destructionem abutuntur . . .

[42] Vgl. dazu L. Bilderback, *Eugene IV and the first dissolution of the council of Basle*, in: Church History 36 (1967) 243–261.

mitzuverstehen. Wie enttäuscht er war, als die Union mit den Griechen sich als opportunistische Eintagsverbrüderung erwies, machen seine späteren herben Bemerkungen über die Heuchelei und Unehrlichkeit der Griechen deutlich[43]. Huldigt er aber andererseits nicht der anrüchigen normativen Kraft des Faktischen, wenn er so entschieden auf das praktische Ergebnis der Kirchengeschichte rekurriert? Die Frage so stellen, heißt, in der Antithetik von Papst und Konzil steckenbleiben, um dann fallweise so oder so zu entscheiden. Das Prinzip des Zusammenwirkens setzt umgekehrt die geschichtliche Norm, und die Entscheidung richtet sich dann nur noch nach der Normverwirklichung. Doch sie gibt es eben nicht ohne eine bestimmte geschichtliche Gebundenheit.

V

Die Geschichtsforschung glaubt heute sagen zu können, daß es jener Zeit des Spätmittelalters noch an der organisatorischen Fähigkeit, am zivilisatorischen und vor allem auch am technischen Niveau gemangelt hat, um so etwas wie ständige Repräsentativorgane für den Bereich des ganzen Abendlandes in moderner Weise verwirklichen zu können. So sehr man diesen Sachverhalt bedauern mag, so gibt es doch auch keinerlei geschichtlich relevante, sinnvolle Ursächlichkeit, die das konziliare Scheitern etwa für das Eintreten der Reformation gehabt hätte. Mehr als der Papst war das Konzil vom Wohlwollen der einzelnen Glieder und von ihren Ansprüchen abhängig. Die Basler buhlten um die Gunst jeder Stimme aus der Christenheit und mußten es hinnehmen, daß der Erzbischof von Mainz ihnen stolz erklärte, er habe eine so große Diözese, daß er nicht dulden könne, nur eine einzige Stimme auf dem Konzil zu haben wie ein kleiner Kleriker, der dem Konzil inkorporiert war. Daher komme er erst gar nicht[44]. Und so wie er dachten viele Welt- und Kirchenfürsten und suchten

---

[43] Vgl. dazu demnächst E. Meuthen, *Nikolaus von Kues auf dem Regensburger Reichstag von 1454*, in: Festschrift Hermann Heimpel, Band II, mit den dort in Anm. 59 und 60 mitgeteilten Äußerungen des Cusanus.

[44] So in dem Bericht einer Konzilsgesandtschaft 1435 die Äußerung des Mainzer Erzbischofs Dietrich von Erbach: Se ammirari, quod cum haberet latam et amplam diocesim et provinciam, quod unus simplex in sacro concilio tantam vocem habere deberet sicut sui ambasiatores; Meuthen, *Trierer Schisma* 243 Anm. 93. Ähnlich äußerte er sich 1437, das die stimmen sachen zu beslißen in dem concilio haben, die von rechts wegin in dem concilio soliche stimmen haben sullen; *Deutsche Reichstagsakten* XII, ²Göttingen 1957, 307. – Schon auf dem Konstanzer Konzil wies Pierre d'Ailly auf die Unzulänglichkeit der Abwertung des Mainzer Stimmgewichts etwa gegenüber bloßen Titularbischöfen hin; J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris 1899ff., XXVII 561. – Über die Zusammensetzung des Basler Konzils s. P. Ourliac, *La sociologie du Concile de Bâle*, in: Revue d'histoire ecclésiastique 56 (1961) 2–32; L. Bilderback, *Proctorial Representation and Conciliar Support at the Council of Basle*, in: Annuarium Historiae Conciliorum 1 (1969) 140–152.

jeweils ihren Vorteil. Aber ohne sie alle gab es eben keine Reform. Ehe man nach angeblichen Schuldigen für die weitere Entwicklung sucht, scheint es besser, die Kirche des 15. Jahrhunderts die so und so beschaffene Kirche eben ihrer Zeit sein zu lassen, mit allen ihren geschichtlichen Bedingtheiten, als eine *ut semper reformanda*.

In diesem Rahmen sind auch Erfolge und Scheitern der späteren Reformtätigkeit des Kardinals zu würdigen. Sein praktisches Reformwirken bestätigt im Grunde das, was auch für den frühen Theoretiker entscheidend wurde, daß er nämlich das wissenschaftliche Theoretisieren nur als ersten Schritt sieht und als Seelsorger im weitesten, gesamtkirchlichen Sinn verstanden werden will. Den Kirchentheoretiker Cusanus kann man ohne dieses Verständnis sicher nur unzureichend begreifen. Der Basler Konziliarist und der Kardinal der deutschen Legationsreise zwanzig Jahre später gehören in dieselben Verständniszusammenhänge. Allein schon der Tatbestand des Zurücktretens kirchentheoretischer Äußerungen in späteren Lebensabschnitten des Cusanus hinter einem fast atemberaubenden Einsatz in der kirchlichen Praxis dürfte die ihm angemessenen Beurteilungsmaßstäbe setzen.

DER BEITRAG DES NIKOLAUS VON KUES ZUM UNIONSKONZIL MIT DER OSTKIRCHE

Von Werner Krämer, Mainz

Die Bedeutung des Nikolaus von Kues für das große historische Werk der Wiedervereinigung von Ost- und Westkirche wurde auf dem Cusanus-Jubiläum 1964 nur mit einigen Bemerkungen gestreift[1]. Spontan aber leuchtete diese Bedeutung auf, als der Patriarch Athenagoras von Konstantinopel der Festversammlung seine Grüße übermittelte.

In seiner Mission würdigte der Metropolit der griechisch-orthodoxen Kirche in Deutschland Erzbischof Polyefktos Finfinis Cusanus als einen Philosophen und Theologen, »der mit seiner Docta ignorantia und mit der Überzeugung von dem logos spermatikos versucht hatte, gemeinsame Anknüpfungspunkte zu finden mit Gott und mit seinen Mitmenschen, um kräftige Bande des Verständnisses und der Annäherung zu finden. Eigentlich konservativ in seinen grundsätzlichen Leitlinien, hatte Cusanus die Fähigkeit, sich der Größe der Stunde anzupassen und ohne Furcht ein Vorkämpfer von Reformationen zu werden« – so der Erzbischof[2]. Auch Kardinal Bea, selbst unermüdlich um die Einheit der Christen und die Überbrückung von Gegensätzen bemüht, würdigte Nikolaus von Kues in seinem Einsatz für die Wiedervereinigung mit der Ostkirche[3]. Und als Patriarch Athenagoras vor einigen Jahren zu einer Konferenz der Weltreligionen aufrief, glaubte man ihn von cusanischem Geist inspiriert zu wissen[4].

Solche Dimensionen, Bezüge und Impulse stecken in dem Erbe eines Mannes, dem sich die Cusanus-Gesellschaft seit zehn Jahren besonders verpflichtet weiß. Bei aller Treue zur historischen Wahrheit und Akribie in der Beurteilung seines geistigen Werkes, sollte die Breite dieses seines Nachwirkens nicht unterschätzt werden.

Wir wissen, daß der Erfolg des Unionswerkes durch den entschlossenen Einsatz des Nikolaus von Kues mitgetragen war und deshalb bleibt sein Name mit dieser Epoche der Geschichte verbunden.

Für die breitere literarische Behandlung dieses Themas gilt allerdings auch ein Zweites. Viele Autoren, die in einer kirchengeschichtlichen oder ekklesiologischen Studie den Streit um das Basler Konzil oder die Griechenunion tangieren,

---

[1] Vgl. MFCG 4 (1964) 43, 257f, 282f.

[2] *Cusanus-Jubiläum 1964 in Bernkastel-Kues. Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft*, Heft 7, Trier 1964 S. 67.

[3] Ebd. S. 66f; vgl. das Apostolische Breve a.a.O. S. 62–64.

[4] Der Aufruf erfolgte im November 1967 im Zusammenhang mit der Konferenz des Weltrates der Kirchen in Genf.

bringen oft einen besonderen Exkurs über den Kirchenbegriff oder den Einheitsgedanken bei Nikolaus von Kues[5]. Das hängt natürlich mit den seit jeher gut greifbaren Ausgaben von De concordantia catholica zusammen. Man muß allerdings auch sehen, daß damit ein Gesamtbild mit starken Konturen um die Person des Nikolaus von Kues entstehen kann.

Im Rahmen des gestellten Themas sollen deshalb in diesem ersten Beitrag der historische Kontext und vor allem auch die Ansichten der Griechen dargestellt werden, um die Entscheidungsaspekte und Entschlüsse des Nikolaus von Kues in breitem Spektrum aufleuchten zu lassen. Sonst muß man sich den Vorwurf gefallen lassen, einem großen Geist, weil er in einer besonderen geschichtlichen Konstellation wirken konnte, übermäßige Bedeutung zugesprochen zu haben. Zwischen beiden genannten Positionen: Ausschöpfen der Impulse und Respekt vor der beachtlichen Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues auf der einen Seite, aber auch mit realistischem Blick auf seinen historischen Platz und seine reellen Möglichkeiten beim Vorbereiten der Union andererseits soll das Thema angegangen werden. Diese hermeneutische Grundhaltung mußte klargelegt werden, weil bei den Bemühungen um die Rückgewinnung der Griechen zwei gegnerische Parteien am Werk waren, die sich nicht nur schwere Übervorteilungen, sondern auch handfeste Verbrechen gegenseitig vorgeworfen haben. Und was den einen als Verdienst oder als Inkaufnehmen gewisser Härten erschien, wurde von den anderen als Übergriff und unrechtmäßiges Handeln verurteilt[6].

I

Schon auf dem Konzil von Lyon 1274 waren drei griechische Gesandte erschienen. Sie waren bald bereit, den Zusatz im Glaubensbekenntnis und die weiterentwickelte lateinische Trinitätslehre anzunehmen. Diese, von Kaiser Michael VIII. betriebene politische Union wurde von den Vertretern der Kirche nach Rückkehr der Gesandten nicht akzeptiert[7].

---

[5] Genannt seien hier nur F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus. Die Katholische Kirche des Ostens und Westens Bd. 2*, München 1941 S. 299–314. August Leidl, *Die Einheit der Kirchen auf den spätmittelalterlichen Konzilien*, Paderborn 1966 S. 77–90.

[6] Vgl. die Vorwürfe der Basler in: RTA XIII N.129 S. 199; N.147 S. 235; N.159 S. 250; N.390 S. 803 und die Rechtfertigungen des Nikolaus von Kues (nach dem Bericht des Johannes von Segovia) in: RTA XV N.351 S. 762–64 und N.352 S. 767f. Vgl. auch Johannes Haller u. a., *Concilium Basiliense*, Basel 1896 ff. (=CB), Bd. I S. 131.

[7] Vgl. D. J. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* XXIV 37–102; C. J. von Hefele, *Conciliengeschichte* VI 125–163. Hier vor allem A. Fliche, *Le problème oriental au second concile oecumenique du Lyon 1274* in: *Orientalia christiana periodica* 13 (1947) 475–485 und J. Gill, *Ost und West von 1054–1453* in: Wilhelm de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg–München 1963 S. 47–49.

Das brachte natürlich eine starke Distanz zwischen Rom und Konstantinopel mit sich und während des abendländischen Schismas fanden keine Gespräche zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche statt. Aber im Bewußtsein, eine doppelt gespaltene christliche Kirche stehe selbstzerstritten und schwach dem drohenden Türkenansturm gegenüber und müsse ihm auf die Dauer erliegen, ließ viele Verantwortliche offen nach der Wiedervereinigung rufen.

Doch nicht allein der Druck des äußeren Feindes, nicht nur politische Aspekte standen bei dieser Bewegung im Vordergrund.

Der Spaltung des Papsttums suchten Kardinäle, Bischöfe und Theologen auf dem Konzil von Pisa 1409 zu begegnen. Die Befugnis der Allgemeinen Kirchenversammlung wurde in Rückbesinnung auf konstitutionelle Formen kirchlicher Macht über die schismatischen Päpste gestellt, in der Überzeugung, daß das Konzil als Vertretung der Gesamtkirche in diesem Fall ein hoheitliches Urteil sprechen dürfe. Diese Lehre kam – ihrer Gesamtkonzeption nach – den Vorstellungen und der Praxis der griechischen Kirche sehr nahe[8]. Hatten diese doch seit der Trennung immer gefordert, das Ost-West-Schisma könne nur durch ein Allgemeines Konzil überwunden werden, auf dem über Glaubensfragen in Freiheit diskutiert werde.

Dazu kam, daß sich in der Zeit des abendländischen Schismas zwangsläufig ein neuer Geist der Toleranz durchsetzte. Keine der drei Papstparteien kam weiter, wenn sie die anderen mit totalen Urteilen belegte. Unter diesem Gesichtspunkt der Toleranz sprachen sich vor allem Theologen der Pariser Universität für eine baldige Union mit der Ostkirche aus. Ein Allgemeines Konzil als Forum gleichberechtigter Verhandlungen und Tribunal der Entscheidung wurde dabei nicht ausgeschlossen[9].

So wurden auf dem Konstanzer Konzil ab 1417 hoffnungsvolle Verhandlungen mit einer griechischen Abordnung geführt, ja es entstand dort sogar der Eindruck, daß Konstantinopel in eine bedingungslose Wiedervereinigung einwillige.

Doch Kaiser Johann VIII. Paläologus gab im Einvernehmen mit dem Patriarchen 1423 eine Erklärung ab, in der er seinen Gesandten in Konstanz beträchtliche Kompetenzüberschreitungen vorwarf. Er habe sie nur beauftragt nach der Form der sieben Allgemeinen Kirchenversammlungen, Vorbereitungen für ein Unionskonzil auszuhandeln. Ohne Vollmacht sei dem Papst eine bedingungslose Rückkehr zugesagt worden.

Martin V. erreichte in weiteren Gesprächen doch noch einen Vertrag, nach dem

---

[8] A. Franzen, *Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils* in: *Konzil von Konstanz*, Freiburg 1964 S. 16. J. Gill, *Ost und West* S. 66. H. G. Beck, *Byzanz und der Westen im Zeitalter des Konziliarismus*, in: *Die Welt zur Zeit des Konstanzer Konzils*, Stuttgart 1965, S. 135–148.

[9] A. Leidl a.a.O. S. 21–31; J. Gill, *Ost und West* S. 66. Für die Folgezeit vgl. P. De Voogt, *Le cardinal Cesarini et le Concil de Constance* in: *Konzil von Konstanz* S. 371.

er sich verpflichtete, eine nach Italien einzuberufende Unionssynode zu unterstützen und zu finanzieren[10].

II

Diese Richtlinien übernahm der ehemalige Augustinereremit Gabriel Condulmer, als er am 31. März 1431 als Eugen IV. zum Papst gewählt wurde. Er war als päpstlicher Legat jahrelang in Griechenland, Kleinasien, Syrien und Ägypten tätig und kann als Unionsfreund angesehen werden.
Noch am Krönungstag bestätigte Eugen IV. den Präsidenten des bald nach Basel einzuberufenden Konzils, Kardinal Julian Cesarini. Doch die Griechenunion mochte er *dieser* Synode nicht anvertrauen; jedenfalls ist das Unionswerk weder in der Einberufungsbulle noch im Eröffnungsinstrument erwähnt[11].
Als dann aber im Oktober 1431 eine griechische Gesandtschaft bei Eugen IV. eintraf, einigte man sich sehr bald nach den Richtlinien des Vertrages zwischen Martin V. und Kaiser Johann VIII. auf eine italienische Stadt für das Unionskonzil. Nach Bologna sollte die Synode einberufen werden[12].
Kurzerhand beauftragte Eugen IV. in einem Schreiben den Konzilspräsidenten Cesarini, das Basler Konzil aufzulösen. In der beigegebenen Bulle *Quoniam alto* vom 18. Dezember 1431 wird die Auflösung des Konzils wegen der geringen Anzahl anwesender Prälaten und wegen des unsicheren Zugangs zur Stadt offiziell ausgesprochen. Außerdem würden die angekündigten Gespräche mit den böhmischen Häretikern über deren schon in Konstanz und Siena verurteilten Artikel dem Ansehen des Heiligen Stuhles nur schaden. Eugen verweist noch auf die Absprachen mit den Griechen und beruft ein neues Konzil für das folgende Jahr nach Bologna[13].
Sofort schaltete sich König Sigismund zugunsten der Basler ein, Cesarini korrespondierte persönlich mit Eugen IV., das Konzil schickte eine Gesandtschaft zum Papst. Es stimmte seiner eigenen Auflösung nicht zu. Im Zuge der Gegenargumentation der Basler wurde die Union mit der Ostkirche stark in den Hintergrund gedrängt: Die wichtigen Aufgaben des Konzils, die Ausrottung des Hussitismus, die Friedensvermittlung zwischen den christlichen Völkern und vor allem die Reform der Kirche könnten vom Konzil nicht aufgegeben werden. Sigismund zweifelte an der Möglichkeit einer Wiedervereinigung, in Basel hielt

---

[10] A. Leidl a.a.O. S. 33f. J. Gill, *Konstanz und Basel–Florenz. Geschichte der ökumenischen Konzilien* IX, Mainz 1967 S. 150–152.
[11] Mansi XXIX 3–5, 13f. Dagegen hatte Martin V. in seiner Ernennungsbulle *Dum onus* noch ausdrücklich von der »Rückführung der Ostkirche« als Aufgabe des Konzils gesprochen; vgl. Mansi XXIX 12A.
[12] A. Leidl a.a.O. S. 36.
[13] Mansi XXIX 561–567; J. Gill, *Basel–Florenz* S. 162f; Hefele VII 448–450.

man die Union für höchst unwahrscheinlich und nannte sie »eine abgedroschene Sache, die schon seit drei Jahrhunderten vorliege und von Jahr zu Jahr wiederholt werde. Deswegen brauche man das feierlich einberufene Konzil nicht auflösen«[14].

Zunächst ging es dem Konzil also darum, sein Weiterbestehen zu sichern und die nächstliegenden Aufgaben anzupacken.

Das gilt auch für Nikolaus von Kues, der sich am 29. Februar 1432 dem Konzil inkorporieren ließ. Neben dem Prozeß, den er für Ulrich von Manderscheid in Basel zu führen hatte, trat er als *orator* des Konzilsprotektors, des Herzogs Ludwig von Bayern, hervor, um in den gespannten Gesprächen mit den Böhmen zu vermitteln[15].

Eine veränderte Einstellung der Basler zur Union finden wir erst, als beide Seiten – Papst und Konzil – die Unionsfrage als ein Machtmittel erkannten. Wie die Böhmenfrage wurde die Union deutlich ein Punkt gegenseitiger Rivalität. Wer es verstand, ein Werk von solch weltgeschichtlicher Bedeutung zu verwirklichen, wie es die Wiedervereinigung der beiden getrennten Kirchen darstellte, *dem* mußte auch der Sieg in dem schwebenden kirchenpolitischen Kampf zufallen[16]. Diese Weitsicht bewiesen die Basler als es darum ging, auch in diesem Punkt ihre Eigenständigkeit durchzusetzen. Schon am 2. Januar 1433 wurde eine Konzilsdelegation nach Konstantinopel geschickt, die mit gutem Erfolg Unterredungen führte. Kaiser und Patriarch sahen im Konzil den entsprechenden Verhandlungspartner.

Gleichzeitig machte Eugen IV. durch seinen Legaten Garatoni überraschende Zugeständnisse: das erstrebte Unionskonzil solle in Konstantinopel stattfinden. Die lateinische Kirche werde durch einen Legaten und ihn begleitende Prälaten vertreten sein[17].

Trotz der ersten Aussöhnung zwischen Konzil und Papst durch dessen Annahme der Basler Forderungen in der Bulle *Dudum sacrum* vom 15. Dezember 1433 blieben die Unionsbemühungen ganz im Zeichen eines eifernden Zweikampfes.

---

[14] Cesarini in seinem *Brief an Eugen IV.* vom 13. Januar 1432, vgl. *Monumenta Conciliorum generalium* (=MC) II 105. Ähnlich Kaiser Sigismund in seinen *Avisamenta* an den Papst vom 9. Januar 1432, MANSI XXIX 586C–E: haec causa Graecorum, . . . quamvis bene esset res sancta et multum optabilis ipsos Graecos reductos videre, . . . sed non poterit nec debebit ipsa reductio, quae tot centenis annorum perstitit et dubiosa quidem est rebus tam arduis (extirpationi haeresis Bohemorum) quoquo modo praeponi.

[15] CB II 45; MC II 121. PETER VON SAAZ, *Liber diurnus de gestis Bohemorum in concilio Basiliensi* in: MC I 327–329.

[16] A. LEIDL a.a.O. S. 37. Vgl. dazu den Bericht von Johannes von Montenoison an seinen Abt in Cluny (CB I 260 Z. 20f.): nunc agitur de mittendis ad Graeciam pro eorum reductione.

[17] Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei A. LEIDL a.a.O. S. 38.

III

In diesen Monaten der Auseinandersetzung zwischen Papst und Konzil und noch während der ersten Kontakte der Basler mit dem Osten entstand der *Libellus de ecclesiastica concordantia*; so nannte Nikolaus von Kues zunächst seine Schrift über die kirchliche Eintracht. Ihm ging es vorerst um eine theologische und kirchengeschichtliche Fundierung der Gespräche über Kirche, Primat des Papstes und sein Verhältnis zum Konzil[18]. Nach dem ersten Entwurfsplan dieser ekklesiologischen Reformschrift ist zunächst einmal nach der Definition »der Kirche« zu fragen. Denn vielfach versteht man darunter nur den Papst mit seiner Kurie oder den Kardinälen, manchmal auch die gesamte Hierarchie. Unter »ecclesia Romana« ist allerdings auch die Gesamtkirche der über den Erdkreis verstreuten Gläubigen zu verstehen, die Universalkirche. Bei allen Fragen des Glaubens, der Wahrheit und Irrtumslosigkeit »der Kirche« spielt diese Präzisierung des Begriffes eine wesentliche Rolle. Man kann nicht über Kirche reden, ohne diese Unterscheidungen zu beachten (De conc. cath. I 16f).

Nach Ausführung über verschiedene sakramentale und heilsgeschichtliche Stufen in der Kirche (I 1–3) folgt eine groß angelegte *dispositio* ihres theologischen Wesens (I 4–6), welches das Fundament für die Ordnung und die Hierarchie in der Kirche ist (I 7–15).

Dann beschreibt Nikolaus die Funktion und die Macht des Allgemeinen Konzils, die sich aus dem einmütigen Konsens der Teilnehmer konstituiert, da ja das Konzil die Universalkirche vergegenwärtigt (II 1–7, 16–21). Zuletzt nennt er eine Reihe konkreter Reformen und schreckt nicht vor einer Kritik an der Römischen Kurie zurück.

Diesen Libellus erweitert Nikolaus durch Überlegungen, woher die Konzilsbeschlüsse ihre Geltung haben: Besitzen diese Beschlüsse ihre Autorität durch die Anwesenheit des Papstes bzw. seines Legaten unter hinzukommender Beratung, oder sind sie Richtlinien für die Gesamtkirche, weil sie kraft besonderer Einmütigkeit durch das ganze Konzil beschlossen wurden (II 8)? Nikolaus spricht dem Konsens, der Einmütigkeit der Konzilsväter die höhere Autorität zu; denn sie sind im Namen dessen versammelt, der seiner Kirche die Binde- und Lösegewalt zugesagt hat. Aber so gefaßte Beschlüsse eines Konzils müssen Praxis der Kirche werden und bleiben, denn in der Gesamtkirche lebt der Glaube an Jesus durch den Heiligen Geist.

Seine Grundgedanken überträgt Cusanus dann im dritten Teil seines Werkes auf das Reich und gibt ihm den Namen »Von der allgemeinen Eintracht«, De concordantia catholica.

---

[18] Nikolaus von Kues, *De concordantia catholica* I, 1 (h ²XIV, N. 4 im Kritischen Apparat). Eine Analyse des ersten Vorworts nach Cod. A V 13 der Universitätsbibliothek Basel, fol. 10ʳ gebe ich in: *Hist. Zeitschr.* 209 (1969) 143–150.

Diese Frühschrift des Nikolaus von Kues ist kein Leitfaden zur Wiedervereinigung, sondern die Grundlegung einer universellen Ekklesiologie mit optimaler Eigenständigkeit der Partikularkirchen und der Theologie. Von daher hat sie aber fundamentale Überlegungen für die Union mit der Ostkirche.

1. Nikolaus betont an Stellen über die Patriarchate, daß nach der Abspaltung des Ostens der Römische Papst nur noch Repräsentant des Westens ist. Und er ist sich bewußt, daß er eigentlich nur das westliche Patriarchat im Auge hat, wenn er von »Gesamtkirche« spricht. Er scheut sich nicht, die Unsicherheit zu formulieren, die sich aus der Abspaltung ergibt: Das Universalkonzil, das die Gesamtkirche repräsentiert, ist heute eigentlich nur noch ein allgemeines Patriarchatskonzil, das dem Römischen Pontifex als seinem Patriarchen untersteht[19]. Denn von einem Allgemeinen oder Generalkonzil fordert er, daß es aus Vertretern aller fünf Patriarchate gebildet wird[20].

---

[19] *De conc. cath.* II, 20 (h ²XIV, N. 190, Z. 4–7). Eingehend wird dieser Gedanke auch behandelt in der von E. Meuthen oben S. 24–32 besprochenen Schrift *De maioritate auctoritatis* (Trier, Stadtbibliothek 1205/503 fol. 119r–123v), die in den Monaten zwischen April und Juni 1433 bei der Vorbereitung des Wahldekretes (vgl. CB I 111f) in der Reformdeputation oder in der eigens für die Frage, ob in das Wahldekret eine Nichtigkeitsklausel (= decretum irritans) eingefügt werden solle, am 25. Mai 1433 errichteten Sonderkommission (vgl. CB II 414) vorgetragen wurde. Diese Plazierung ergibt sich nicht nur aus dem Mittelteil der Schrift (fol. 121r: Hic tractatur, an concilium potest uti decreto irritantis), sondern vor allem daraus, daß wichtige Quellenbelege von hier als Erwiderung an die in Tr 1205/503 fol. 116r–118v vorausgehende Stellungnahme zum »*Decretum irritans*« angehängt wurden. Alle Stücke zu diesem Thema, außer dem *Dialogus inter Jacobum et Johannem* des Johannes von Palomar (fol. 26r–28v und der *Replik* des Bischofs von Cadix fol. 136r–142r) stammen von der Hand Helwigs von Boppard, der Nikolaus von Kues bei der Niederschrift und Endredaktion von *De conc. cath.* eifrig zur Seite stand. Die Parallelität mancher Gedanken und Quellenbelege in *De conc. cath.* und in der Schrift *De maioritate auctoritatis* (wenn diese Übereinstimmung auch z. T. von einer noch zu besprechenden Vorlage herrührt) ist jedoch unverkennbar. So auch in dem hier angesprochenen Zusammenhang: Nach den Konzilskanones des IV. Constantinopolitanum wird auf das alte Gewohnheitsrecht der Patriarchen hingewiesen, aus ihrem Bereich ein »allgemeines Konzil« zu versammeln; daneben gibt es bekanntlich die Allgemeinen, ökumenischen Konzilien aus allen fünf Patriarchaten. Nach der Trennung von Ost- und Westkirche stellt sich die Situation so dar (fol. 120v): Hodie autem, quia universalis ‹ecclesia›, quae quondam in quinque sedibus resedit, ... redacta est ad sedem Romanam tantum, quae in Christo capite revocabit, ... tunc oportet dicere, quod concilium universale sortitur duplicem naturam: quia subiectum est Romani pontifici, ut semper fuit, (qua est concilium universale patriarchale), et cum repraesentet universalem catholicam ecclesiam; quoad hoc est supra papam, ut etiam semper fuit, quia semper universalia concilia, quae totam universalem catholicam ecclesiam repraesentabant supra papam ut in decreto allegato VIII. concilii (Mansi XVI 174 bzw. D.22 c.7 *Diffinimus*). Licet tunc cum omni mansuetudine discussit, ut ibidem. Quare et hodie cum maiori mansuetudine et reverentia dubia Apostolicae sedis in generalibus conciliis discuti debent propter alterum respectum immediate subiectorum, quod nota! Nur ein Allgemeines Konzil aller fünf Patriarchate kann nach dieser Darstellung Kompetenzenklarheit schaffen und ist daher unbedingt zu verwirklichen! [20] *De conc. cath.* II, 3 (h ²XIV, N. 75.).

Von dieser Grundhaltung her drängt Nikolaus zu einer umfassenden Union mit dem Osten unter dem Römischen Bischof, zu einer gesamtkirchlichen Einheit im Glauben mit dem Papst.

2. Eine weitere Konsequenz scheute Cusanus nicht. Aus dem Prinzip seiner universellen Ekklesiologie kommt er zu essentiellen Aussagen über die Wahrheitsfindung. Eine Konzilssentenz erhält ihr Gewicht aus der Übereinstimmung der repräsentativen Vertreter der einzelnen Kirchen und der theologischen Sachgebiete. Der Grund liegt in der Zustimmung aller bei der Wahrheitsfindung Beteiligten. Der Konsens, die Einstimmigkeit, ist das Prinzip der Wahrheit eines Konzils, weil über Repräsentationsorgane die Gesamtkirche in diesem Urteil übereinstimmt.

Aber die *allgemeine Zustimmung* der Gesamtkirche gehört wesentlich zu einer Wahrheit, die geglaubt, gelebt, realisiert werden soll. Damit nämlich »eine Verordnung bindend werde, genügt es nicht, sie öffentlich zu verkünden, sondern sie muß notwendigerweise angenommen und durch Übung bestätigt werden«[21] – »durch Nicht-Übung verliert sie ihre Kraft«[22]. Die Rezeption bildet ein begleitendes Kriterium für die Wahrheit eines Beschlusses, eines Gesetzes. Diese Sätze gegen einsame Urteile und Entscheidungen im Alleingang sind (in der Folgezeit) nicht nur auf den Papst, sondern auch auf die sich in Basel isolierende Konzilsgruppe zu beziehen.

3. Nikolaus von Kues kommt zu seiner ekklesiologischen Grundhaltung durch das intensive Studium der alten Konzilien, deren Akten er in Basel für seine Schrift De concordantia catholica exzerpierte. Dadurch wurde er mit einer Theologie bekannt, die ihn in besondere Nähe mit der griechischen Denkweise brachte[23].

Diese auf Ausgleich bedachte theologische Konzeption des Nikolaus von Kues erwies sich im März 1434 zum ersten Mal in ihrer Praktikabilität und Durchschlagskraft. Von seinen Grundideen her kommt er zur Auffassung, daß weitere Präsidenten Eugens IV. zuzulassen seien, wenn sie wie der eine Papst präsidieren und

---

[21] *De conc. cath.* II, 11 (h ²XIV, N.105, Z.8–10). Mit diesem Satz wird sich K. Ganzer in einem Beitrag zur *Festschrift A. Franzen* auseinandersetzen.

[22] *De conc. cath.* II, 10 (h ²XIV, N.103, Z.15).

[23] Vgl. E. Ivanka, *Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet* in: *Sentire ecclesiam*, Freiburg 1961 S. 403–429. A. Schmemann, *Der Begriff des Primats in der orthodoxen Ekklesiologie* in: *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961 S. 135 und 141. J. N. Karmiris, *Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche* in: *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1959, I 92–101. Vgl. auch J. Hadzega, *Der orthodoxe Kirchenbegriff* in: *Theologie und Glaube* 31 (1939) 18–22. B. Schultze, *Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und eucharistischen Ekklesiologie* in: *Orientalia christiana periodica* 31 (1965) 21–52 und 277–294. G. Barauna (Hrsg.), *De ecclesia* Bd. 2, Freiburg 1966 S. 509–525.

ihr Amt der Leitung auf »Zwischenfragen« beschränken, ohne die Synode zu bevormunden[24].
Mit einer solchen Stellungnahme gehörte Nikolaus zu einer Minderheit, deren Vorschlag allerdings durch Vermittlung Kaiser Sigismunds realisiert wurde, weil er realitätsbezogen war. Viele Konzilsväter (es waren zu dieser Zeit an die fünfhundert Bischöfe in Basel!) pochten in Auseinandersetzung mit dem Papst selbstbewußt auf ihre eigene Macht als Konzil.

IV

Am 12. Juli 1434 feierte Basel die Ankunft dreier Gesandter des griechischen Kaisers: es waren Abt Isidor, Demetrius und Johannes Dishypatos.
Auf Cesarinis freundliche Begrüßung antwortete Abt Isidor mit einem Bekenntnis zum gemeinsamen Glauben und der festen Entschlossenheit, die Kirche als den einen Leib Christi wiederherzustellen[25].
In einem Ausschuß mit allen neun anwesenden Kardinälen und weiteren Konzilsvätern wurde mit den Gesandten vereinbart, daß das baldige Unionskonzil in Ancona, Bologna, Mailand oder einer anderen italienischen Stadt, sonst in Wien, Ofen oder einer Stadt Savoyens abzuhalten sei. Für die Reisekosten und den Unterhalt der Griechen sollten die Basler Sorge tragen. Die Griechen bestanden darauf, daß ihr Vertrag mit den Baslern der päpstlichen Bestätigung unterliege, und daß sie nur ein solches Konzil als ökumenisch anerkennen würden, auf dem der Papst und die vier Patriarchen des Ostens persönlich oder durch Stellvertreter anwesend seien.
Auf die Forderung des Konzils, die Unionssynode in Basel abzuhalten, konnten die Griechen nicht eingehen. Sie verwiesen auf ihre Instruktion, in der Basel als Konzilsort nicht genannt war. Sie versprachen, sich für diesen Wunsch einzusetzen, ließen jedoch folgenden Passus aufnehmen: Falls der Kaiser nicht darauf eingehe, verspreche das Konzil, innerhalb eines Monats nach der Landung der Griechen, sich an einen der genannten Orte zu begeben, den das Konzil selbst wählen könne[26].
Diese Abmachungen wurden am 7. September 1434 in dem Dekret *Sicut pia mater* festgesetzt. Cesarini und die drei griechischen Gesandten versprachen

---

[24] Nikolaus von Kues, *De auctoritate praesidendi* hrsg. G. Kallen in: Cusanus-Texte (=CT), II 1 S. 10–35; hier besonders S. 34: illa praesidentia nullo modo aliquid habet auctoritatis ultra ministerium directivum per interlocutionem.
[25] MC II 745 und 756. Die Reden sind gedruckt bei Mansi XXX 671–685. Report bei A. Leidl a.a.O. S. 52–54 und 59–61.
[26] Quelle ist Johannes von Segovia MC II 745–757. Hefele VII 626–628, 635. Johannes von Ragusa CB I 331–364.

unter Eid[27], für die Einhaltung des Vertrages mit allen Kräften einzutreten.
Papst Eugen bestätigte den Vertrag; er brachte aber gleichzeitig sein Unbehagen darüber zum Ausdruck, daß die Basler ohne sein Wissen einen solchen Vertrag eigenmächtig abgeschlossen hätten. Er verwies auf seine eigenen Verhandlungen in Konstantinopel durch Garatoni und sprach sich für ein gemeinsames Vorgehen aus. Sollten die Basler aber an ihren Abmachungen festhalten, so gebe er sein Placet.
Diese Antwort ließ allerdings vermuten, daß Eugen selbst im Alleingang einen entsprechenden Vertrag mit Kaiser Johann VIII. rechtskräftig abzuschließen versuchte. Die Bestätigung dieser Vermutung kam schon am 12. November 1434 in einer Mitteilung des Kaisers über die großzügigen Zugeständnisse des Papstes, die dieser in der Zwischenzeit durch Garatoni in Konstantinopel hatte machen lassen. Jetzt mußte auch Eugen das Konzil informieren, hatte er doch gerade an ein gemeinsames Vorgehen appelliert. Er schickte Garatonis Bericht, und dieser referierte selbst am 5. April 1435 in Basel über das päpstliche Angebot, eine Synode in Konstantinopel abzuhalten.
In dieser peinlichen Situation überließ man nach langen Beratungen den Griechen die Entscheidung zwischen dem Dekret *Sicut pia mater* und den Abmachungen Garatonis. Sie entschieden sich für das Dekret, d. h. für ein Unionskonzil im Westen (gegenüber einer in ihrem Rang sehr fragwürdigen Versammlung unter Leitung eines päpstlichen Legaten in Konstantinopel). Sie wollten sich dafür einsetzen, den Kaiser und die Vertreter der Kirche für ein Konzil im Westen zu gewinnen, zumal ja die Abholung und die Finanzierung des Aufenthaltes zugesichert waren[28].
Gerade diese Verpflichtung machte den Baslern größte Sorgen. Gegen den Papst, der auf seine iurisdictio in spiritualibus und auf eigene finanzielle Mittel hinwies, schrieb das Konzil in selbst interpretierter Vollmacht einen Ablaß aus. Cesarini stimmte kraft apostolischer Vollmacht dem Ablaßdekret zu, die anderen päpstlichen Präsidenten verweigerten nach dem Wunsch Eugens ihre Zustimmung[29].
Im Juli 1436 begannen im Konzil umfangreiche Vorarbeiten für die theologische Diskussion mit den Vertretern der Ostkirche. Alle Anwesenden wurden aufgefordert, Bücher über die Lehren der Griechen zur Verfügung zu stellen. Diese wurden in einem Ausschuß unter Leitung des Bischofs von Digne und des Bischofs von Nevers durchgesehen.
In den meisten Traktaten waren die Irrtümer der Griechen mit zweiundvierzig

---

[27] Hier folge ich HEINRICH KALTEISEN, *Consilium super auctoritate papae et concilii*, Bonn Universitätsbibliothek, Cod. S. 327 fol. 23^{v}–24^{r} und RTA XV 884 Z. 30f und 885 Z. 17f. Vgl. MFCG 8 (1970) 143.
[28] MC II 760–764; 786–795. J. GILL, *Basel-Florenz* S. 186–189.
[29] MC II 877–890; MANSI XXIX 128–133.

angegeben. Bald jedoch berichteten die Ausschußvorsitzenden, man könne sie auf achtzehn oder gar zehn Fragekomplexe zusammenziehen. Weiter wurde im Konzil veranlaßt, daß alle Professoren, von denen bekannt war, daß sie die griechische Sprache beherrschten, nach Basel kommen möchten. Die Universitäten sollten Quellenwerke zur Verfügung stellen und man wollte in Avignon und Lyon, wo 1274 eine Union zustande gekommen war, nach Unterlagen suchen[30].

Einige Theologen traten mit eigenen Untersuchungen hervor: Johannes von Segovia schrieb zwei Werke zur Trinitätslehre, besonders über den Hervorgang des Heiligen Geistes, Johannes von Torquemada publizierte einen Traktat über die Primatsfrage[31].

Nikolaus von Kues wurde in diesen Monaten zu verschiedenen Aufgaben herangezogen. Neben Gesandtschaftsreisen nach Würzburg und Nürnberg, wo er in Streitsachen vermittelte, trat er mit einem eigenen Vorschlag zur geplanten Kalenderreform hervor. Daneben war er Konzilspräkognitor und am 5. Oktober 1436 wurde er zum Konservator der Dekrete gewählt. Als Jurist war Nikolaus von Kues am 25. Mai 1436 von der Deputatio fidei und der Deutschen Nation beauftragt worden, das Verfahren bei der Verwaltung der Ablaßgelder zu untersuchen[32].

Bei den Vorbereitungen zur Diskussion mit den Griechen muß Cusanus eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben. Wissen wir doch, daß er einer der wenigen war, die griechische Sprachkenntnisse besaßen[33]. Das erklärt auch sein entschlossenes Handeln im Sinne des griechischen Gesandten Dishypatos.

---

[30] MC II 895f. F. Cecconi, *Studi storici sul Concilio di Firenze*, Florenz 1869 Doc. 111 und 112. Eine Zusammenstellung der Irrtümer der Griechen findet sich in Cod. Cus. 164 fol. 109^{v}–110^{r}; ebenso in Clm 1807 und Clm 4144 fol. 170^{r}.

[31] Johannes von Segovia, *De profunda speculatione emanationis divinarum personarum* und *Tractatus de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio*. Beide Traktate fanden sich in einer Sammelhandschrift seiner Privatbibliothek, die Johannes 1457 der Universität Salamanca vermachte. Die Hs. wurde auseinandergenommen (heutige Mss. 55 und 202), wobei die Traktate verlorengingen. Vgl. auch MC II 933. Johannes von Torquemada, *Tractatus super potestate et auctoritate papali*, Lyon 1496 und M. L. Bail, *Summa conciliorum omnium* I, Paris 1672 S. 87–98; vgl. K. Binder, *Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Johannes von Torquemada*, Innsbruck 1955 S. 21. Beachte auch den Traktat des Andreas von Escobar, *Contra quinquaginta errores Graecorum*, hrsg. von E. Candal, Rom 1952. Zum Ganzen vgl. MC II 895.

[32] Überblick bei E. Meuthen, *Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie*, Münster ^{2}1967 S. 37f. Belege: CB IV 91; 148; 240; Präkognitor am Konzilsgericht (CB II 348 und P. Lazarus, *Das Basler Konzil*, Berlin 1912 S. 338), Konzilsrichter (CB IV 71, Lazarus S. 336), Konservator (CB IV 291). Am 30. April 1433 wurde NvK in den 24-Ältestenrat für Reformfragen gewählt (CB II 397 Z. 12 f.).

[33] M. Honecker, *Nikolaus von Cues und die griechische Sprache, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wiss., Phil.-hist. Klasse, Jg. 1937/38, Abh. 2*, Heidelberg

Die Gelder für Reise und Unterhalt der Griechen wurden mit 60 bis 80000 Golddukaten veranschlagt. Die Städte Avignon, Venedig, Florenz, der Herzog von Mailand, Kaiser Sigismund und der Herzog Albrecht von Österreich machten Angebote, die Summe vorzulegen.
In Basel bildeten sich daraufhin harte Fronten bezüglich der Frage, wohin die kommende Unionssynode einzuberufen sei. Die meisten wollten die Translation ohne Rücksicht auf Eugen IV. und den Reiseweg der Griechen selbst bestimmen. Jedenfalls fürchteten sie eine Verlegung des anerkannten Allgemeinen Konzils von Basel in den Einflußbereich des Papstes[34].
Am 19. November 1436 versuchte Nikolaus von Kues im Namen der Deutschen Nation, einen Aufschub der Ortsfrage zu erreichen in der Hoffnung, eine größere Anzahl der Konzilsteilnehmer werde nach weiteren Beratungen »pro bono pacis et concordiae« auf die Wünsche der Griechen eingehen[35]. Vergebens. Schon am 5. Dezember entschied sich das Konzil in namentlicher Abstimmung mit einer Zweidrittelmehrheit für Avignon und (als Ausweich) für eine andere Stadt Savoyens.
Nikolaus stimmte »nach dem Dekret (gemeint ist *Sicut pia mater*) und seinem früheren Votum für einen Ort, der dem Papst und den Griechen geeignet

---

1938 kommt in Abhebung von früheren Aussagen allerdings zu folgendem Ergebnis (S. 61): »Nach unseren Ermittlungen kann Nikolaus von Cues nicht imstande gewesen sein, griechische Literatur, insbesondere schwer verständliche Schriften im Urtext zu studieren und zu interpretieren.«
Der Vf. geht mit Recht davon aus, daß Nikolaus nicht schon in Padua (bei Cesarini, der selbst erst in Basel griechisch lernte) griechische Sprachkenntnisse erwarb. Plausibel erscheint auch Honeckers Vermutung, Nikolaus sei vor allem für die Gesandtschaft ausgewählt worden, um griechische Väterausgaben zu beschaffen, die vor dem Schisma geschrieben waren und unkorrigierte Textzeugnisse zum Filioque-Problem enthielten. Das konnte aber nur gelingen (vgl. unten Anm. 49) – Kaufgespräche sind noch per Dolmetscher denkbar –, wenn Cusanus selbst an den entscheidenden Stellen den Text überprüfen konnte. Deutliches Zeichen dieser Studien sind denn auch jetzt in Cod. Harl. 5588 nachgewiesen worden; vgl. das zu Anm. 51 gesagte. Die Zusammenstellung weiterer Cusanusglossen zu griechischen Texten von A. Krchňák in: MFCG 3 (1963) 105–107 wird bisher nur für Cod. Auct. E 1 6 der Oxforder Bodleiana in Frage gestellt. M. Honecker kommt in seiner Studie übrigens unter Zurückstellung aller zeitgenössischen Aussagen (z. B. Piccolpasso vom Juni 1437: Cusanus sei »aliquanto (?) introductus linguae graecae« S. 22) und aller Selbstzeugnisse des Nikolaus von Kues (S. 23–29) zu dem negativen Ergebnis, weil er *Sermo I* (nach J. Koch N. 19) über zwanzig Jahre zu spät (S. 47: Trier 1443?) datierte. Wie eine genauere Untersuchung für die Edition in: h XVI,1 S.1–19 ergab, ist die Predigt aber im Jahre 1430 (vielleicht sogar schon 1428, vgl. dazu MFCG 7 (1969) 16f.) gehalten worden; die griechischen Textstücke der Predigt und ihre lateinische Umschrift sind in h XVI,1 S.8f besprochen.

[34] Hefele VII 637–639; J. Gill, *Basel-Florenz* S. 196.

[35] CB IV 338.

schien«, also für eine Stadt in Italien[36]. In dieser Entscheidung zeigte sich seine Einsicht, daß man dem hochbetagten Patriarchen und seinem Gefolge keinen übermäßig weiten Weg zumuten konnte, und falls die persönliche Anwesenheit des Papstes von den Baslern überhaupt ernst gemeint war, so mußte man auf Eugen wegen seiner Krankheit dieselbe Rücksicht nehmen. In dieser Entscheidung zeigte sich weiter, daß eine Einheit im Glauben nicht unter Ausschaltung oder durch Überspielen des Apostolischen Stuhles geschehen konnte.
Cesarini verweigerte die Dekretierung des Wahlergebnisses, das zwar durch die Konzilsmehrheit zustande gekommen war, aber nicht die Meinung der meisten Bischöfe und Kardinäle repräsentierte. Louis d'Aleman, der Kardinal von Arles, dekretierte in eigener Vollmacht den Beschluß. Gesandte reisten zu Verhandlungen nach Avignon und zu Eugen IV. mit der Bitte um Zustimmung. Die Mehrheit der Anwesenden ließ sich vom Ergebnis der Wahl nicht abbringen: nach Avignon, das sei das Urteil der Kirchenversammlung, müsse die Unionssynode einberufen werden. Diese Majorität bestand natürlich (entsprechend der Zusammensetzung des Konzils zu diesem Zeitpunkt) zum großen Teil aus Doktoren und Klerikern ohne höhere Weihe oder kirchliches Amt. Denen gegenüber behauptete sich eine zahlenmäßig kleinere Gruppe um Cesarini, die – um es mit Cusanus zu sagen – auf ihre *potestas regitiva* und auf ihre verantwortliche Stellung in der Kirche hinwies. *Pars maior* stand gegen *pars sanior* (dieses juristische Beurteilungsschema wurde immer wieder ins Spiel gebracht, obwohl auch die Mehrheit der anwesenden Bischöfe für Avignon gestimmt hatte), Mehrheitspartei stand gegen Prälatenpartei[37]. Ein tiefer Riß ging durch das Konzil. In der Frage um die Einheit mit den Griechen hatte sich die Lateinische Kirche selbst gespalten; so formulierte es der Gesandte Johannes Dishypatos, der zudem gegen den Beschluß protestiert hatte[38].
Die nächsten Monate brachten keine Einigung. Es kam zu Streitigkeiten und tumultartigen Szenen im Basler Münster. Die Bürgerwehr der Stadt mußte eingreifen. – Die griechischen Gesandten verließen das Konzil. Cesarini versuchte noch einmal zu vermitteln. Er erklärte sich bereit, bei seinen Anhängern für Avignon als Konzilsstadt einzutreten, einzig mit dem Vorbehalt, Johann VIII. werde den Vorschlag akzeptieren. Aber seine eigene Partei bestand mit

---

[37] Daß auch die Mehrzahl der anwesenden Prälaten für Avignon stimmte, ergibt eine Analyse der Wahlliste; dazu schon J. Haller in: CB I 148. H. E. Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, Köln–Graz [4]1964 S. 381. Nach dem genossenschaftsrechtlichen Denken des Konziliarismus entscheidet natürlich die Mehrheit und nicht die Minderheit: Vgl. K. W. Nörr, *Kirche und Konzil bei Niklaus Tudeschi*, Köln–Graz 1964 S. 101f. Ebenso Nikolaus von Kues, *De conc. cath.* I 14, II 4 und 15 (h [2]XIV N.58 Z.16, N.79 und N.137 Z.7); mit dem ersten Beleg stimmt fast wörtlich überein *De maioritate auctoritatis*, Trier Stadtbibliothek 1205/503 fol. 120[v]. Jetziger Standpunkt: Mansi XXXI 263.

[38] MC II 932f. Dazu Hefele VII 641, der alle weiteren Quellen auswertet.

[36] CB IV 351.

ihren Gründen auf einer italienischen Stadt, wie die Mehrheitspartei in gleich harter Überzeugung für Avignon eintrat[39].
Cesarinis großzügiges Angebot, bei seiner Partei zu intervenieren, machte neue Verhandlungen erforderlich. Doch sein eindringlicher Appell an das Konzil verhallte. Keiner von denen, die doch in der Eintracht und Einstimmigkeit die Autorität des Konzils begründet sahen, mochte nachgeben. Jetzt, wo auf diese Autorität des Allgemeinen Konzils von Basel gepocht wurde, wo es um das Prestige der Versammlung ging, hat sie sich selbst das Todesurteil gesprochen. Oder kann man sagen, daß es Eugen IV. endlich gelungen war, über eine Minderheit einen Keil des Zwiespaltes in die Versammlung zu treiben? Das hieße aber, die Möglichkeiten und Absichten des Papstes falsch beurteilen. Im Streit um die Ortsfrage ging es in diesem Stadium nicht mehr vordergründig um die Auseinandersetzung mit dem Papst, es ging um die Macht der einzelnen Stimme, um die Macht der zahlenmäßigen Mehrheit, um das Majoritätsprinzip. Unter diesem Gesichtspunkt erreichte der Dissens einen Höhepunkt in der für den 7. Mai 1437 einberufenen Generalkongregation. Kardinal d'Aleman besetzte um vier Uhr früh in vollem Ornat den Hochaltar, seine Partei stand mit ausgefertigter Bulle im Chor bereit. Gegen sechs Uhr trafen die andern um Cesarini im Münster ein – man begann mit der Feier. Gemeinsam sangen alle das »Veni Creator Spiritus«, d'Aleman zelebrierte das feierliche Hochamt. Cesarini und Cervantes wollten wieder vermitteln. Die Standpunkte waren gegenseitig bekannt, sie wurden nicht verlassen. Gegen Mittag wurde die Diskussion abgebrochen. In diesem Augenblick begannen gleichzeitig zwei Redner: der Bischof von Albenga verlas von der Kanzel die Bulle der Majorität, der Bischof von Lissabon vom Lettner aus das Dekret der Minderheit. Jede Partei rief ihr »Placet«, jede sang das »Te Deum laudamus«. Die Päpstlichen glaubten ihr Dekret angenommen, weil ihr Redner mit dem Verlesen früher fertig war. Die Majorität fühlte sich bestätigt, weil sie die Stimmen der dann niedergeschrieenen Minderheit für sich verbuchte.
Entsprechend dem Wahlergebnis der Generalkongregation vom 5. Dezember 1436 hieß es im Majoritätsdekret, das Unionskonzil solle in Basel oder, wenn die Griechen nicht darauf eingingen, in Avignon, notfalls in einer anderen Stadt Savoyens abgehalten werden. Die nach Cesarini benannte Legatenpartei dekretierte unter Berufung auf die Bulle *Sicut pia mater*, die Griechen sollten zur Synode nach Florenz oder Undine kommen. Zugleich wurden Venedig, Ravenna und Rimini als passende Häfen zum Einlaufen der Schiffe bezeichnet. In der Folgezeit stritten sich beide Parteien, welches Dekret zu siegeln sei, um damit öffentliche Gültigkeit zu erhalten[40].
Cesarini verweigerte die Siegelung der beiden Dekrete. Das Konzil bestellte

---

[39] MC II 961f; HEFELE VII 642–644. Vgl. CB I 431.–434.
[40] MC II 965–972. TH. VON DER MÜHLL, *Vorspiel zur Zeitenwende. Das Basler Konzil*, München 1959 S. 60–66; HEFELE VII 644–646.

daraufhin einen Ausschuß, der sich aus je einem Vertreter der beiden Parteien und einem Neutralen zusammensetzte (Nikolaus Tudeschi, Bischof von Digne, Kardinal Cervantes). Nach ihrem Beschluß wurde am 15. Mai 1437 das Dekret der Mehrheit gesiegelt. Sofort schickte das Konzil eine Abordnung nach Avignon.
Geldschwierigkeiten und eine Meuterei unter den 300 Bogenschützen verzögerten die Abfahrt. Als endlich die Flotte nach Marseille segelte, um weitere Konzilsgesandte an Bord zu nehmen, erschien Rodrigo von Lyson und kaperte eines der Schiffe. Durch all diese Hemmnisse erreichte die Konzilsflotte erst am 3. Oktober 1437 den Hafen von Konstantinopel[41].

V

Inzwischen war in Basel bekanntgeworden, daß die Minderheit ihr Dekret selbst gesiegelt hatte. Ein bestochener Familiare hatte in Cesarinis Haus den Boden der Truhe aufgebrochen, das Konzilssiegel entnommen und wieder zurückgelegt, ohne daß es zunächst bemerkt worden war. Der Erzbischof von Tarent hatte die heimliche Siegelung veranlaßt[42].
Schon am 20. Mai, drei Tage nachdem die Konzilsgesandten nach Avignon abgereist waren, konnten die Bischöfe von Digne und Oporto und mit ihnen Nikolaus von Kues mit dem illegal gesiegelten Dekret Basel verlassen[43]. Sie trafen bald die griechischen Gesandten, die sich ganz mit der Entscheidung der Legatenpartei identifizierten. Um so fester wurde Eugens IV. Haltung, der das Minderheitsdekret in der Bulle *Salvatoris et Dei nostri* vom 30. Mai 1437 feierlich bestätigte.
Mit der Stadt Florenz wurden bald Verhandlungen aufgenommen, an denen Nikolaus von Kues beteiligt war. Doch die heftigen Einsprüche Kaiser Sigis-

---

[41] MC II 972–976; CB I 157; HEFELE VII 646f. Der Bericht der Konzilsgesandten über den Verlauf ihrer Mission nach Avignon und Konstantinopel findet sich in CB V 277–357; auszugsweise bei JOHANNES VON SEGOVIA in: MC III 37–49. Von der Mühll a.a.O. S. 67f.

[42] MC II 979 und 987ff; CB I 158. HEFELE VII 647 verläßt sich auf den Bericht des Aeneas Silvio, ganz falsch bei J. GILL, *Basel–Florenz* S. 198. Vgl. die zeitgenössische Darstellung von Heinrich Toke in seiner Schrift *Concilia wie man die halten sol*, Leipzig U. B., Cod. 1328, fol. 89r–90r, transkribiert von H. LOEBEL, *Die Reformtraktate des Magdeburger Domherrn Heinrich Toke*, phil. Diss., Göttingen 1949, S. 125–127.

[43] HEFELE VII 648; MEUTHEN, *Skizze* S. 49. Die wiedergefundene Instruktion für die Gesandten der Konzilsminderheit (ediert in: CB I 459–463) macht allerdings deutlich, mit welcher Sorgfalt und Weitsicht dieser Schritt geplant war. Mit gleichem Eifer wurden die Bemühungen des Konzils in Avignon gestört, vgl. CB I 455–458. In der Eile konnte das Dekret nur mit einem Wachssiegel versehen werden, was in Konstantinopel zunächst Mißtrauen erweckte, vgl. CB V 143.

munds, Karls VII. von Frankreich (beide waren gegen eine italienische Stadt) und des Herzogs von Mailand (er war gegen Florenz) bewirkten, daß die Verhandlungen mit dem Einverständnis der griechischen Begleiter abgebrochen wurden. Für eine der italienischen Städte wollte man sich nun erst entscheiden, wenn die hohen Würdenträger der Ostkirche gelandet seien.

Im Juli 1437 mietete daher Eugen IV. Schiffe von Venedig und stellte sie unter den Befehl seines Neffen Anton Condulmer. Gesandte waren Markus Erzbischof von Tarantaise, Christoph Garatoni, der Bischof von Digne, der Bischof von Oporto und Nikolaus von Kues. Der Gesandte Dishypatos erklärte feierlich, daß er nur die Basler Minorität für das rechtmäßige Konzil halte.

Anfang August segelten die Schiffe aus dem Hafen von Venedig, zunächst nach Kreta, wo sie 300 Bogenschützen zur Sicherung Konstantinopels an Bord nahmen. Am 3. September 1437 erreichten die ersten Schiffe der päpstlichen Abordnung ihr Ziel[44].

Die Gesandten gaben sich, von Dishypatos unterstützt, *als Sprecher des Papstes und des Konzils* aus und führten in dieser Doppellegitimation Unterredungen mit Kaiser und Patriarch, bis am 3. Oktober die drei Galeeren des Basler Konzils im Hafen anlegten. Eine drohende Auseinandersetzung konnte durch die Intervention Kaiser Johanns VIII. zwar verhindert werden, seine Vermittlungsversuche aber hatten keinen Erfolg[45]. So entschloß er sich, mit den Vertretern der Kirche auf den päpstlichen Schiffen nach Italien zu reisen[46]. Eine Woche später begann die Rückfahrt mit Kaiser und Patriarch Joseph II., mit Vertretern aller Patriarchen und einer großen Zahl höchster Würdenträger der Ostkirche.

Die Griechen hatten sich also trotz bester Beziehungen zu integren Männern des Konzils nicht für Basel entschieden. Sie, die immer eine allgemeine, freie Kirchenversammlung als hoheitliches Forum gefordert hatten, waren allerdings der Überzeugung, daß eine Synode, die in ihren eigenen Reihen und mit dem Apostolischen Stuhl keine Einstimmigkeit erzielte, aufgehört hatte, Allgemeines Konzil der Kirche zu sein. Und jetzt hatten sie nicht einfach den Papst gegenüber dem Konzil vorgezogen, sondern sich entschlossen, zu einem Ökume-

---

[44] Hefele VII 648ff; Meuthen, *Skizze* S. 51. J. Gill, *Basel–Florenz* S. 200.

[45] A. Leidl, a.a.O. S. 45ff; CB I 131 und 158. Einen umfassenden Eindruck von der Lage in Konstantinopel vermitteln die Schreiben des Johannes von Ragusa bei Mansi XXIX 650–659 und CB I 374–383. Ebenso die Stadt- und Kirchenbeschreibung mit Situationsbericht in Clm 18298 fol. 115r–116r.

[46] Vgl. besonders den Brief der »Konzilsgesandtschaft« (Bisch. von Digne, Bisch. von Oporto und Nikolaus von Kues) vom 20. Okt. 1437 an Eugen IV. hrsg. von G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana, Studi e Testi* 46 (1926) 120: . . . tanta enim est omnis animus Clementiam vestram videndi aviditate perfusus tantaque firmitate spes consequendae unionis et diligentissimo studio, (ut) pluribus diebus fere penitus nihil fecerint.

nischen Konzil zu gehen, das bereit war, mit und unter dem Papst die Einheit im Glauben zu stiften. Kaiser und Patriarch folgten in ihrem Entschluß dem Vorschlag ihrer Gesandten Johannes Dishypatos und Emanuel Miloti, die die entscheidende Phase des Dissenses in Basel miterlebt hatten. Vielleicht wurde die Absicht und die Möglichkeit der Französischen Nation, über ein Unionskonzil in Avignon die Römische Kurie und den Nachfolger Eugens IV. nach Frankreich zu holen, überschätzt[47], die Griechen wollten jedenfalls keine Bestrebungen unterstützen, bei denen Eugen IV. überspielt werden sollte. Sie suchten den »ausdrücklichen Konsens des Papstes«, weil für die Union eine unbedingte »Einmütigkeit zwischen Papst und Konzil« erforderlich war. Der Patriarch begründete die Ortswahl seiner Gesandten und seine eigene Entscheidung gegenüber Johannes von Ragusa, dem langjährigen Gesandten des Konzils in Konstantinopel, mit folgenden Worten: »Elegerunt itaque partem, quae eis tutior visa est, et *saniorem et in iure vestro probabiliorem*, rectiorem in intentione et sine comparatione in exsecutione, et quae ultra haec nobis locum habilem et idoneum, *concordiam papae* et praesentiam illius in concilio, iuxta petita et desideria nostri cordis. Illam igitur partem, quam nostri ambassiatores sagaciter et prudenter elegerunt, oportet nos sequi«[48].

Der Hinweis auf die *pars sanior*, deren Entscheidung nach lateinischem Recht im Konfliktfall zu folgen sei, deutet auf Nikolaus von Kues. Er hatte sich das fundamentale Anliegen der Ostkirche – ein einträchtiges Generalkonzil mit dem Papst – zu eigen gemacht und sich entschlossen für dieses Ziel eingesetzt.

Im Hinblick auf die späteren Verhandlungen versäumte es Nikolaus nicht, wertvolle Bücher als Diskussionsgrundlage aus Konstantinopel mitzubringen; vermutlich war das die ihm zugedachte Aufgabe bei der Legationsreise. So spielte der griechische Kodex mit dem Traktat des Basilius gegen Eunomius eine entscheidende Rolle bei den Gesprächen über den Hervorgang des Heiligen Geistes. Der Vorwurf des Markus Eugenikus, die Formulierung »der Geist hat sein Sein aus dem Sohn«, sei eine spätere Interpolation, konnte zurückgewiesen werden. Der von Nikolaus beschaffte Kodex war vor dem Schisma geschrieben worden und wurde als echter Textzeuge für dieses Zitat angesehen[49]. Ähnliche Bedeutung hatte eine frühe Konzilsgeschichte, die Cesarini erwähnt[50]. In einem

---

[47] J. Haller läßt diesen Gedanken kurz anklingen in: CB I 148f. Ausdrücklich aus dem Mund des Patriarchen (nach Johannes von Ragusa) in: Mansi XXXI 268 DE. J. Hollsteiner, Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft, Kirchengeschichte II/2, Freiburg S. 304.

[48] Mansi XXXI 269 A. Nikolaus von Kues wiederholt gegenüber Thomas Ebendorfer (RTA XV N.352 S.767 Z.6–8), die Führer der Ostkirche hätten befürchtet, das Basler Konzil werde noch vor ihrer Ankunft vom Papst aufgelöst und könne so die vertraglichen Abmachungen gar nicht mehr einhalten.

[49] Mansi XXXI 767–770, Hefele VII 698f.

[50] Cesarini in seinem Brief vom 17. Oktober an Ambrosio Traversari; vgl. Meuthen, *Skizze* S. 50f.

kürzlich besprochenen Kodex der Harleiana mit Texten der Apostelgeschichte und der neutestamentlichen Briefe wird in einer Glosse ausdrücklich auf das Fehlen des Komma Johanneum (1 Joh. 5,7) hingewiesen. Nikolaus hat den Text selbst untersucht[51]. Ebenfalls aus Konstantinopel stammen die Kodizes N. 9 und 10 mit Psalmen, N. 18 mit einer Glosse griechischer Väter zum Johannes-Evangelium, N. 47 Predigten des Johannes Chrysostomus und N. 48 mit der Expositio des Niketa David Paphlagon zu Gregor von Nazianz, drei griechische Handschriften, die sich in der Hospitalsbibliothek zu Bernkastel-Kues befinden[52]. Außerdem wissen wir von einer Handschrift mit der Theologia Platonis des Proklos, die Nikolaus in Ferrara dem bekannten Humanisten Ambrosio Traversari zur Übersetzung anvertraute[53]. Mit dem heutigen Codex Harleiensis 5792 (fol. 1^{v}–259^{v}) besaß Nikolaus nachweislich ein griechisch-lateinisches Wörterbuch mit grammatikalischen Beispielen zum Genus einzelner Substantiva[54]. Auf der dreieinhalb Monate dauernden Überfahrt von Konstantinopel stand Nikolaus in ständigem Gespräch mit den hervorragenden Gelehrten des Ostens. Eine Frucht dieses Austausches ist die Docta ignorantia, ein Werk im neuplatonischen Geist, wie ihn ein Bessarion verkörperte. In der besonderen Art der Erkenntnisfindung und der Suche nach Weisheit fand Cusanus eine tiefe Konkordanz mit dem Osten.

Bereits am 8. Januar 1438 hatte Eugen IV. durch den Kardinal Nikolaus Albergati – nach offizieller Verlegung des Basler Konzils – das Unionskonzil in Ferrara eröffnen lassen. Einen Monat später (am 8. Februar) trafen die Griechen in Venedig ein und entschlossen sich nach einigem Zögern, nach Ferrara zu gehen. Ein Aufruf Kaiser Johanns VIII. an die Väter in Basel, sich dem Unionskonzil in Italien anzuschließen, wurde nicht beachtet[55]. Sie wollten nicht

---

[51] Die Hs. Cod. Harl. 5588 ist besprochen von B. Kotter in: MFCG 8 (1970) 218–226, vgl. auch Bildtafel II. Die Autentizität der Cusanusglossen auf fol. 54^{v} und fol. 113^{r} wurde von R. Haubst bestätigt.

[52] Vgl. die entsprechenden Nn. bei J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trier 1905 S. 7, 13, 42–44. Dazu V. Gardthausen, *Griechische Paläographie* Bd. 2, Leipzig ^{2}1913 S. 217–225; W. Weinberger, *Beiträge zur Handschriftenkunde* Bd. 2, Wien 1909 S. 10; A. Heitlinger, *Der »Codex Cusanus 18« die Vorlagehandschrift der »Coderinus-Katene« zum Johannesevangelium* in: *Biblica* 42 (1961) 443–454.

[53] Nikolaus von Kues, *Brief an Thomas Parentucelli*, hrsg. J. Koch in: CT IV 1 S. 35 mit Anm. 4; dazu J. Koch, *Nikolaus von Kues und seine Umwelt*, Heidelberg 1948 S. 12.

[54] Beschreibung und Literatur in: MFCG 5 (1965) 158–160. Weiter ist hinzuweisen auf Cod. Harl. 2773 fol. 1^{r}–4^{v} mit den Glossae latinograecae et graecolatinae aus dem Besitz des Nikolaus von Kues; vgl. MFCG 3 (1963) 65–67. Die griechische Hs. mit Texten des Basilius, Gregor von Nyssa u. a. enthält auf fol. 37^{v}, 50^{v} und öfter Randglossen, die seltene griechische Wörter erklären; die Hs. wird besprochen in MFCG 10 (1973).

[55] A. Leidl a.a.O. S. 91–93.

an das Gelingen einer Union glauben und rechneten sich Chancen bei späteren Gesprächen aus.
Auch Nikolaus von Kues bemühte sich in einem Brief an die deutsche Nation auf dem Basler Konzil um eine Vermittlung; doch dort hatte man längst einen Prozeß gegen ihn eröffnet[56].
Nur der Erzbischof von Mailand, Francesco Picollpasso, bestärkte in einer Rückantwort aus Basel (16. April 1438) seinen Freund Nikolaus von Kues, den eingeschlagenen Weg weiter zu gehen[57].
Auf den Reichstagen der nächsten Jahre kämpfte Cusanus entschlossen, für was er sich so oft ausgesprochen hatte: für die Rezeption der am 6. Juli 1439 in Florenz verkündeten Wiedervereinigung mit der Ostkirche.
Gerade die von Cusanus geforderte Praktizierung und Realisierung der Union durch die Allgemeinheit fehlte zum Schaden beider Kirchen in Ost und West und brachte damit den Friedensschluß von Florenz um seine Wirkung und Wirklichkeit.
Mit jeder theoretischen Überwindung theologischer Kontroversen muß einhergehen eine Konkordanz der Praxis. Dieser Leitsatz des Nikolaus von Kues wird bei jedem Bemühen um Einheit seine Gültigkeit behalten.

---

[56] Erwähnt von Francesco Piccolpasso, *Brief an Nikolaus von Kues*, hrsg. J. Koch in: CT IV 1 S.30 Z.9–11; zum Prozeß gegen die Mitglieder der Gesandtschaft vgl. MC III 51 und den Urteilsspruch vom Januar 1440 MC III 462, den Fortgang der Verhandlungen nach CB VI 161, 199, 201, 280, 443, 641, 668, 709, 723, VII 39–41.
[57] Hrsg. J. Koch in: CT IV 1 S.25–31; dazu J. Koch, *Umwelt* S. 9–12.

DAS GLAUBENSGESPRÄCH MIT DEN HUSSITEN*

Von Hermann Hallauer, Bonn-Bad Godesberg

Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die Auseinandersetzung mit der hussitischen Bewegung Cusanus durch sein ganzes Leben hindurch beschäftigte. Drei Schwerpunkte heben sich deutlich heraus:

1. Die Jahre 1433–1434, in denen der junge Nikolaus von Kues in Basel der Kommission für die Unionsverhandlungen mit den Böhmen angehörte.
2. Die Verhandlungen des Kardinallegaten Nikolaus von Kues in den Jahren 1450–1453 mit dem Ziel, die Utraquisten in den Schoß der römischen Kirche zurückzuführen.
3. Der Kampf gegen die Kompaktaten, den Nikolaus, damals Kurienkardinal in Rom, in seinen letzten Lebensjahren führen mußte.

Noch fehlt eine ausführliche Untersuchung der Beziehungen des Cusanus zu den Böhmen[1]. Da es in dem mir gesteckten Rahmen unmöglich ist, auf diese komplexen und teilweise noch unerforschten Vorgänge in ihrer Gesamtheit einzugehen, möchte ich die Verhandlungen in den Jahren 1451–1453 in den Mittelpunkt stellen, zumal neue Quellenfunde Licht auf bislang nur mangelhaft bekannte Zusammenhänge werfen. Das Wirken des Baseler Konzilsdeputierten Nikolaus von Kues soll so weit in die Betrachtung einbezogen werden, wie es zur Beurteilung seines späteren Standpunktes notwendig erscheint.

Der tragische Tod des Johannes Hus im Juli 1415 hatte in Böhmen einen Aufruhr von ungeahnter Gewalt ausgelöst. Erbitterte kriegerische Konflikte bestimmten über Jahrzehnte die Reichspolitik und bedrohten schwerstens alle dem Königreich benachbarten Territorien. Gleichzeitig wurde ein heftiger publizistischer Kampf ausgetragen, besonders um die *communio sub utraque specie*, die von Jakobellus von Mies – daher spricht Cusanus auch durchweg von den »Jakobellianern« – seit 1414 eingeführte Praxis des Laienkelches[2].

---

* Der Text des Vortrages wurde nur geringfügig erweitert. Es ist daran gedacht, das Thema zu einem späteren Zeitpunkt umfassender und ausführlicher zu behandeln. Auf Wunsch des Herausgebers wurde der Anmerkungsapparat knapp gehalten und auf die Beifügung von Quellen verzichtet.

Herrn Dr. A. Krchňak danke ich für wertvolle Ratschläge, besonders auch für seine Hilfe bei der Benutzung der Tschechischen Literatur.

[1] E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris 1920 (Neudruck Frankfurt 1963), S. 212ff; E. Meuthen, *Nikolaus von Kues*, Münster 1964, S. 35ff.

[2] Aus der umfangreichen modernen Literatur zur hussitischen Revolution vgl.: *Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder*, hg. im Auftrag des Collegium Carolinum von Karl Bosl, I, Stuttgart 1967, S. 349ff; Ferdinand Seibt, *Hussi-*

Als 1431 das Baseler Konzil eröffnet wurde, hatte sich die Situation keineswegs beruhigt. Die Synode erklärte daher die Hussitenfrage – oder, wie man zu sagen pflegte, die Ausrottung der Häresie – zu einer der drei vordringlichsten Aufgaben neben der Kirchenreform und dem Frieden unter den Fürsten[3].
Nach schwierigen Vorgesprächen akzeptierten die Böhmen die Einladung nach Basel. Johann von Rokycana, der spätere Elekt von Prag, führte die Delegation an, die am 4. Januar 1433 in der Konzilsstadt eintraf. Entsprechend den sogenannten vier Prager Artikeln teilte man die Verhandlungen in vier Sachgebiete auf:

1. Die Kommunion unter beiderlei Gestalten
2. Die Bestrafung der Sünder durch weltliche Gerichte
3. Die freie Predigt des Wortes Gottes
4. Der weltliche Besitz des Klerus.

Für jeden Fragenkomplex hatten sowohl die Böhmen als auch das Konzil besondere Sprecher ernannt. Zur Kelchfrage trug Rokycana persönlich den hussitischen Standpunkt vor. Ihm antwortete im Namen der Synode Johannes von Ragusa, der später von Nikolaus von Kues unterstützt wurde[4]. Obwohl das Konzil es am 26. Januar 1433 streng verboten hatte, die Reden der böhmischen Delegierten zu verbreiten, verschaffte sich Cusanus eine Abschrift der Rede Rokycanas, deren Text damals nur Johann von Ragusa besaß. Codex 166 der Hospitalsbibliothek in Kues ist ein Zeugnis, wie gründlich er sich in die Materie einarbeitete[5].
Vor allem die schroffe Haltung des Johannes von Ragusa führte die Verhandlungen schon nach wenigen Wochen in eine Krise. In dieser Situation schaltete sich der Konzilsprotektor Wilhelm von Bayern vermittelnd ein. Da der Herzog den Diskussionen nicht folgen konnte, weil er der lateinischen Sprache nicht mächtig war, ließ er sich von Nikolaus von Kues beraten[6]. Für den jungen Deputierten bot sich eine einzigartige Gelegenheit, in die erste Reihe der Konzilsteilnehmer aufzurücken. Nun war es ihm möglich, seine Gedanken mit dem ganzen Gewicht der Autorität, die der Konzilsprotektor verkörperte, vorzutra-

---

tica, Zur Struktur einer Revolution, Köln–Graz 1965; Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages* II, Manchester 1967, S. 606ff; Josef Macek, *Die hussitische revolutionäre Bewegung*, Berlin 1958.

[3] E. F. Jacob, *The Bohemians at the council of Basel* 1433 [Prague Essays, ed. R. W. Seton Watson] Oxford 1949; Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* VII, Paris 1916, S. 757ff; A. Krchňak, *Čechové na basilejském sněmu*, Rom 1967, S. 157ff; Rudolf Urbánek, České Dějiny III, 1, *Věk Poděbradsky*, Prag 1915, S. 88ff.

[4] A. Krchňak, *De vita et operibus Ioannis de Ragusio*, Lateranum, Nova series, An. XXVI, Nr. 3–4, Rom 1960, S. 22ff; K. Binder, *Der »Tractatus de Ecclesia« Johannes v. Ragusio und die Verhandlungen des Konzils von Basel mit den Hussiten*, in: Angelicum 28 (1951) S. 30ff.

[5] CB II, S. 325; Ein Faksimile von Hs. 166 bei A. Krchňak, *Čechove* S. 43.

[6] Vgl. dazu das Diarium des Petrus Zatecensis, MC I, S. 287ff.

gen. Ein Kompromißvorschlag, der auf Cusanus zurückging, brachte ein neues Element in die Verhandlungen und leitete eine entscheidende Wende in den Beziehungen zwischen Konzil und Utraquisten ein: Man könne den Böhmen die Kommunion *sub utraque specie* zugestehen, wenn sie die drei anderen Forderungen fallen ließen. Damit war eine Formel gefunden, die nach langwierigen weiteren Unterhandlungen zur Unterzeichnung der berühmten *Compactata* führte. Die wegen ihrer revolutionären Tendenzen für die Kirche gefährlichen Punkte 2–4 konnten abgewehrt werden.

In den ersten Monaten des Jahres 1433, jedenfalls vor Abschluß der *Concordantia Catholica*, griff Nikolaus von Kues in den publizistischen Kampf ein und veröffentlichte eine Denkschrift *De usu communionis* (Brief II und III der Pariser Ausgabe)[7]. Auffällig ist die starke Betonung des Primates und der Einheit mit dem Stuhl Petri. *Pax* und *unitas ecclesiae* erhalten eine zentrale Bedeutung. Subjektive Interpretationen der Schrift sind abzulehnen, da die Gnade der Sakramente sich in der Einheit erfüllt. Dabei wird Einheit auch als *unitas rituum* verstanden[8].

In einem historischen Rückblick räumt Nikolaus ein, daß grundsätzlich nichts gegen den Laienkelch einzuwenden sei: *in eadem quidem ecclesia, remanente unitate, varium posse ritum esse sine pericula nemo dubitat.* Doch scheinen ihm die Böhmen der Frage des sakramentalen Ritus eine übertriebene Bedeutung beizulegen. Nikolaus von Kues entwickelt hier einen sehr progressiven Standpunkt, der gewisse Parallelen zur Theorie der Symbolkausalität in der modernen Theologie aufweist. Die sakramentale Form, das Essen des Brotes und das Trinken des Weines, *res sacramenti*, können nur als äußeres Symbol angesehen werden. Dagegen ist die geistliche Gemeinschaft, der Glaube an das Wort Gottes, das eigentliche Brot, alles[9]. Wenn man daher jetzt in Böhmen eine längst vergessene sakramentale Praxis erneuern wolle ohne Konsens mit der Kirche, selbst auf die Gefahr des Schismas hin, dann bringe der Genuß des Kelches mehr Verderben als Gnade.

Eine Berufung auf das Wort der Schrift, wie die Böhmen es versuchen, indem sie Christus gegen die Kirche ausspielen, läßt Nikolaus nicht gelten. Denn das Heil liegt nur in der Einheit mit der Kirche, dem mystischen Leib Christi, der sich repräsentiert in Papst und Hierarchie. Hier sieht Nikolaus auch die Wahrheit: *veritas enim cathedrae adhaeret.* Der Ritus wandle sich in der Geschichte *iuxta temporis conditionem.* Im Wechsel der Formen offenbare sich Christus; sein

---

[7] *Concordantia Catholica* II, 211 (ed. G. KALLEN S. 253). NvK muß den Vortrag Rokycanas vor Abfassung von *De usu communionis* glossiert haben, da er einige der Anmerkungen in seinen Traktat übernimmt.

[8] Die Gedanken des NvK im *Dialogus* von 1441 sind teilweise eine konsequente Weiterentwicklung des hier dargelegten Standpunktes. Vgl. z. B. Kap. 24 und 28, (ed. MEUTHEN, MFCG 8 (1970) 101ff und 105ff.

[9] Vgl. R. HAUBST, *Das Wort als Brot*, in: *Martyria, Leiturgia, Diakonia*, Festschrift für H. Volk z. 65. Geburtstag, Mainz 1968, S. 23ff.

Werkzeug sei die Kirche und ihre Lenker: *nam ecclesia non aliud agit quam Christus vult.* Für alle Sakramente habe Gott nur den äußersten Rahmen gesteckt, und es sei Aufgabe der Kirche bzw. ihrer Lenker, diesen Rahmen nach ihrem Ermessen auszufüllen. Denn Christus habe gesagt: *hoc facite* und nicht *hoc modo facite.*

Wo sind aber wahre Kirche und wahrer Glaube? Nach Cusanus finden wir sie in der *maior et sanior pars.* Entsprechend ist *der* Ritus verbindlich, *quem maior vel sanior pars verbo aut opere approbat*[9a].

Cusanus entwickelt seine Ekklesiologie in enger Anlehnung an Johannes von Ragusa[10]. Auch dort wird der Primat einseitig hervorgehoben. Wahre Kirche ist nur da, wo Petrus seines Amtes waltet. Der Primat ist von Christus gestiftet worden, um die Einheit der Kirche zu wahren, *propter unitatem conservandam.* Wer den Konsens zwischen den Gläubigen und dem Hirten breche, d. h. wer sich gegen den Papst stelle, schließe sich selbst aus der Kirche aus. Wenn Änderungen im Ritus vorgenommen werden müßten, dann dürfe das nur in Übereinstimmung mit der Kirche geschehen. Cusanus spricht von der Verpflichtung zur Einheit, dem *vinculum concordiae,* wobei dem Sacerdotium die Herrschaft anvertraut ist, den Gläubigen aber die Verpflichtung zum Gehorsam obliege.

Der Traktat endet mit dem Appell, solchen Gehorsam zu leisten. Nirgends lesen wir etwas über die Suprematie des Konzils, nirgends spüren wir Kompromißbereitschaft heraus, obwohl gegen einen Wandel des Ritus keine grundsätzlichen Einwände vorgebracht werden.

Das Werk läßt sich nur schwer einordnen, steht es doch mit seiner Grundtendenz in offensichtlichem Widerspruch zur konziliaren Strömung, zu der sich Nikolaus damals bekannte. Andererseits weisen die benutzten Quellen – namentlich die ausgiebig zitierten alten Konzilsakten – in die unmittelbare Nähe der *Concordantia Catholica.* Noch mehr Rätsel gibt uns dieses *Opusculum contra Bohemorum errorem* auf, wenn wir bedenken, daß der Autor wenige Monate oder gar Wochen später die Vorschläge ausarbeitete, die den Kern der späteren Kompaktaten bilden.

Vansteenberghe hielt daher eine nachträgliche Überarbeitung des Textes für möglich[11]. Bartoš möchte die Entstehung des Traktates in das Jahr 1426 vorverlegen[12]. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß in einer Münchener Handschrift ein Zeitgenosse das *opusculum* dem Johann Kapistran zuschrieb[13].

Als nahezu 20 Jahre später, Ende 1450, Papst Nikolaus V. Cusanus mit der

---

[9a] Parallele Gedanken äußert NvK in der *Concordantia Catholica,* jeweils unter Berufung auf Cyprian. Vgl. z. B. I, 58; II, 79; II, 211; III, 270.

[10] A. Krchňak, MFCG 3 (1963), 107.

[11] Vansteenberghe, *Le cardinal* S. 216.

[12] F. M. Bartoš, *Cusanus and the Hussite Bishop M. Lupáč,* in: Communio Viatorum 5, Prag 1962 S. 44, Anm. 2.

[13] Vgl. Anhang S. 73.

großen Legation betraute, hatte die Hussitenfrage noch nichts an Dringlichkeit verloren. Zu den speziellen Aufträgen, die der Kardinal vor Antritt seiner Reise erhielt, gehörten Unionsverhandlungen mit den Böhmen, denen der Papst im Hinblick auf die drohende Türkengefahr besondere Bedeutung beimaß[14]. In der Bulle vom 29. Dezember 1450 wird der Auftrag nur knapp umrissen. Einzelheiten sollte der Kardinal den Instruktionen entnehmen, die ihm gleichzeitig ausgehändigt wurden. Sie sind uns nicht erhalten; doch können wir aus späteren Andeutungen Rückschlüsse ziehen[15].

Dagegen bleibt unklar, zu welchem Zweck beide böhmische Parteien, d. h. Utraquisten und Katholiken, bereits 1449 an Cusanus herantraten. Ulrich von Rosenberg, der Exponent der orthodoxen Richtung, bediente sich dabei der Vermittlung der Reichsstadt Nürnberg[16]. Am 10. Mai 1449 traf der Nürnberger Bote den Kardinal in Koblenz an und berichtete nach Hause, daß beinahe gleichzeitig ein Abgesandter aus Böhmen in Koblenz eingetroffen sei. Nikolaus von Kues habe ihm nur eine kurze mündliche Antwort erteilt, aber versprochen, eine schriftliche Stellungnahme den böhmischen Gesandten mitzugeben[17]. Möglicherweise ahnte man die künftige Aufgabe des Kardinals und hoffte, nützliche Verbindungen anknüpfen zu können.

Anfang 1451 machte sich der Legat auf die Reise nach Deutschland. Aus den ersten Monaten ist uns nichts bekannt, was auf eine Aktivität in der böhmischen Angelegenheit hindeutet. Nikolaus selbst äußert später, daß er angesichts der vielen Mißerfolge früherer Legaten nicht allzu große Hoffnungen auf den Erfolg seiner Mission gesetzt und daher zuerst seine volle Kraft den deutschen Aufgaben gewidmet habe[18].

Soweit wir wissen, ging der Anstoß zu ersten Verhandlungen aus von Markgraf Albrecht von Brandenburg. Er regte eine Tagfahrt unter dem Vorsitz des Legaten in Leitmeritz für den 11. November 1451 an. Der kaiserliche Vertreter,

---

[14] Vgl. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal*, 218ff; J. KOCH, *Der Deutsche Kardinal in deutschen Landen*, Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft, Heft 5, Trier 1964, S. 8; OTAKAR ODLOŽILÍK, *The Hussite King, Bohemia in European Affairs 1440–1471*, New Brunswick, S. 60ff; FREDERICK G. HEYMANN, *George of Bohemia, King of Heretics*, Princeton 1965, S. 68ff; JOHANNES HOFER, *Johannes Kapistran*, 2. Auflage, bearbeitet von O. Bonmann, Heidelberg 1964, II, passim; R. URBÁNEK III, 2, S. 548ff.

[15] Or.: TRIER, Stadtarchiv, Urk. C 13; ROM, Reg. Vat. 394, fol. 247^{v} (prout in certis per nos tibi datis instructionibus continetur). Druck: RAYNALDUS, *Annales ecclesiastici ad a. 1450*, N. 12. Das Zitat bei VANSTEENBERGHE, *Le cardinal* S. 218, Anm. 1 ist teilweise zu berichtigen. NvK wird bereits in der Bulle von 1450 XII 24 als legatus in omnibus Alamanie Bohemie atque omnibus aliis adiacentibus partibus bezeichnet. Z. B. WÜRZBURG, UB, Hs. Mch. f. 61, fol. 144$^{r–v}$.

[16] NÜRNBERG, StA, Amts- und Standbuch N. 31, fol. 2^{v}.

[17] NÜRNBERG, StA, Briefbuch 20, fol. 31^{v}.

[18] p II, Epist. VI, fol. 16^{v}.

Aeneas Silvius, bot seine guten Dienste an, und die Böhmen willigten in das Gespräch ein[19].

Die Situation änderte sich rasch, nachdem ein zweiter Legat in Mähren eingetroffen war, Johann Kapistran. Der Umfang seiner Vollmachten ist ebenso umstritten wie sein genauer Titel[20]. Das Volk und auch seine Gegner sahen in ihm den eigentlichen päpstlichen Bevollmächtigten[21]. Wie ist seine Entsendung zu erklären? Wollte man den Kardinal desavouieren oder ihm nur einen streitbaren Helfer, der mit einem besonderen Charisma begabt zu sein schien, zur Seite stellen? Jedenfalls mußten Kapistrans heftige Polemik und seine kompromißlose Ablehnung der Kompaktaten die Chancen für die geplanten Verhandlungen des Kardinals zunichte machen.

Offensichtlich erkannte dies Nikolaus von Kues, denn er sagte seine Teilnahme ab, ließ aber dennoch die Böhmenfrage, die auch auf der Tagesordnung der Mainzer Provinzialsynode stand[22], nicht aus den Augen. Da der Kaiser und die Fürsten, die aus politischen Motiven brennend an einer baldigen Friedensregelung interessiert waren, sich nicht entmutigen ließen, erging bald eine neue Einladung an den Kardinallegaten und die böhmischen Stände. Das Gespräch sollte nun endlich am 4. Dezember in Eger aufgenommen werden. Geladen wurden auch Rokycana und Kapistran[23]. Letzterer war der einzige, der zusagte. Cusanus dachte nicht daran, seine Tätigkeit im Rheinland zu unterbrechen. Dem Eichstätter Bischof gestand er freimütig, daß er an ein Zustandekommen der öffentlichen Diskussion nicht glaube. Das hielt ihn nicht davon ab, Kapistran scheinheilig zu bitten, ihm laufend über die Egerer Verhandlungen zu berichten[24].

---

[19] COCHLAEUS, *Historiae Hussitarum libri duodecim*, Mainz 1549, S. 364; Aeneas Silvius an Juan Carvajal, 1451 VIII 21, WOLKAN III, 1, S. 28.

[20] HOFER, *Kapistran* I, S. 57 ff.

[21] Die Stadt Nürnberg spricht in ihren Akten regelmäßig von Kapistran als dem »Legaten«. Vgl. z. B. NÜRNBERG, StA, S I L 1, N. 3b, fol. 343r. Desgleichen sprechen die böhm. Stände auf dem Landtag zu Beneschau im August 1451 von Kapistran als dem neuen Legaten. Vgl. R. RÝŠAVÝ, *Die erste Hussitenmission des hl. Johannes v. Capestrano in Mähren*, in: Franziskanische Studien 19 (1932) 231. Kapistran sagt von sich selbst in einem Brief an Rokycana: Sum enim vicarus et commissarius apostolicus atque inquisitor, cui tu iure ipso tamquam papae merito parere debes, si te Christianum profiteris. 1451 X 18. FRANTISSEK WALOUCH, *Životopis swatého Jana Kapistrána*, Brünn 1858, N. V, S. 714.

[22] BRESLAU, UB, Cod. Mil. IV, 77, fol. 270r–v.

[23] Kapistran an Johann v. Rokycana, 1451 X 18: WALOUCH, *Životopis* S. 714 (= A. CHIAPPINI, *La produzione letteraria di S. Giovanni da Capestrano*, Gubbio 1927, N. 85); Kapistran an ›Georg von Poděbrad‹, 1451 XI 11, Krumau: STUTTGART, Württ. Landesbibliothek, Cod. theol. et phil. 4° 37, fol. 39v. Auch Ulrich von Rosenberg hatte wieder Kontakt mit dem Legaten aufgenommen: NÜRNBERG, StA, Amts- und Standbuch 31, fol. 121v.

[24] JOHANN VON EICH an Johannes Kapistran: MÜNCHEN, HStA, Eichstätt HU

Warum reiste Cusanus nicht nach Eger? Er selbst gibt verschiedene Antworten. In dem schon erwähnten Schreiben an den Eichstätter Bischof spricht er von dringenden Geschäften, *urgentes causae*, die ihn an der Reise hinderten. Einer anderen Version begegnen wir in einem fast gleichzeitigen Brief an den Domprobst von Salzburg: Er habe kein Geld und *sine aliquot milibus florenorum proficere non potuissem*. Sich entschuldigend aber auch gleichzeitig auf die Ablieferung der Ablaßgelder drängend fügt er hinzu, er habe sich für eine Verschiebung eingesetzt, und es wäre eine Schande, wenn die Verhandlungen aus einem solch trivialen Grund erneut abgesagt werden müßten[25].
Seine Argumentation wundert uns, da ein Teil der Ablaßgelder für die Rückführung der Böhmen verwendet werden sollte. In seinen Predigten wies er ausdrücklich auf diesen Verwendungszweck hin, während Jakob von Sierck bereits damals daran zweifelte, ob die Summen tatsächlich diesem Verwendungszweck zugeführt würden[26].
Kapistran überliefert uns eine dritte Antwort: Der Kardinal habe erklärt, nur dann nach Eger reisen zu wollen, wenn die Utraquisten bereit seien, die Entscheidung des päpstlichen Legaten im vorhinein zu akzeptieren[27].
Die Absage des Kardinals bedeutete für die Fürsten eine herbe Enttäuschung, am schmerzlichsten für Albrecht Achilles, der auf eine Friedensregelung hoffte, um den Rücken für seinen Kampf mit der Reichsstadt Nürnberg freizubekommen. In der Erwartung, den Legaten doch noch an den Verhandlungstisch zu ziehen, traf er sich Mitte Dezember 1451 in Bayreuth mit dem Markgrafen Johann, Herzog Ludwig von Bayern und anderen Fürsten. Kapistran war ebenfalls anwesend[28]. Man beschloß, Cusanus und die böhmischen Stände nunmehr auf den 19. März 1452 nach Eger zu bitten[29]. Während der Verhandlungen

---

1451 XII 14 (autographer Entwurf und Reinschrift). Vgl. auch A. Bauch, *Zur Kapistranforschung in Franken*, in: Jahrbuch für Fränk. Landesforschung 26, 1966, S. 6–8.

[25] 1451 XII 14, Karthause bei Koblenz (autograph): WIEN, HHStA, 1451 XII 14.

[26] Jakob von Sierck an Kardinal Hugo d'Etaing, 1452 V 17: KOBLENZ, StA, 1 C, N. 12, S. 87–89.

[27] BRAUNSCHWEIG, Stadtbibliothek, Mscr. 183b, S. 12–13. Der Brief ist im Text irrtümlich datiert mit 1451 IX 21, muß aber ca. 1451 XII 15 abgefaßt worden sein. Vgl. auch Hofer, Kapistran II, S. 107, Anm. 120.

[28] Kapistran an die Stadt Znaim, 1452 I 10. Zu diesem Zeitpunkt erwartete er noch stündlich die zustimmende Antwort des NvK. Walouch, *Životopis* N. VIII, S. 787 (= Chiappini, Brief N. 90). Vgl. auch den Brief Kapistrans an Ulrich von Rosenberg, 1452 I 10: Blažena Rynešová u. Josef Pelikán, *Listář a Listinář Oldřicha z Rožmberka* IV, Prag 1954, N. 470, S. 329; Palacký, FRA, XX, S. 33 (= Chiappini, Brief N. 89).

[29] Kapistran an Herzog Friedrich II. v. Sachsen, ›1452, ca. XII 15‹: BRAUNSCHWEIG, Stadtbibliothek, Mscr. 183b, S. 12–13: Scripsimus unanimes rev. d. legato, ut prehabitis quibuscumque perficiende rei operam daret. Die Antwort des NvK an Albrecht von Brandenburg datiert von 1452 I 4. Vgl. Anm. 32.

ließ Albrecht durchblicken, er sei sich mit dem Kardinal über bestimmte Konzessionen einig, nämlich
1. sollten den Böhmen 4000 Dukaten Reisekostenzuschuß aus der päpstlichen Kasse (aus Ablaßgeldern?) gezahlt werden.
2. solle der Papst einen neuen Erzbischof für Prag ernennen und ihm die Vollmacht übertragen, den Umständen entsprechend den Gebrauch des Kelches freizugeben.
3. seien die vom Adel konfiszierten Kirchengüter den jetzigen Inhabern auf Lebzeiten zu belassen[30].
War Cusanus der Initiator oder hat der Markgraf sich nur hinter die Autorität des Kardinallegaten verschanzt? Die Vorschläge verraten eine realitische Einschätzung der Lage. Unter Preisgabe des säkularisierten Kirchengutes wollte man in Komplizenschaft mit dem Adel Johann von Rokycana ausschalten. Man glaubte, die dann ihres Hirten beraubte Herde mit örtlich und zeitlich begrenzten Konzessionen beschwichtigen zu können.
Kapistran argwöhnte hinter den aufsehenerregenden Punkten Verrat an der katholischen Sache und schickte einen besorgten Brief mit versteckten Anklagen nach Rom. Cusanus bat er um Auskunft, inwieweit die Darstellung des Markgrafen der Wahrheit entspreche[31].
Der Kardinal akzeptierte die neuerliche Einladung nach Eger[32]. Ob er sich zu den ihm zugeschriebenen Vorschlägen bekannte, wissen wir nicht. An Kapistran, über dessen intransigente Haltung man bittere Klage führte[33], ging nur eine vorsichtige Mahnung, sich bei seinen Predigten zurückzuhalten[34].
Zum großen Verdruß des Markgrafen scheiterte auch dieser dritte Versuch, den Dialog mit den Böhmen aufzunehmen. Am 24. März traf Albrecht Achilles mit Cusanus zusammen. Der Kardinal befand sich bereits auf dem Weg nach Brixen und hatte im Kloster Heilsbronn Nachtquartier gefunden. Man vereinbarte einen vierten Termin. Nun sollten am 4. Juni in Regensburg endgültig die Verhandlungen beginnen[35]. In Rom schien man indessen von der geringen Aktivität des Cusanus enttäuscht und den Glauben an einen erfolgreichen Abschluß aufgegeben zu haben. Denn am 17. April 1452 beauftragte Nikolaus

---

[30] KAPISTRAN an Nikolaus V., 1452 V 2: WADDING, *Annales Minorum* XII (1932), S. 154–157.
[31] A.a.O. S. 154f.
[32] NvK an Albrecht von Brandenburg, 1452 I 4: INNSBRUCK, LRA, IX 62, fol. 78. Ebenso an Bischof Johann von Eichstätt; vgl. Anm. 34.
[33] NvK an Jakob von Sierck, 1452 III 20. J. KOCH, *Cusanus Texte, IV, Briefwechsel des Nik. v. Cues*, 1. Sammlung, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wissenschaften, Phil. histor. Klasse 1942/43, 2. Abhandlung, S. 78f.
[34] NvK an Bischof Johann von Eich, 1452 I 4, Köln: BRESLAU, UB, I F 244, fol. 303v: ut non se precipitet ex fervore, sed salva securitate persone edificet.
[35] TŘEBOŇ, StA, Hs. A 12, fol. 87v–88v; PALACKÝ, FRA XX, N. 27, S. 38f.

V. Enea Silvio unter Ernennung zum *legatus a latere* mit einer Mission in Böhmen und mit der Rückführung der Utraquisten zum wahren Glauben[36]. Nikolaus von Kues muß mitten in den Reisevorbereitungen gesteckt haben, da erreicht ihn ein langes Schreiben Kapistrans[37]. Man kann es nur perfide nennen. Was sich zuerst wie eine Rechtfertigung gegen hussitische Anschuldigungen liest, entpuppt sich bei weiterer Lektüre als unverhohlene Warnung vor jedem Dialog und als versteckte Drohung gegen den Kardinal. Er, Kapistran, sei immer der offenen Diskussion mit den Utraquisten ausgewichen. Denn diese Leute hätten es sich zur Gewohnheit gemacht, ihre Thesen mit unendlich vielen Zitaten zu belegen. Da sie sich seit Jahrzehnten mit der Materie beschäftigten, könne man sie mit gleichen Methoden nicht schlagen. Wenn jetzt die Böhmen nach Regensburg reisten, so geschehe das in der festen Überzeugung, daß der Kardinal ihnen den Laienkelch zugestehen werde. Eine solche Konzession werde ein skandalöses Beispiel abgeben und der Anfang einer allgemeinen Auflehnung gegen die Autorität der Kirche sein. Vier päpstliche Schreiben mit Bleibullen könne er ihm zeigen, in denen Nikolaus V. die Böhmen Irrgläubige, Schismatiker und Häretiker nenne. Um so unbegreiflicher sei es, daß der Kardinal offensichtlich den Anklagen von Leuten, über die der Hl. Vater so urteile, Glauben schenke: *Si haereticos excusamus, nos ipsos condemnamus*! Cusanus solle sein Ohr nicht den Einflüsterungen gewisser Leute öffnen. »Hüte Dich« fährt er fort, »auf diesem Weg (d. h. über Konzessionen) Prag gewinnen zu wollen. Ich weiß, was ich sage, was ich gehört habe von Leuten, deren Stimme ein großes Gewicht besitzt. Ketzer darf man nicht belohnen, man muß sie hart bestrafen, *non sunt praemiandi, sed acriter cruciandi, eorum bona confiscenda, poenae variae in eos sunt cumulandae.* Und noch eins: Wenn Du Zugeständnisse machst, handelst Du gegen Dein Wort. Denn ich selbst habe Dich in Rom sagen hören, Du habest Deine Titelkirche nicht angenommen, um mit Kniebeugen geehrt zu werden, sondern um die Möglichkeit zu erhalten, etwas Großes – Kapistran sagt *arduum* – in der Kirche zu leisten. In aller Ehrfurcht, was Du jetzt tun willst, scheint mir nicht groß, sondern erbärmlich zu sein, *infimum.*« Die erste Reaktion des Kardinals war eine rasche Einladung an den Franziskanermönch, ebenfalls nach Regensburg zu kommen[38]. Man hatte ihn bis dahin übergangen. Die bloße Anwesenheit des Zeloten mußte eine unerträgliche Be-

---

[36] WOLKAN III, 1, S. 79f. Am 8. Sept. 1452 widerrief der Papst indirekt seinen Auftrag, indem er Enea Silvio Zurückhaltung anriet, da sich NvK im Augenblick in die Verhandlungen eingeschaltet habe. WOLKAN III, 1, S. 102–103.

[37] KAPISTRAN an NvK, 1452 V 17, Brüx: WADDING, *Annales Minorum* XII (1932) 149–152.

[38] KAPISTRAN an Ulrich von Rosenberg, 1452 VI 7: TŘEBOŇ, StA, N. 1589; PALACKÝ, FRA XX, S. 45f.; RYNEŠOVÁ-PELIKÁN IV, N. 470, S. 341.

[39] *auca Hus, assata in Constantia.* Kapistran an Joh. v. Rokycana, 1452 I 15: WALOUCH, *Životopis* S. 733; ähnlich in seinem Brief an Johannes Borotin (*auca illa assata lardiata*): WALOUCH, *Životopis* S. 840.

lastung für das Treffen sein, ein Affront gegen die Böhmen. Hatte er sie doch in seinen Predigten und Streitschriften unentwegt als Ketzer gebrandmarkt, ihre Anführer diffamiert, von Kreuzzugsplänen gesprochen. Den im ganzen Lande verehrten Meister Hus nannte er mit einem makabren Scherz die fette Gans, die man in Konstanz am Spieß gebraten habe, weil »husa« auf tschechisch »Gans«-heißt[39]. Nicht geringere Empörung löste seine Behauptung aus, die Kompaktaten seien von Anfang an ungültig gewesen.

Die Verhandlungen in der Reichsstadt, die vom 18.–26. Juni dauerten, zeigten einen deutlichen Gesinnungswandel des Kardinals[40]. Direkte Unionsgespräche sollten noch nicht aufgenommen werden, wie sich aus der »Werbung« ergibt, die ein brandenburgischer Gesandter nach der Begegnung in Heilsbronn den böhmischen Ständen in Prag vorgelegt hatte[41]. Dem Treffen in Regensburg war von Anfang an nur ein vorbereitender Charakter zugedacht. Cusanus wollte für die Zukunft klare Verhältnisse schaffen. Mit Sicherheit war er auf das Gespräch mit den Böhmen glänzend vorbereitet und durch seine Baseler Erfahrung wie kein anderer prädestiniert. Lobend erwähnt Dr. Wenzel von Krumau in einem Brief an Ulrich von Rosenberg die Vertrautheit des Legaten mit der Materie. Sie erstrecke sich selbst auf Einzelheiten der bisherigen Aktionen der Böhmen[43]. Trotz zweier Berichte aus Regensburg[44] sind wir – sieht man von der knappen offiziellen *conclusio* ab[45] – nur dürftig über den vertraulichen Dialog informiert. Am 16. Oktober sollten in Eger die eigentlichen Unionsverhandlungen eröffnet werden. Doch scheint der Kardinal ihr Zustandekommen an mehrere Vorbedingungen geknüpft zu haben mit der Begründung, seine Gesprächspartner hätten sich bei früheren Gelegenheiten als unzuverlässig erwiesen. Zwei sind uns bekannt: eine bindende vorherige Tagesordnung und das uneingeschränkte Versprechen, dem apostolischen Stuhl wirklich und effektiv, *non verbo, sed effectu,*

---

[40] Vgl. F. Heymann, *George of Bohemia* S. 76f; R. Urbánek III, 2. S. 588ff; Hofer, *Kapistran* II, S. 134ff.

[41] Vgl. Anm. 35.

[42] NvK machte in Regensburg von seiner Legatenvollmacht auch in anderen kirchlichen Angelegenheiten Gebrauch. Am 24. Juni providiert er Johann von Caplitz mit einem Kanonikat in Weissengrad: PRAG, UB. Ms. XXIV, A 11; am gleichen Tag verleiht er einen Ablaß für die Stadtkirche in Aussig: W. Hieke, *Urkundenbuch der Stadt Aussig bis zum Jahre 1526*, Prag 1896, N. 451, S. 194.

[43] TŘEBOŇ, StA, N. 1591; Palacký, FRA XX, N. 33, S. 47.

[44] Wir kennen a) Brief des Dr. Wenzel von Krumau an Ulrich von Rosenberg, 1452 VI 26. s. o. Anm. 43.

b) Bericht eines unbekannten Teilnehmers an einen unbekannten Empfänger, 1452 VII 4: INNSBRUCK, UB, Hs. 598, fol. 16r. Druck: Hofer, AFH 16, 1923, S. 125f.

[45] Mir sind vier Versionen des Regensburger Abschiedes bekannt:
1. TŘEBOŇ, StA, N. 1591 (Palacký, FRA XX, N. 34, S. 48–49).
2. NÜRNBERG, StA, Ansbacher Kriegsakten, Fasz. II, fol. 9.
3. NÜRNBERG, StA, Ansbacher Kriegsakten, Fasz. II, fol. 34 (Kopie 17. Jhdt.).
4. GÖTTINGEN, Staatl. Archivlager, OBA, N. 11647.

Gehorsam zu geloben. Wie Dr. Wenzel schreibt, habe Nikolaus seine Forderungen mit großer Bestimmtheit vorgebracht, obwohl er Härte mit Honig zu vermischen pflege. Der Legat wolle keine Worte, sondern endlich Taten sehen. Die Akten ergeben, daß sich die Böhmen schon vor dem Egerer Tag untereinander auf eine gemeinsame Linie einigen und dem Kardinal bis zum 14. September über das Ergebnis ihrer internen Beratungen berichten sollten. Den von den tschechischen Unterhändlern vorgetragenen dringlichen Wunsch, sofort mit ihnen nach Prag zu reisen, lehnte Nikolaus ab, nach Wenzels Aussage mit der Begründung, der Papst habe ihm verboten, Böhmen zu betreten, wenn das Königreich nicht vorher die kirchliche Einheit in allen Punkten versprochen habe. Die Gesandten waren jedoch nicht ermächtigt, eine solche Zusage zu geben.

Uns interessiert, ob die Forderung des Legaten auch den Verzicht auf die *Compactata* einschloß. Wohl kaum! Jedenfalls haben die Böhmen das nicht aus den Worten des Kardinals herausgehört, sonst wäre ihre Empörung über das Sendschreiben vom 27. Juni nicht verständlich.

Der zweite Bericht aus Regensburg bringt eine abweichende Version[46]: Cusanus habe die Reise nach Prag abgelehnt, weil er um seine Sicherheit bangte. Die noch zu erwähnenden Instruktionen des Kardinals für seinen Kaplan Dursmid bringen sogar eine dritte Begründung[47]. Dort lesen wir: »Bittet ferner alle, sie möchten es mir nicht verübeln, daß ich diese Erklärung (des Gehorsams) fordere. Ich tue es zum Besten der Sache. Unser Hl. Vater *wird* nämlich, wie ich fürchte, nicht erlauben, daß sein Legat das Königreich betritt, wenn er nicht hinsichtlich des Gehorsams sicher ist«. Das klingt ganz anders. Aus dem strikten päpstlichen Befehl wird eine individuelle Interpretation der mutmaßlichen Haltung der Kurie. Hat Cusanus die Böhmen durch bewußt vage Formulierungen zu Nachgiebigkeit drängen wollen? Hatte er Angst? Merkwürdig ist, daß die Legationsbulle vom 19. August mit keinem Wort eine *vorherige* Gehorsamserklärung fordert[48].

Der bereits zitierte anonyme Teilnehmer des Reichstages spricht von *cautissima responsa* des Legaten, und aus Dr. Wenzels Brief an den Herrn von Rosenberg lassen sich Spannungen herauslesen, die wenigstens unterschwellig die Tagung beeinflußten. Denn der Kardinal habe die böhmische Delegation, die von Aleč von Sternberg und Johann Smiřcký angeführt wurde, recht kühl behandelt, dagegen sei er dem Johannes Kapistran, der die Szene beherrschte, mit großer Zuvorkommenheit begegnet[49]. In dem gleichen Bericht hören wir aber auch,

---

[46] S. o. Anm. 44.

[47] LONDON, Brit. Museum, Arundel Ms. 458, fol. 103^{v}–104^{r}.

[48] BERNKASTEL-KUES, Hospitalsbibliothek N. 26; ROM, Reg. Vat. 399, fol. 208^{v}–209^{r}; Druck: MARTINI, Tüb. Theol. Quartalschrift 1830, 800–802.

[49] Die beiden Teilnehmer erwähnen die bevorzugte Behandlung Kapistrans durch NvK. Lorenz Blumenau, der Vertreter des Deutschen Ordens, berichtet dem Hochmeister, daß der Kardinal von den Wundertaten des Missionars tief beeindruckt gewesen sei: 1452 VII 23. GÖTTINGEN, Staatl. Archivlager, OBA, N. 11325.

daß der Markgraf von Brandenburg den Böhmen alle möglichen Aufmerksamkeiten erwies und sogar deren Reisespesen übernommen habe. War Cusanus durch die warnenden Worte des Franziskanermissionars vorsichtig geworden? Im Regensburger Reichstagsabschied ist die Gehorsamserklärung nur angedeutet. Die *Conclusio* gliedert sich in drei Punkte auf: Der *1. Punkt* besagt, daß der Kardinal bis zum 14. September für sich oder einen anderen Legaten beim Papst um Vollmacht nachsuchen solle, damit die eigentlichen Verhandlungen am 16. Oktober in Eger *intra metas regni Bohemiae* eröffnet werden könnten. Nikolaus von Kues versprach, bis zu dem erstgenannten Zeitpunkt die Böhmen durch den Bischof von Regensburg über den Erfolg seiner Bemühungen in Rom zu unterrichten.

Der *2. Punkt* verpflichtete die böhmischen Gesandten, sich nach besten Kräften für die Beschickung des Egerer Tages einzusetzen, damit dort über die Regensburger Vorschläge, *super propositis in dieta Ratisponensi*, verhandelt und beschlossen werden könne. Sie versprachen, ihrerseits den Kardinal über den Erfolg ihrer Bemühungen zu informieren.

Der *3. Punkt* betraf die Ausstellung der Geleitbriefe.

Den genauen Inhalt der vorhin erwähnten *proposita* kennen wir nicht. Doch scheint man sich im wesentlichen auf die Vorschläge des Legaten geeinigt zu haben. Dr. Wenzel argwöhnte hinter den Beteuerungen der Böhmen Lug und Trug, ließ aber gleichzeitig durchblicken, daß die scheinbar positiv verlaufenen Gespräche nicht ganz den Rosenbergschen Erwartungen entsprachen. Denn deutlich zeichneten sich zwei Fronten ab: Auf der einen Seite die böhmischen Unterhändler, die die nationaltschechische Partei um Georg von Poděbrad repräsentierten und von Markgraf Albrecht Achilles unterstützt wurden, auf der anderen Seite Ulrich von Rosenberg, Kapistran und wahrscheinlich auch Herzog Ludwig von Bayern.

Die Motive, die diese Konfrontation verursachten, waren im tiefsten politischer Natur, so daß der Kardinal, ob er wollte oder nicht, bei seinem religiös-theologischen Auftrag das politische Kalkül berücksichtigen mußte. Beide Richtungen setzten alles daran, den Legaten auf ihre Seite zu ziehen. An dieser Verquickung religiöser und politischer Interessen mußte die Mission des Cusanus scheitern. Vorerst versuchte er, zwischen den Fronten zu bleiben. Er agierte so vorsichtig, daß beide Partner annahmen, man habe den Legaten für sich gewonnen.

Eine Zeitlang sah auch Cusanus zuversichtlich den kommenden Verhandlungen entgegen[50]. Nicht weniger optimistisch verließen die tschechischen Delegierten am 26. Juni Regensburg, da sie im Glauben waren, Nikolaus von Kues wolle sich in Rom für eine Anerkennung der Kompaktaten einsetzen. Um so empörter

---

[50] S. o. Anm. 49: »der legat... hat meinen heren von Auspurg gesagt, das dy sachen der Behemen itzunt yn gutten puntten sten und hoffit, das es gut sol werden.« Ebenfalls J. Hofer, *Joh. Capestrano und der Deutsche Ritterorden* in: Franziskanische Studien 26 (1939)202.

reagierte Aleč von Sternberg auf die Nachricht, daß der Legat am 27. Juni ein offizielles Schreiben an die Stände und den Klerus Böhmens verfaßt habe und es durch zwei Kapläne im Königreich verbreiten lasse. Er beschwerte sich bei Markgraf Albrecht über das heimtückische Verhalten des Cusanus, das im Widerspruch zu den Regensburger Zusagen stehe und eine Beleidigung (*smehe*) darstelle[51]. Deshalb versuchte Aleč von Sternberg die Verbreitung des Sendschreibens zu verhindern, allerdings vergeblich, da Kapistran und die beiden Kapläne bereits zahlreiche Kopien an böhmischen Notabeln und Städte verschickt hatten[52].

Der Inhalt des Briefes vom 27. Juni war in der Tat mehr dazu angetan, neue Verhandlungen zu verhindern als zu fördern. Cusanus forderte von den Böhmen nichts weniger als eine bedingungslose Kapitulation: Überheblichkeit sei es, wenn man die Schrift eigenmächtig interpretiere und das Wort der Kirche, die nicht irren könne, mißachte. Zwar seien die Kompaktaten nicht häretisch, was auch Bruder Kapistran nicht behauptet habe, doch liege das Heil in der Übereinstimmung mit der Kirche und ihrem Haupt. In den Kompaktaten habe man Gehorsam gegen die Mutter Kirche gelobt; jene Bedingung sei nie erfüllt worden. Daher seien die Kompaktaten auch nie in Kraft getreten. Folglich könne man sich nicht auf diesen Vertrag berufen.

Genau hier lag die Wurzel der Mißverständnisse. Während die Kurie die Gültigkeit des Vertrages bestritt, da nach ihrer Ansicht die Böhmen nicht alle Bedingungen erfüllt hatten, sah sich die utraquistische Partei durch ihre entschlossene Frontstellung gegen die Taboriten und Waisen nach dem Prager Abkommen vom 30. November 1433 gerechtfertigt. Zudem berief man sich zu Recht auf eine kaiserliche Zusicherung im Iglauer Vertrag vom 5. Juli 1436, daß der Laienkelch in Böhmen als die *Regel* zu gelten habe. In Rom, wo man äußerstenfalls an einen lokal begrenzten Sonderritus dachte, nahm man gerade an dem Wort »Regel« Anstoß. Es wurde als ein Festhalten an der jakobellianischen Lehre von der *Heilsnotwendigkeit* des Kelches interpretiert, während in Wahrheit der Kelch für die streitenden Parteien weit mehr zu einer nationalen als einer dogmatischen Frage geworden war. Denn ohne Zweifel stand die Mehrheit des utraquistischen Klerus damals in der Abendmahlfrage noch auf dem Boden der orthodoxen Lehre.

Die Instruktionen, die der Kardinal den Kaplänen mit auf den Weg gab, sind uns in einer Londoner Handschrift erhalten[53]. Sie zeigen, daß Cusanus zwar die nationalen und psychologischen Bedingtheiten erkannte, die zu dem starrköpfi-

---

[51] NÜRNBERG, StA, Ansbacher Kriegsakten, Fasz. II, 24.

[52] KAPISTRAN an Ulrich von Rosenberg, 1452 VII 9, STUTTGART, Württ. Landesbibliothek, Cod. theol. et phil. 4° 37, fol. 256r; Druck: RYNEŠOVÁ-PELIKÁN, Listář. IV, Nr. 484, S. 345. Kapistran an Herzog Friedrich von Sachsen, 1452 VII 4. Druck: F. C. R. WEBER, *Des Franziskaners Johannes v. Capistrano Mission unter den Hussiten 1451–1453*, Diss. Leipzig 1867, S. 60.

[53] S. o. Anm. 47.

gen Festhalten an einem unter großen Leiden erkämpften Ritus führten. Doch scheint er die Stärke der theologischen Überzeugungen, die hinter dem Streit um den Laienkelch sichtbar wurden, nicht gebührend berücksichtigt zu haben. »Ihr sollt allen sagen,« schreibt er, »wie sehr ich einem jeden gewogen bin und in allen Punkten zu einer milden Auffassung bereit bin. Denn ich weiß, daß die augenblicklich lebenden Priester die Nachfolger derjenigen sind, die diese Torheiten (*vanitates*) eingeführt und daß sie in gutem Glauben vieles um der Lehre ihrer Meister willen durchgemacht haben. Der Mensch ist ja so beschaffen: erduldet er etwas für eine Sache, so erhält er dadurch einen besonders starken Antrieb das zu lieben, wofür er gelitten hat. Ich will sie mit herzlicher Liebe empfangen, für sie ihrem Stand und ihrer Lage entsprechend sorgen. Sagt das besonders dem Herrn Magister Rokycana, den ich in Basel so vollendet reden hörte. Sagt ihm vor allem, er möge Vertrauen haben, er werde nicht enttäuscht werden«. Habe man sich bedingungslos unterworfen, dann werde der Papst großzügige Zugeständnisse machen. Der böhmische Klerus habe selbst die Kompaktaten zerrissen. Das könne er aus den Akten, die ihm vorlägen, beweisen.

Abschließend gibt Cusanus den Kaplänen die Anweisung, ihren Auftrag ohne Eile auszuführen, schriftliche Antworten von allen Gesprächspartnern einzuholen, sorgfältig Tagebuch zu führen und Kapistran und ihm laufend Bericht zu erstatten.

Die beiden Boten stießen in ganz Böhmen auf Ablehnung und mußten ihre Reise abbrechen. Antworten auf das Sendschreiben, wie der Legat sie erhofft hatte, blieben aus mit einer Ausnahme. Martin Lupáč[54], Elekt von Klattau und bedeutender hussitischer Prediger, entgegnete dem Kardinal am 14. Juli 1452. Bisher mußten wir den Inhalt des Schreibens aus der Replik erschließen. Erst kürzlich entdeckte Bartoš eine Kopie in der Bibliothek des Domkapitels zu Olmütz[55].

Lupáč weist in seiner Antwort leidenschaftlich die Forderung der bedingungslosen Unterwerfung zurück: Ein Gehorsam, wie ihn der Kardinal verlange, grenze an Blasphemie. Auch Päpste hätten sich geirrt, seien Häretiker und Schismatiker geworden. Nur wenn man den Böhmen nachweisen könne, vom Evangelium abgewichen zu sein, werde man nachgeben. Der Kardinal lasse keine der angeführten Autoritäten gelten, sondern nur den Spruch der Kirche, d. h. des Papstes. Damit kündige er das Ende jeder wissenschaftlichen Auseinandersetzung an. Die Leitung der Kirche maße sich an, Ankläger, Zeuge und Richter in einer Person zu sein. Wenn Cusanus gleich anderen die Lehrmeinun-

---

[54] Zu M. Lupáč: F. M. Bartoš, *M. Lupáč a jeho spisovatelské dilo*, in: Reformační sbornik VII, Prag 1939, S. 115–140. Über Lupáč und NvK S. 121f.

[55] Der Kodex stammt aus dem Besitz des Olmützer Bischofs Bohuš de Žvole. Vgl. Miroslav Boháček, *Rukopisná sbírka nčeného Právnika a biskupa Bohuše ze Zvole v universitni knikovně Olmoucké*, in: Sborník historický VII, Prag 1960, S. 103–106.

gen der Utraquisten als Irrlehre abqualifiziere, zeige er seine Ignoranz, ja, man müsse an seiner Klugheit zweifeln. Offensichtlich verstehe der Herr Legat unter Kirche etwas anderes als er, Lupáč. Denn für den Kardinal sei Kirche *conformitas fidei et ritui universalis ecclesie, et id est gloria vestra*, für ihn und seine Gefährten sei Kirche *vera sponsa Christi, et hec est gloria nostra*. Aus diesem Grunde fühlten sie sich trotz der Verschiedenheit des Ritus als treue Glieder der einen Kirche. Martin Lupáč beendet seinen Brief mit heftigen Angriffen auf Kapistran.

Nikolaus von Kues antwortete unverzüglich. In seinem Schreiben vom 16. September kann er die schmerzliche Enttäuschung über den Fehlschlag seiner Bemühungen nicht verbergen. Wenn er scharfe Formulierungen gebraucht habe, so bitte er um Verzeihung. Er habe niemanden beleidigen wollen. Martin werfe ihm vor, daß er in seinem ersten Schreiben die Diskussion ausschließlich auf den Rechtsstandpunkt gelenkt habe, nämlich die Gültigkeit der Kompaktaten, ohne die theologischen Aspekte gebührend zu berücksichtigen. Doch hätten die Böhmen selbst ihn dazu gezwungen, so zu argumentieren, da sie die Kompaktaten willkürlich in ihrem Sinne umdeuteten und versuchten, den Empfang der Kommunion *sub utraque specie* allen aufzuzwingen.

Nikolaus übt sodann Kritik an der Ekklesiologie der Böhmen, die bestritten, durch ihre abweichende Kommunionpraxis sich von der Kirche zu trennen. Kirche bedeutete für sie eine unsichtbare Gemeinschaft, nach den Worten des Kardinals *quadam ecclesia mathematica*, die nicht unbedingt mit der römischen (Amts)kirche identisch ist. Zu ihr könne man auch gehören, wenn weder mit Papst, Kardinälen noch der übrigen christlichen Welt Gemeinschaft bestehe.

Es ist erstaunlich, daß Cusanus auf das hier aufgeworfene Stichwort nicht eingeht, sondern kurz einwirft: »Es ist nicht nötig, diese Irrlehre genauer darzulegen, da sie als solche auf Grund des Glaubensbekenntnisses notorisch ist.« Und er fügt hinzu: »Das heißt nicht irren, sondern irre reden![56]« Wollte Cusanus damit den Böhmen eine goldene Brücke bauen, indem er sie nicht als Ketzer, sondern als Schismatiker behandelte und den Laienkelch nicht als Frage des Glaubens, sondern die Frage ritueller Verschiedenheit erledigen wollte?

Diese Deutung würde erklären, warum sich der Kardinal nicht auf eine theologische Diskussion mit Martin Lupáč einließ, sondern mit großem Nachdruck herausstellte, daß die Kompaktaten den Laienkelch von der vorherigen Unterwerfung der Böhmen in allen anderen Punkten (*salva conformitate*) abhängig machten. Diese Meinung habe das Baseler Konzil in allen Jahren vertreten, und er werde das mit Dokumenten, die er jetzt noch besitze, belegen. Wie könne man ihm Ignoranz vorwerfen, da er in Basel an der Ausarbeitung des Vertrages mitgearbeitet habe. Und auch Martin (Lupáč) sollte als einer der damaligen Akteure wissen, daß das Konzil ausdrücklich die Bitte abgeschlagen habe, in

---

[56] quod est potius insanire quam errare. p II, Epist. VI, fol. 16r.

Böhmen die Kommunion unter beiden Gestalten zum Gebot zu erheben. Man habe seinerzeit keine einzige Belegstelle anführen können, die beweise, eine Kommunion unter beiden Gestalten sei *heilsnotwendig*.
Was die Gültigkeit der Kompaktaten betreffe, so befürworte er voll und ganz die päpstliche Haltung. Dies müsse er ausdrücklich betonen, auch im Hinblick auf die Beschwerdeschrift Poděbrads an die Fürsten, die zahlreiche Angriffe auf Nikolaus V. enthalte[57]. Deutlicher konnte der Legat seine Loyalität kaum betonen. Und wenn die Böhmen in Regensburg den Eindruck gewonnen hatten, Cusanus nehme eine von der Kurie abweichende Position ein, so war mit diesem Brief allen Mutmaßungen und Verdächtigungen ein Ende gesetzt. Seine Antwort an Martin Lupáč schließt mit der Forderung, sich den päpstlichen Anordnungen zu fügen, andernfalls werde kein Legat den Boden Böhmens betreten. Vermutlich war der Kardinal von der Wirkung seiner eilig niedergeschriebenen Replik nicht überzeugt. Um den Vorwurf zu entkräften, er scheue die theologische Diskussion, faßt er am 11. Oktober 1452 seinen Standpunkt in aller Ausführlichkeit zusammen. Die beiden früheren Schreiben wurden als Insert in den Brief eingeschoben[58]. Hatte vorher der Diplomat gesprochen, so kam nun der Theologe und Kirchenhistoriker zu Wort. Unter Aufbietung seiner ganzen Gelehrsamkeit versucht er zu überzeugen. Mit zahlreichen Zitaten aus den Vätern, den Dekretalen und besonders aus alten Konzilsakten untermauert er jede seiner Thesen. Zwei Leitthemen lassen sich herausschälen: Die Verteidigung des Kirchenbegriffes und ein ausführlicher historischer Abriß über die Entwicklung der Liturgie.
Die Ausführungen zur Ekklesiologie werden beherrscht von dem Unio-Gedanken und schließen sich eng an das Gutachten *De usu communionis* an: Kirche existiert nur in der Einheit von Haupt und Gliedern. Das Haupt wird repräsentiert durch die Nachfolger Petri. Ihnen hat Christus die Spendung der Sakramente anvertraut, ebenfalls die Auslegung der Schrift. Dabei dürfe man die Kirche nicht auf den Buchstaben festlegen. Denn wenn die Kirche das Evangelium bald so, bald so interpretiert, spreche daraus der Hl. Geist: *Intellectus currit cum praxi*.
Eine erstaunliche Belesenheit bekundet der zweite Teil des Briefes, den Cusanus ausschließlich der Verteidigung der traditionellen Form der Eucharistie widmet. Wir hören von der Gütergemeinschaft der Urkirche, von der Handkommunion und der Konzelebration, von der Eulogia in den orientalischen Kirchen. Natürlich habe man in früheren Jahrhunderten den Laienkelch praktiziert, doch immer so verstanden, daß sich Christus unter jeder Gestalt ganz repräsentiert. Die jetzige Praxis habe sich seit der Spätantike herausgebildet und sei durch die Lateransynode von 1215 für verbindlich erklärt worden, auch für

[57] Georg von Poděbrad an Ludwig von Bayern u. a. Fürsten, 1452 II 22. NÜRNBERG, StA, Ansbacher Kriegsakten Fasz. I, N. 268a. Druck: WADDING, *Annales Minorum* XII (1932) 142–145.
[58] Epist. N. IV–VII, p II, fol. 13v–22r.

Böhmen. Einen Grund für den Wandel des Ritus vermutet Nikolaus in dem zunehmend häufigeren Empfang der Kommunion durch die Laien und der damit verbundenen Gefahr, leichtfertig mit den heiligen Opferspeisen umzugehen.
Die drei Briefe an die Böhmen bilden einen vorläufigen Abschluß in seinem Bemühen, die Union herbeizuführen.
Nach dem Regensburger Tag hatte sich der Kardinal noch um neue Vollmachten in Rom bemüht und sie auch durch eine Bulle vom 19. August 1452 erhalten[59]. Dabei fällt auf, daß das päpstliche Dokument, das den Kardinal zu Verhandlungen innerhalb und außerhalb Böhmens ermächtigte, mit keinem Wort eine vorherige Gehorsamserklärung fordert. Die in dem Memoriale für Dursmid ausgesprochenen Befürchtungen waren also unbegründet. Doch kam es nicht zu dem geplanten Treffen in Eger. Nach dem negativen Echo auf das Sendschreiben des Kardinals war nichts anderes zu erwarten. Die Stände, in ihrer Mehrheit utraquistisch, fühlten sich durch das Verhalten des Legaten hintergangen und knüpften jetzt lieber Verbindungen mit Ostrom an mit dem Ziel, sich der anderen Seite anzuschließen[60].
Kläglich scheiterte der Versuch des Cusanus, im Dezember 1452 in Wiener-Neustadt den Kontakt mit den tschechischen Unterhändlern wieder herzustellen. Aleč von Sternberg, der Sprecher der böhmischen Delegation, lehnte es brüsk ab, mit dem Kardinal zusammenzutreffen. Mangelnde Vollmachten mußten als Ausrede herhalten. Erst wenn die Böhmen einen König hätten, könnten sie über die religiösen Fragen entscheiden. Denn eine Vereinbarung, die nicht von der königlichen Autorität gestützt werde, sei nichts wert. Wie sehr auch die Fürsten, darunter seine Freunde Albrecht von Brandenburg und Ludwig von Bayern, über den Kardinal verärgert waren, können wir dem Bericht des Aeneas Silvius entnehmen[61].
Aus den folgenden Jahren ist uns nichts über eine Aktivität des Cusanus in der Böhmenfrage bekannt. Erst 1462 wird er, inzwischen Kurienkardinal, wieder mit der Materie betraut. Er hat maßgeblichen Anteil an den Verhandlungen mit der tschechischen Delegation unter Führung Prokops von Rabstein. Da er als Experte für Kirchengeschichte galt, machte man ihn zum Sprecher in der Diskussion mit Zedeněk Kostka über den Wandel der Liturgie[62]. Im Auftrage des Papstes verfaßte er ein Gutachten über die Gültigkeit der Kompaktaten[63].

---

[59] Vgl. Anm. 48.
[60] HEYMANN, *George of Bohemia* S. 76f.
[61] AENEAS SILVIUS, *Historia Friderici III*, in: KOLLAR, Annalecta Vindobonensia, Wien 1762, II, S. 410ff.
[62] *Archiv Český* VIII, Prag 1888, S. 327f. NvK: Wer sagt, daß die (Kommunion unter beiden Gestalten) Häresie sei, ist ein Narr. Aber es ist Häresie zu behaupten, man empfange unter beiden Gestalten mehr Gnade als unter einer, wie bei Euch (sc. den Böhmen) behauptet wird.
[63] NÜRNBERG, StA, Ansbacher Kriegsakten, Fasz. I, N. 271.

Zeitweise versuchte er in dem Streit zwischen der Stadt Breslau und Georg von Poděbrad zu vermitteln[64]. Auf Einzelheiten kann ich hier nicht eingehen. Eine Lösung der Konflikte erlebte Cusanus nicht mehr.

Überblicken wir noch einmal die widerspruchsvollen Fakten: 1433: Nach einer leidenschaftlichen Verteidigung der traditionellen Abendmahlpraxis ganz im Sinne eines Ragusa und Johannes von Palomar wird Nikolaus wenige Monate später der Initiator eines Kompromißvorschlages.

1451/52: Nur zögernd tritt er an seine Aufgabe heran, versteckt sich hinter Ausreden. Auf Drängen der Fürsten erfolgt sein überraschend großzügiges Angebot für den Egerer Tag im Dezember 1451, von dem er ebenso schnell wieder abrückt, nachdem Kapistran ihn der Sympathie mit den Ketzern verdächtigt hatte. In Regensburg laviert er vorsichtig zwischen beiden Seiten, um nach der Abreise der Böhmen ganz auf die päpstliche Linie einzuschwenken.

Wieder ein Jahr später, 1453, schreibt Nikolaus *De pace fidei*, seine berühmte Vision von dem einen Glauben, der sich in vielen Gestalten ausprägen kann.

Und schließlich gibt er 1462 sein Votum ab für einen vollständigen Widerruf der Kompaktaten.

Wie lassen sich solche Widersprüche deuten? Noch sind die Einzelheiten nicht genügend erforscht, um ein abschließendes Urteil fällen zu können.

Unlösbar scheint mir die Spannung zwischen dem Theoretiker Nikolaus von Kues, der im Unverbindlichen verharren kann, und dem Diplomaten und Kirchenpolitiker, der auf den Boden der Realitäten gezwungen wird. Am Dialog mit den Böhmen erleben wir seinen inneren Konflikt zwischen großzügiger Toleranz, geistiger Offenheit und Loyalität zu Amt und Auftrag. Sein Denken bricht aus den traditionellen Bahnen aus. Aber vor die Entscheidung gestellt, schreckt er zurück, scheut den Bruch, bleibt der gehorsame Gefolgsmann des Papstes, den Anschauungen seiner Zeit verpflichtet. Unter diesem Aspekt kann man in dem Gutachten *De usu communionis* von 1433 – wenn die Datierung korrekt ist – eine theologische Arbeit sehen, die er als Mitarbeiter Ragusas in den ersten Monaten des Jahres anfertigte, vielleicht sogar anfertigen mußte. Als nach Ragusas Ablösung der Bayernherzog Cusanus zu praktikablen Vorschlägen für eine Einigung drängte, legte er die vier bekannten Artikel vor. Um der Einheit, um des Friedens willen gab er vorher verteidigte Positionen auf. Aus diesen Kompromißvorschlägen spricht der Geist der *Concordantia catholica*.

An den späteren Verhandlungen bis zur schließlichen Unterzeichnung des Vertragswerkes war Cusanus nicht mehr beteiligt. Auch wurde er nie vor die Entscheidung gestellt, sich im Widerspruch zur Autorität der Kirche mit seinen Vorschlägen zu identifizieren. Denn als Eugen IV. den Kompaktaten seine Zustimmung versagte, hatte sich Cusanus bereits vom Konzil gelöst.

Weit problematischer scheint mir das Verhalten des späteren Kardinallegaten

---

[64] Vgl. HEYMANN, *George of Bohemia* S. 264ff; VANSTEENBERGHE, *Le cardinal* S. 222ff.

Cusanus zu sein. Ohne Zweifel sah er die inneren und äußeren Schwierigkeiten seiner Mission voraus. War es nicht peinlich, den ehemaligen Baseler Gesprächspartnern gegenüberzutreten, mit einem ganz anderen Auftrag, unter der Bürde eines hohen Amtes, mit Händen, die durch genaue Instruktionen gebunden waren? Er mag lange gehofft haben, die überwältigende Fülle seiner Pflichten in Deutschland könnten eine dilatorische Behandlung der böhmischen Frage entschuldigen. Desgleichen war ihm die Verquickung von dogmatischen und politischen Fragen bewußt, das vordergründige Interesse der Fürsten an einer theologischen Kompromißformel.

Als er schließlich zu handeln gezwungen wurde, konfrontiert mit den politischen Notwendigkeiten, bedrängt von den Fürsten, entschied er sich für den Frieden, die Einheit in der Vielheit. Daß es ihm später an Mut fehlte, solche Einsichten auch gegenüber Kapistran und der Kurie standhaft zu verteidigen oder gar durchzusetzen, darin liegt seine Schwäche. Aus seinem Taktieren in Regensburg spricht der diplomatische Routinier, der den momentanen Kräfteverhältnissen, den Realitäten, Rechnung zu tragen weiß. Mit Befremden lesen wir das Angebot, das sein Kaplan Dursmid dem Johann Rokycana und dessen Anhängern unterbreiten sollte: Man werde ihr Nachgeben belohnen, ihre Vergangenheit werde ihr Fortkommen nicht belasten. In den Denkkategorien der damaligen Zeit bedeutete das nichts anders als ein Wink mit Karriereaussichten und Pfründen. Mit dieser Methode hatte man auch die Front der Konziliaristen aufgebrochen und ihren Widerstand ausgehöhlt.

Wie stark Nikolaus die Überzeugungstreue seiner Gesprächspartner unterschätzte, zeigt die fast verächtliche Antwort, die ihm Martin Lupáč erteilte. Begriff Cusanus nicht die Zeichen einer neuen Zeit, den Rekurs auf die Schrift, die Berufung auf das Gewissen, auf das Volk Gottes, das sich als Kirche verstand? Was setzte er ihnen entgegen? Da die Böhmen nach seinem eigenen Eingeständnis keine Häretiker waren, blieben ihm als Argumente nur kirchenrechtliche Vorschriften, der ständige Hinweis auf Disziplin und die Beschwörung einer *conformitas*, welche hier nichts anderes bedeutete als gehorsame Unterordnung unter die jeweilige Hierarchie.

Nikolaus von Kues muß diesen Widerspruch gespürt haben. Unfähig, die Notwendigkeiten seines Amtes mit seinen Einsichten in Übereinstimmung zu bringen, flüchtete er in die Vision. Martin Lupáč hatte ihm entgegengehalten, daß *unitas ecclesie* nicht gleichbedeutend sei mit *conformitas rituum*. Nachträglich pflichtete er seinem Briefpartner bei, wenn er in *De pace fidei* den berühmten Satz niederschreibt: »Und alle werden erkennen, daß hinter der Verschiedenheit der Riten ein einziger Glaube lebt, *una religio in rituum varietate*[65].«

Überall stoßen wir auf moderne Denkansätze, die eine Umwälzung hätten auslösen können. Doch Nikolaus von Kues lehnte sich nicht auf, wurde kein

---

[65] *De pace fidei* Kap. I, 6.

Reformator. Er unterlag dem äußeren Druck. Zu stark waren seine inneren Hemmungen. Wir erleben ein ängstliches Hin- und Herschwanken des großen Mannes zwischen Aussöhnungswillen und dogmatischer Härte. Dennoch scheint mir solche Schwäche, solche widerstrebende Unterwerfung unter eine als absolut anerkannte Autorität ehrenvoller als das völlig unproblematische Schwarz-Weißdenken eines Kapistran.

ANHANG
DIE HANDSCHRIFTLICHE ÜBERLIEFERUNG DER BÖHMENBRIEFE DES NIKOLAUS VON KUES

Einen ersten Hinweis auf die Überlieferung der Böhmenbriefe gab Josef Koch 1944[1]. Damals sprach er noch im Gefolge von Jacques Lefèvre d'Étaples irrtümlich von vier Briefen aus dem Jahre 1452, da er Brief IV der Pariser Ausgabe als undatierte Einleitung zu V–VII ansah, obwohl IV und VII eine Einheit bilden. Später hat Josef Koch diese Notiz korrigiert[2].

Das Gutachten *De usu communionis* von Cusanus selbst *Opusculum contra Bohemorum errorem* genannt, wurde von Lefèvre d'Étaples willkürlich in zwei Teile auseinandergerissen und als Brief II und III in die Pariser Ausgabe aufgenommen. Bei diesem Werk fehlt in den beiden uns bekannten Handschriften der Hinweis auf die Autorschaft des Nikolaus von Kues[3].

Angesichts der reichen Überlieferung ist zu hoffen, daß sich noch weitere Kopien der Böhmenbriefe erhalten haben. Der Verfasser ist für jeden Hinweis auf ihm unbekannte Fundorte dankbar.

Da bisher eine kritische Edition der Briefe fehlt und der Pariser Druck zu manchen Verwirrungen Anlaß gab, sei hier folgende Übersicht über die »Böhmenbriefe« gegeben:

---

[1] J. Koch, *Briefwechsel* I, S. 15, Anm. 1.

[2] J. Koch, *Über eine aus der nächsten Umgebung des Nikolaus von Kues stammenden Handschrift der Trierer Stadtbibliothek*, in: *Aus Mittelalter u. Neuzeit*, Festschrift zum 70. Geburtstag von G. Kallen, Bonn 1957, S. 130, Anm. 38.

[3] Es ist anzunehmen, daß die Vorlage, die Faber Stapulensis für seinen Druck benutzte und die uns bisher nicht bekannt ist, NvK als den Verfasser der Schrift bezeichnet. Vgl. Vansteenberghe, *Le cardinal* S. 466f. Nach einem freundlichen Hinweis von Herrn Bibl.-Dir. Dr. Laufner stammt in der Trierer Hs. 704/906 der rubrizierte Hinweis auf NvK in der Überschrift aus einer späteren Zeit, vermutlich aus den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts. Das legt den Schluß nahe, daß der Rubrikator den Text erst aufgrund des Pariser Druckes dem NvK zugeschrieben hat.

I ⟨NvK⟩, Gutachten *De usu communionis*.
⟨1433⟩
Druck: p II, Epist. II + III, fol. 5^{r}–13^{v}.

II NvK, Sendeschreiben an die böhmischen Stände etc.
1452 VI 27, Regensburg.
Druck: p II, Epist. V, fol. 14^{r}–15^{v}; ed. Argent., Neudruck P. Wilpert II, S. 675–676; außerdem verschiedene weitere Drucke.

III Martin Lupáč an NvK (Antwort auf II).
1452 VII 14, Klattau.
Druck: F. M. Bartoš, *Cusanus and the Hussite Bishop M. Lupáč*, in: Communio Viatorum 5 (Prag 1962) 41–44.

IV NvK an Martin Lupáč und den Klerus von Klattau (Antwort auf III).
1452 IX 16, Brixen.
Druck: p II, Epist. VI, fol. 15^{v}–16^{v}; ed. Argent., Neudruck P. Wilpert II, S. 679–682.

V NvK an die böhmischen Stände (zusammenfassende Darstellung seines Standpunktes mit Insert von II und IV).
1452 X 11, Brixen.
Druck: p II, Epist. IV + VII, fol. 13^{v}–22^{r}; ed. Argent., Neudruck P. Wilpert II, S. 674–697.

Die Handschriften

I *De usu communionis* (p, Epist. II + III)
1. TRIER, Stadtbibliothek, Hs. 704/906, fol. 85^{r}–97^{v}.
2. MÜNCHEN, Bay. Staatsbibliothek, Clm 3071, fol. 15^{v}–23^{v}[4].

II Sendschreiben an die Böhmen, 1452 VI 27 (p, Epist. V)
1. CAPESTRANO, Archiv des Franziskanerkonvents, Urk. N. 64 (Orig., Pergament; Schrift aus der Kanzlei des NvK, Siegel fehlt)[5].
2. HARBURG, Fürstlich Oettingen-Wallerstein'sche Bibliothek, Cod. I, 3, 2^{0}, 18, fol. 17^{v}–19^{r}[6].

---

[4] Der Traktat wird in der Hs. dem Johann Kapistran zugeschrieben: *Ad Bohemos de usu communionis prima pars Johannis de Capestrano de ordine fratrum minorum, discipuli Berhardini.* (= Chiappini N. IV, S. 46). J. Hofer wies erstmals auf NvK als den Verfasser hin (Franziskanische Studien 20 (1933) 233, Anm. 34).

[5] An Stelle des verlorenen Siegels wurde später an das Pergament eine Bleibulle des Dogen Michele Steno angebracht (Identifizierung der Bulle mit freundl. Hilfe von Prof. Meuthen). Regest: A. Chiappini, *Reliquie letterarie Capestranesi*, Aquila 1927, N. 64, S. 175. Hinweis auf eine weitere Kopie des 17. Jhdts. bei Wadding, *Annales Minorum* XII, S. 131.

[6] Den Hinweis auf diese Handschrift verdanke ich Herrn Dr. H. Boockmann, Göttingen.

3. NÜRNBERG, StA, Ansbacher Kriegsakten, Fasz. I, N. 269 (Ausfertigung, Pap., unbesiegelt).
4. NÜRNBERG, StA, AA-Akten 899, fol. 99 (Kopie, Pap.).
5. STUTTGART, Württemberg. Landesbibliothek, Cod. theol. et phil. 4° 37, fol. 256r–257v.

III NvK an die Böhmen, 1452 X 11 (mit Insert von 1452 VI 27 und 1452 IX 16) (p, Epist. IV–VII).
1. ALTENBURG, Stiftsbibliothek, angebunden an Inkunabel AB 18, ohne Seitenzählung.
2. BERLIN, Deutsche Staatsbibliothek, Ms. Magdeb. 21, fol.365r–376v.
3. BERNKASTEL-KUES, Stiftsbibliothek, Cod. 219, fol. 181r–193r.
4. BRESLAU, Universitätsbibliothek, Cod. Mil. IV, 78, fol. 325r–337v.
5. BRESLAU, Universitätsbibliothek, Cod. I. F 244, fol. 205v–208v.
6. DARMSTADT, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, Hs. 3243, fol. 1r–12r.
7. EICHSTÄTT, Staatsbibliothek, Hs. 754, fol. 199r–209v.
8. INNSBRUCK, Universitätsbibliothek, Hs. 136, fol. 107r–117r.
9. INNSBRUCK, Universitätsbibliothek, Hs. 444, fol. 183v–196v.
10. INNSBRUCK, Universitätsbibliothek, Hs. 583, fol. 195v–207v.
11. KRAKAU, Universitätsbibliothek, Hs. 682, fol. 66v–80v.
12. LONDON, Brit. Museum, Cod. Arundel 458, fol. 91v–103v.
13. METZ, Stadtbibliothek, Hs. 355, fol. 148r–167r[7].
14. MÜNCHEN, Bay. Staatsbibliothek, Clm 18570, fol. 78r–93v.
15. NÜRNBERG, StA, Nürnberger Reichstagsakten N. 1, fol. 25r–5v. [Gleichzeitige deutsche Übersetzung!]
16. OLMÜTZ, Kapitelsbibliothek, Hs. CO 410, fol. 147r–154r.
17. OXFORD, Bodleian Library, Cod. Savilianus 55, fol. 35r–49v.
18. SUBIACO, Biblioteca dell'Abbazia, Cod. 230, fol. 215v–216v [Nur kurze Auszüge!]

Abkürzungen

AFH: *Archivum Franciscanum Historicum* (Periodica publicatio trimestris cura Collegii D. Bonaventurae), Florenz–Quaracchi 1908ff.
CB: *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel* ed. J. Haller u. a., Basel 1896ff.
FRA: *Fontes rerum Austriacarum*, 2. Abt.: *Diplomataria*, 1855ff.

---

[7] Die Hs. wurde im Krieg vernichtet. Eine Fotokopie befindet sich im Thomas-Institut an der Universität Köln (Freundliche Mitteilung von Herrn Dr. Senger, dem ich an dieser Stelle für die Überlassung verschiedener Fotokopien danke).

MC: *Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti. Concilium Basiliense. Scriptores*, Wien 1857ff.

MFCG: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Mainz 1961ff.

p: NICOLAI CUSAE *cardinalis opera* ed. J. Faber Stapulensis, Paris 1514.

StA: Staatsarchiv.

WOLKAN: Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini, ed. R. Wolkan, FRA, 2. Abt., LXI–LXII, LXVII–LXVIII, Wien 1909–1918.

DIE SICHTUNG DES CHRISTLICHEN IM KORAN

Von Anton Schall, Heidelberg

Nach den beiden stattlichen Bänden, in denen der französische Theologe D. Masson das Thema *Le Coran et la Révélation Judéo-Chrétienne 1958*[1] erschöpfend behandelt hat, könnte es vermessen erscheinen, gerade dieses Problem wiederaufzugreifen und in einem kurzen Vortrag erneut das Christliche im Koran sichten zu wollen. Da ich das letzte große Werk zum Thema genannt habe, gestatten Sie mir bitte, daß ich darauf verzichte, Ihnen die bisherigen Bemühungen referierend vorzustellen, bis auf *ein* Werk, das aber allem Anschein nach vielleicht wegen seines Erscheinens während des zweiten Weltkrieges und unmittelbar darnach von der zuständigen Fachwissenschaft, der Islamkunde, nicht gebührend berücksichtigt wurde. Ich meine die 1943 und 1946 erschienene sorgfältig erläuterte Übersetzung der Cribratio Alkoran »Sichtung des Alkorans«, in welcher Nikolaus von Kues 1461 angesichts des Zusammenbruchs des byzantinischen Reiches unter dem Ansturm der muslimischen Osmanen seinen Eintrachtsgedanken auf den heiligen Text der Muslimen, den Koran, angewandt hat[2].

Die Ähnlichkeit des Islams mit dem Christentum ist früh erkannt worden. Schon ein starkes Jahrhundert nach dem Tode Mohammeds bezog Johannes von Damaskus, letzter universaler Theologe der alten griechischen Kirche, von Beruf zeitweise hoher Finanzbeamter am omajjadischen Kalifenhof in Damaskus, um die Mitte des 8. Jahrhunderts in seinem theologischen Hauptwerke, der Πηγή γνώσεως »Quelle der Erkenntnis«, die damals im Vorderen Orient bereits zum Sieg gelangte Religion des Islams in seine Betrachtung mit ein. Im zweiten Teile dieses Werkes nennt er in Kapitel 101 als letzte der hundert im Laufe der Zeit aufgekommenen Häresien die σκεία τῶν 'Ισμαηλιτῶν, die von dem arabischen Lügenpropheten Μαμεδ gegründete »Sekte der Ismaeliten« oder Sarazenen. Dieser Bericht über die Häresie des Islams ist original, aber vermutlich von fremder Hand hinzugefügt. Jedenfalls besitzen wir in ihm die älteste christliche Nachricht über den Islam[3].

---

[1] D. Masson, *Le Coran et la Révélation Judéo-Chrétienne*, Etudes comparées, 2 Bde., Paris: Adrien-Maisonneuve 1958, 829 S. Vgl. R. Paret, in: *Der Islam* 36 (1961) 274f.

[2] *Schriften des Nikolaus von Cues.* Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung hrsg. von Ernst Hoffmann. Heft 6: *Sichtung des Alkorans. Cribratio Alkoran* von Paul Naumann. 1. Buch. Mit Anmerkungen von Gustav Hölscher. Leipzig: Meiner (1943). Heft 7: *Sichtung des Alkorans. Cribratio Alkoran.* 2. und 3. Buch von Gustav Hölscher. Leipzig: Meiner (1946). (Philosophische Bibliothek. Bd. 221.222.)

[3] Migne PG 94, 764–769. Vgl. Armand Abel, *Le chapitre CI du Livre des Hérésies de*

Wenn in diesem dem arabischen Propheten doch zeitlich so viel näherstehenden Bericht die neue Religion als christliche, genauer arianische Häresie betrachtet werden konnte, wundert es nicht, daß in jüngerer Zeit in schwärmerischer Vereinfachung geradezu der Identität der beiden Religionen des Christentums und des Islams das Wort geredet wurde. Dieser harmonisierenden Tendenz erliegt denn auch das eingangs erwähnte Buch von Masson, das in den Gedankengängen des großen französischen Islamforschers Louis Massignon das Schwergewicht darauf legt, die *Übereinstimmungen* der beiden monotheistischen Religionen nachzuweisen.

Nun kann der Koran, diese im wesentlichen zunächst mündlich überlieferte, rezitierte und auswendiggelernte Sammlung der in der feierlichen arabischen Hochsprache gesprochenen Verkündigung des Propheten, die biblische Herkunft natürlich keineswegs leugnen, und wenn ich Ihnen nun das christliche und darin inbegriffen jüdische Glaubensgut im Koran darzulegen versuche, soll die geschichtliche Entwicklung, die Mohammeds Verhältnis zu Christentum und Judentum genommen hat, nur von Fall zu Fall herangezogen werden.

Unzufrieden mit dem, was die Religion des altarabischen Heidentums bot, hat sich Mohammed von den Grundgedanken der großen Universalreligionen begeistern lassen, die im Arabien seiner Epoche zur Genüge bekannt waren. Es ist erstaunlich, wie weniges im Koran an das arabische Heidentum erinnert, zumindest in der ältesten mekkanischen Epoche. Erst die Hedschra, die Auswanderung nach Medina, hat die Stellung Mohammeds zu Christentum und Judentum differenziert und ihn mitunter auf altheidnische arabische Bräuche zurückgreifen lassen. Aber für die Gesamtheit der Lehre Mohammeds gilt, daß sie aus jüdischem und christlichem Gedankengut zusammengefügt worden ist. Ich verzichte darauf, jüdisch und christlich voneinander zu trennen, das beides sich von Anfang an bei Mohammed findet. Das arabische Christentum, wie es Mohammed begegnet ist, hatte wie das ganze Orientchristentum – ich verweise nur auf Äthiopien – einen starken jüdischen Einschlag, so stark, daß in letzterem sogar rituelle Vorschriften des Alten Testaments für bindend erachtet wurden.

Im Mittelpunkt der Verkündigung Mohammeds steht der Gedanke an das *Endgericht*. Die eschatologische Vorstellung vom Jüngsten Gericht, bei dem sich jeder verantworten muß, wo jedem der Lohn für sein Leben zuteil wird, hat Mohammed zur Predigt gedrängt. Hauptinhalt der ältesten Suren, wie sie durch die grundlegende Geschichte des Korans von Theodor Nöldeke in ihrer historischen Abfolge festgelegt sind, ist das künftige Geschick, das in den stärksten Farben ausgemalt wird, so in der Sūrat at-Takwīr »das Einhüllen«, der 81. Sure, die der ältesten mekkanischen Periode zugehört. Ich zitiere nach der Übertragung Friedrich Rückerts:

Jean Damascène: son inauthenticité. In: Studia Islamica, collegerunt R. Brunschvig, J. Schacht, Vol. 19, Paris 1963, S. 5–25.

(1) Wenn die Sonne sich verschleiert
(2) Und die Sterne erblassen,
(3) Wenn die Berge schwanken,
(4) Kamelstuten sind verlassen,
(5) Wenn die wilden Tiere sich rotten,
(6) Wenn das Meer aufgejagt,
(7) Wenn die Seelen sich paaren,
(8) Wenn man die getöteten Töchter fragt,
(9) Um welcher Schuld sie ermordet,
(10) Wenn Rechnung ist vorgebracht,
(11) Wenn der Himmel enthüllt ist,
(12) Das höllische Feuer entfacht,
(13) Wenn nahe der Paradiesesgarten,
(14) Dann erkennt die Seele, was sie gemacht.
(15) Fürwahr, ich schwöre bei den Planeten,
(16) Den wandernden, unsteten,
(17) Und bei der Nacht, wenn sie dunkelt,
(18) Und beim Morgen, wenn er funkelt.
(19) Es ist das Wort eines, den Gott gesandt,
(20) Der beim Herrn des Thrones Geltung fand,
(21) Dem Gehorsam gebührt, der treu gewesen;
(22) Nein, euer Genosse ist nicht besessen!
(23) Er sah ihn doch am Horizont so klar.
(24) Er trügt in dem, was ihm offenbar.
(25) Es ist auch nicht eines Teufels Wort!
(26) Wo bleibt ihr nun, hier oder dort?
(27) Es ist nur ein Mahnwort für die Welt,
(28) Für den von euch, der das Rechte wählt!
(29) Doch ihr könnt nicht wollen, wenn's nicht Gott dem Herrn gefällt.

Dem arabischen Heidentum war der Gedanke an ein Jenseits fremd.
Die Eschatologie Mohammeds gliedert sich, wie Sie aus dem vorgetragenen Originaltext heraushören konnten, in vier Begriffe:

allgemeine Auferstehung,
daran anschließend das allgemeine Weltgericht,
das Paradies,
die Hölle.

Mit der Predigt von Auferstehung und Gericht hatte Mohammed nun wenig Erfolg. Die Mekkaner überschütten ihn mit Spott und Hohn. Im Elend und im Scheitern werden Mohammed die Schicksale früherer Propheten wichtig. An ihrem Beispiel faßt er neuen Mut. Er geht sogar so weit, die Geschichte der Propheten in seinem Sinne umzuformen, so daß die Prophetengeschichten vielfach wichtige Quelle für Mohammeds Lage in Mekka sind. Unter diesen

Prophengeschichten gehört der Löwenanteil dem Judentum an, näherhin dem Pentateuch. Die großen Propheten des Alten Testaments, Isaias, Jeremias, Ezechiel, fehlen, ebenso die sogenannten Kleinen Propheten. Was aber an alttestamentlichen Namen im Koran zitiert wird, trägt typische Kennzeichen der christlichen Überlieferung. Es sind die griechischen und christlich-palästinensischen Namensformen, die die koranischen Prophetengestalten Sulaimān, griechisch Σολομών für Salomo, Yūnus, griechisch 'Ιωνᾶς für Jona tragen. Wie Abraham, arabisch Ibrāhīm, im jüdischen Stadtzentrum Medina bei der ersten wirklichen Begegnung mit den sogenannten »Schriftbesitzern« für Mohammed zum Mittelpunkt des Islams geworden ist, gewissermaßen zum ersten Muslim, Abraham/Ibrāhīm, in dessen Gestalt Louis Massignon die Ökumene von Juden, Christen und Muslimen als den »Kindern des Erzvaters« zu begründen suchte, wie dies geschichtlich geworden ist, braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen. Jedenfalls erheben sich im Koran nur Abraham, Moses und Jesus zu höheren charakteristischen Erscheinungen. Die neutestamentlichen Propheten sind Johannes und Jesus. Den Apostolos hat Mohammed nicht oder kaum gekannt.

Ob in jüdischer oder in christlicher Überlieferung, können wir nicht sicher entscheiden, jedenfalls ist der Dekalog dem arabischen Proheten bekannt. Aber auch die in der späteren systematisierenden islamischen Theologie »Pfeiler des Islams« genannten fünf Grundgebote sind schon im Koran grundgelegt. Zumindest in den »Pfeilern« Ṣalāt »Gebet«, Ṣaum »Fasten« und Zakāt »Almosen« ist der christlich-jüdische Einfluß offenkundig. Die Regelung des rituellen Gebets, der Ṣalāt, war die der Mönchsorden in Syrien und Palästina. Das Fasten, der Ṣaum, wird erst in der medinischen Sure 2, die »Kuh«, zur festen Vorschrift gemacht[4]:

(183) »Ihr Gläubigen! Euch ist vorgeschrieben, zu fasten, so wie es auch denjenigen, die vor euch lebten, vorgeschrieben worden ist. Vielleicht werdet ihr gottesfürchtig sein.«

Das strenge Ramaḍān-Monatsfasten ist den Juden unbekannt, wahrscheinlich ist es Anlehnung an die christliche Quadragesima.

Hier könnte ich auch die Zakāt, die Almosensteuer, erwähnen, sprachlich übrigens ein aramäisches Lehnwort, ferner die Speisegesetze, die eher jüdisch bestimmt zu sein scheinen vom Alten Testament und von der Mischna her. Das Weinverbot gehört in asketische Strömungen herein, die jüdisch und christlich zu erklären sind. Aber schon im alten Arabien gibt es in dem von einer arabischen Oberschicht beherrschten Stadtstaat Palmyra einen Gott Šai' al-quam, zu deutsch etwa »Volksbeistand«, von dem in einer durch Enno Littmann

[4] Der Koran wird im folgenden stets zitiert nach der grundlegenden Übersetzung von Rudi PARET, Stuttgart (Kohlhammer Verlag) 1966 mit Angabe der kufischen Verszählung.

gedeuteten palmyrenischen Inschrift aus dem Jahre 132 n. Chr. gesagt wird, es sei der Gott *dj l' šṯ' ḫmr* »der keinen Wein trinkt«[5].
Julius Wellhausen hat in seinem berühmten Werk Reste arabischen Heidentums die Anfänge des Islams entschieden im Zusammenhang mit dem Christentum gesehen[6]. Die Lehre von der allgemeinen Auferstehung, vom allgemeinen Gericht, von der Ewigkeit der Höllenstrafen, die Vorstellungen vom himmlischen Buche liegen dabei bereits in der frühesten mekkanischen Zeit von Mohammeds Auftreten. Das übrige christliche Gut ist später übernommen, es ist nicht gerade umfangreich, aber doch bedeutsam.
Die Person Jesu Christi ist der kritische Punkt, an dem sich Christentum und Islam unterscheiden. Anfänglich war Mohammed Juden und Christen wohlgesonnen, stand den biblischen Religionen durchaus freundlich gegenüber, wie Sure 2, die »Kuh«, aussagt:

(62) »Diejenigen, die glauben (d. h. Mohanmeds Anhänger) und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Ṣābier (gemeint können damit nur die Mandäer sein) – (alle) die, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen (wegen des Jüngsten Tages) keine Angst zu haben und sie werden nicht traurig sein (nach der Abrechnung am Jüngsten Tag).«

Diese ursprünglich freundliche Haltung schlägt nach Mohammeds Auswanderung zunächst gegen die Juden, dann aber auch, allerdings später, gegen die Christen in Feindschaft und schließlich in Haß um, z. B. in Sure 5, der »Tisch«:

(82) »Du wirst sicher finden, daß diejenigen Menschen, die sich den Gläubigen gegenüber am meisten feindlich zeigen, die Juden und die Heiden sind. Und du wirst sicher finden, daß diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: ›Wir sind Naṣārā (d. h. Christen)‹. Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt, und weil sie nicht hochmütig sind.«

(83) »Wenn sie (bei der Rezitation im Gottesdienst?) hören, was (als Offenbarung) zu dem Gesandten herabgekommen ist, siehst du, wie ihre Augen auf Grund der Kenntnis, die sie (durch ihre eigene Offenbarung) von der Wahrheit (bereits) haben, von Tränen überfließen. Sie sagen: ›Herr! Wir glauben. Verzeichne uns unter der Gruppe derer, die (die Wahrheit) bezeugen‹!«

(84) »Warum sollten wir nicht an Gott glauben und an das, was von der Wahrheit (der göttlichen Offenbarung) zu uns gekommen ist, und

[5] Enno Littmann, *Semitic Inscritions*, New York 1905, S. 70–75.
[6] Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*. Gesammelt und erläutert, Berlin ²1897, S. 240.

danach verlangen, daß unser Herr uns (dereinst) zusammen mit den Rechtschaffenen (ins Paradies) einführe?«

Das alles war nur vorläufig. In der späteren medinischen Zeit nimmt Mohammed nicht nur wie längst gegenüber den Juden, die mit seiner Botschaft nichts anzufangen wußten, nun auch gegen die Christen eine zunehmend feindselige Haltung ein. Der Prophet beansprucht für den Islam den ersten Rang vor den biblischen Religionen. Hierher gehört, wenn der Kult der Ka'ba in Mekka bereits von Abraham begründet sein soll, Mohammed demnach den von Abraham begründeten reinen Gottesglauben wiederbegründet hat. In Sure 3, die »Sippe 'Imrāns«, heißt es in den Versen 65–68:

(65) »Ihr Leute der Schrift! Warum streitet ihr über Abraham, wo doch die Thora und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt worden sind? Habt ihr denn keinen Verstand?«

(67) »Abraham war weder Jude noch Christ. Er war vielmehr ein (Gott) ergebener Ḥanīf, und kein Heide.«

(68) »Die Menschen, die Abraham am nächsten stehen, sind diejenigen, die ihm und seiner Verkündigung (seinerzeit) gefolgt sind, und der Prophet hier (Mohammed meint sich selbst) und die, die (mit ihm) gläubig sind. Gott ist der Freund der Gläubigen.«

In Sure 9, die »Buße«, stehen nun gar Formulierungen, die zum Kampf aufrufen:

(29) »Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und an den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut aus der Hand (vielleicht = willig) Tribut entrichten!«

(30) »Die Juden sagen: ›'Uzair (d. i. Esra) ist der Sohn Gottes.‹ Und die Christen sagen: ›Der Gesalbte (der Messias) ist der Sohn Gottes.‹ So etwas wagen sie offen auszusprechen. Sie tun es (mit dieser ihrer Aussage) denen gleich, die früher ungläubig waren. Diese gottverfluchten (Leute)! Wie können sie nur so verschroben sein!«

(31) »Sie haben ihre Gelehrten und Mönche sowie Christus, den Sohn Mariae, an Gottes Statt zu Herren genommen. Dabei ist ihnen (doch) nur befohlen worden, einem einzigen Gott zu dienen, außer dem es keinen Gott gibt, gepriesen sei er! (Er ist erhaben) über das, was sie (ihm an anderen Göttern) beigesellen.«

Hier ist also der Kampf gegen die Angehörigen der bisherigen Religionen angekündigt. Den Christen, um die es in gegenwärtiger Betrachtung vor allem

geht, wird vorgeworfen, daß sie Christus zum Sohne Gottes erklären. Die Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu ist ein sehr wesentlicher Punkt in der Polemik. Jesus wird als Prophet anerkannt. Selbst seine wunderbare Geburt aus Maria der Jungfrau ist im Koran enthalten (Sure 21, die »Propheten«):

(91) »Und (weiter Maria) die sich keusch hielt (wörtlich: die ihre Scham schützte). Da bliesen wir (Gott spricht) ihr Geist von uns ein und machten sie und ihren Sohn zu einem Zeichen für die Menschen in aller Welt.«

Ich verzichte darauf, die ausführlichere Stelle in Sure 19, »Maria«, Vers 16ff zu zitieren, und nenne zu Maria nur die Beispiele aus Sure 3, die »Sippe 'Imrāns«:

(42) »Und (damals) als die Engel sagten: Maria! Gott hat dich auserwählt und rein gemacht! Er hat dich vor den Frauen der Menschen in aller Welt auserwählt.«

(43) »Maria! Sei deinem Herrn demütig ergeben, wirf dich (vor ihm) nieder und nimm (beim Gottesdienst) an der Verneigung teil!«

(45) »(Damals) als die Engel sagten: ›Maria! Gott verkündet dir ein Wort von sich, dessen Name Jesus Christus, der Sohn Mariae, ist! . . .«

(47) »Sie (Maria) sagte: ›Herr! Wie sollte ich ein Kind bekommen, wo mich (noch) kein Mann berührt hat?‹ Er sagte: ›Das ist Gottes Art (zu handeln). Er schafft, was er will. Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: sei!, dann ist sie.«

Durch Jesus ist das Evangelium, arabisch Indschīl, verkündet worden. Jesus war Wundertäter. Die Gottessohnschaft wird eindeutig abgelehnt. Auch die Trinität wird im Koran verurteilt. Diese Trinität besteht nun nach dem Koran nicht aus Gott dem Vater, dem Sohn, dem Heiligen Geiste. Die dritte Person der Trinität ist im Koran Maria, z. B. Sure 5, der »Tisch«:

(116) »Und (dann), wenn Gott sagt: ›Jesus, Sohn Mariae! Hast du (etwa) zu den Leuten gesagt: »Nehmt euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern«?‹ Er (Jesus) sagt: ›Gepriesen seist du! (Wie dürfte man dir andere Wesen als Götter beigesellen!) Ich darf nichts sagen, wozu ich kein Recht habe. . . .

Nach dem Koran hat Jesus auch nicht den Kreuzestod erlitten. Dieser Bericht wird als Erfindung oder Lüge der Juden erklärt oder als Verwechslung bzw. Täuschung bezeichnet. Tatsächlich hat ihn Gott lebend zu sich genommen. Erst am Jüngsten Tag wird er den Tod erleiden. Vorher aber werden alle »Leute der Schrift« an ihn glauben, so Sure 4, die »Frauen«:

(157) »und (weil sie) sagten: ›Wir haben Christus Jesus, den Sohn Mariae und Gesandten Gottes, getötet.‹ – Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit)

nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten) . . .«

(158) »Nein, Gott hat ihn zu sich (in den Himmel) erhoben. Gott ist mächtig und weise.«

(159) »Und es gibt keinen von den Leuten der Schrift, der nicht (noch) vor seinem (d. h. Jesu) Tode (der erst am Ende aller Tage eintreten wird) an ihn glauben würde.
Und am Tag der Auferstehung wird er über sie Zeuge sein.«

Ganz eindeutig ist Sure 5, der »Tisch«, Vers 17:

»Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ›Gott ist Christus, der Sohn Mariae‹. Sag: Wer vermöchte gegen Gott etwas auszurichten, falls Er (etwa) Christus, den Sohn Mariae, und seine Mutter und (überhaupt) alle, die auf der Erde sind, zugrunde gehen lassen wollte? . . .«

Was sollen nach einer so massiven Aussage noch die christlichen Spuren, die Erwin Gräf[7] in einem scharfsinnigen Vortrag in liturgischen und homiletischen Einflüssen auf den Koran feststellte, ich frage, was sollen hier noch so viele Einzelheiten, die eine sorgfältige Cribratio zutage fördern könnte, wenn der Koran nur das enthielte? Oder ist Nikolaus von Kues trotz der sehr unvollkommenen lateinischen Übersetzung des Robertus Retenensis vom Jahre 1143, welche ihm im Kueser Manuskript Nr. 10 zur Verfügung stand, doch tiefer in den Geist des Korans eingedrungen als wir es auch mit der sorgfältigsten Analyse und unserem heutigen sprachlichen Können tun? Der Koran ist ja für Nikolaus Zeuge der christlichen Wahrheit. Er sieht ihn daher im ganzen eigentümlich positiv, sucht in seiner Kritik die Wahrheit des Evangeliums aus dem Koran selbst zu erweisen, will die Muslimen nicht abstoßen, sondern zur Union gewinnen.
Genügen hierfür die koranischen Belegstellen, die bisher herangezogen worden sind? Den *Geist* des Christentums atmen sie noch nicht. Mehr sagt der Terminus, mit dem der Koran die Haltung des Menschen zu Gott bezeichnet, wie in Sure 3, »Sippe 'Imrāns«, Vers 20:

»Und wenn sie (die Leute der Schrift) mit dir (über den Inhalt der Offenbarung) streiten, dann sag: Ich habe mich (wörtlich: mein Angesicht) Gott völlig ergeben . . .«

Arabisch aslama waǧhahū (oder nafsahū) lillāhi »sich Gott völlig, ganz und gar preisgeben« hat noch im Koran zur Bezeichnung der neuen Religion geführt und dann natürlich viel vom ursprünglichen Gehalt verloren. In Sure 49, die »Gemächer«, konnte der arabische Prophet bereits sagen (Vers 14):

[7] Erwin Gräf, *Zu den christlichen Einflüssen im Koran*, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 111 (1961) 396–398.

»Die Beduinen sagen: ›Wir sind gläubig‹. Sprich: Ihr seid nicht (wirklich) gläubig. Sagt vielmehr: ›Wir haben den Islam angenommen‹ (aslamnā)! (Denn) der Glaube ist euch noch nicht ins Herz eingegangen . . .«

Hier bezeichnete arabisches aslama bereits »Muslim sein«, den äußerlichen Übertritt zum Islam. Der tiefe Gehalt von aslama, wie er sich in der vorher genannten Stelle oder auch in Sure 31, »Luqmān«, Vers 22 erweist:

»Und wer (auch immer) sich (wörtlich: der sein Angesicht) Gott ergibt . . ., der hält sich (damit) an der festesten Handhabe (bei der es kein Reißen gibt) . . .«,

aslama wird seiner ganzen Tiefe erst mächtig, wenn wir das Gegenstück zu aslama hier einbeziehen, das die Haltung des heidnischen Arabers kennzeichnet. In Sure 92, die »Nacht«, heißt es Vers 8ff.

Fa-ammā man baḫila wa-staġnā
»Wenn aber einer geizig ist und selbstherrlich auftritt, . . ., werden wir ihn dem Unheil zur leichten Beute werden lassen«.

»Autark zu sein«, wie ich istaġnā übersetzen möchte, ist nur Gott gegeben. Sure 64, die »Übervorteilung«, Vers 6 Ende:

». . . Doch Gott war nicht (auf sie) angewiesen.
Er ist auf niemand angewiesen und des Lobes würdig.«

So steht Islam als vollkommene Übergabe an Gott in radikalem Gegensatz zum Istiġnā', der Autarkie, Selbstgenügsamkeit.
Wenn aber Selbst-Expropriation Anfang des Evangeliums ist[8], enthält das Wort Islam schon soviel Geist vom Geist des Christentums, daß wir in jener anderen, anscheinend bis heute nicht beachteten Stelle schon fast nicht mehr spüren, daß sie nicht bei Matthäus und im Jakobusbrief, sondern in Sure 2, die »Kuh«, als Vers 177 und auch 189 steht:

(177) »Die Frömmigkeit besteht nicht darin, daß ihr euch (beim Gebet) mit dem Gesicht nach Osten oder Westen wendet. Sie besteht vielmehr darin, daß man an Gott, den Jüngsten Tag, die Engel, die Schrift und die Propheten glaubt und sein Geld – mag es einem noch so lieb sein – den Verwandten, den Waisen, den Armen, dem, der unterwegs ist, den Bettlern und für (den Loskauf von) Sklaven hergibt, das Gebet (ṣalāt) verrichtet und die Almosensteuer (zakāt) bezahlt . . .[9]«

---

[8] Hans Urs von Balthasar, *Wer ist ein Christ?* Freiburg 1969, S. 119.

[9] Der Vers erinnert namentlich an Jakobusbrief 1,27, aber auch an Matthaeus 7,21. D. Masson erwähnt in seinem oben zitierten Werk S. 641 die Stelle im Jakobusbrief lediglich im Zusammenhang mit den Pflichten des Gläubigen gegen die Waisen, ohne auf die tiefe geistige Verwandtschaft der beiden Stellen einzugehen.

Bestürzt halten wir inne. Bei der Sichtung des Christlichen im Koran haben wir uns selbst »gesichtet« und vielleicht entdeckt, daß wir Eigenes kaum wie der illiterate[10] Mohammed apperzipiert haben.

Diskussion

(unter Leitung von R. Haubst)

HAUBST: Herr Prof. Schall hat uns den Hintergrund mancher Partien in den Cusanus-Texten aufgezeigt. Liest man hiernach *De pace fidei* und vor allem die *Cribratio Alchoran*, so wird man dort sowie an einigen Predigtstellen finden, daß Nikolaus Koran-Texte kennt, meditiert und im allgemeinen positiv, nur seltener, wie in der »Sichtung des Koran«, auch kritisch auf sie eingeht. Es ist darum für die Cusanus-Forschung, und besonders unter dem Aspekt des Mottos »Promotor der Ökumene«, eine wichtige Aufgabe, auch die religiösen Gehalte des Islam bei Nikolaus von Kues aufzuzeigen. Nur zum Teil ist das bisher geschehen[11].
Vielleicht sollten wir uns aber wenigstens auch kurz fragen: Wann begann sein Kontakt mit dem Koran? Wann erreichte seine Beschäftigung mit diesem ihre Höhepunkte?
Eine erste Bekanntschaft mit dem Koran machte Nikolaus spätestens in Basel: in den Jahren 1432–37. Im I. Vorwort zur Cribratio Alchoran kommt er darauf zu sprechen, daß er schon damals mit Johannes von Segovia den Koran studierte[12] und diesem – trotz ihrer damals schon scharf gegensätzlichen

---

[10] Frants Buhl, *Art. Muḥammad*, in: Handwörterbuch des Islam, hrsg. von A. J. Wensinck und J. H. Kramers, Leiden 1941, S. 520b ult. ff.

[11] Siehe bes. die *Einführung* (S. 5–76) von P. Naumann sowie die Anmerkungen von P. Naumann und G. Hölscher zu der oben (Anm. 2) zitierten Übersetzung der *Cribratio* und die *Praefatio* (p. IX–LIII) sowie die *Adnotationes* (p. 65–90) zu der kritischen Ausgabe von *De pace fidei cum Epistula ad Ioannem de Segobia*, ed. R. Klibansky et H. Bascour (*Mediaeval and Renaissance Studies, Suppl. III*, The Warburg Institute, London 1956, und h VII, 1959). Zu Einzelthemen: R. Haubst, *Johannes von Segovia im Gespräch mit Nikolaus von Kues und Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*: Münch. Theol. Zeitschrift 2 (1951) 115–129; Ders. über das christologische »*Beweisverfahren* (des Nikolaus von Kues) *gegenüber den Mohamedanern*«, in: *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 205–217.

[12] *Prologus I*, ed. Paris 1514 (= p) I, fol. 123^{v}. Übers. v. P. Naumann, S. 77f; vgl. ebd. S. 6f. Am 2. Dez. 1454 schreibt Juan de Segovia an Cusanus im Rückblick darauf (Cod. Vat. lat. 2923, fol. 4^{v}): de quorum (Saracenorum) ritibus observantiaque, moribus ac modo conversionis eorum multa diebus illis conferebamus. In seinem Antwortbrief vom 29. Dez. 1454 (h VII, S.93, Z.22; S.97, Z.24) hebt Nikolaus die damaligen Ausführungen Segovias rühmend hervor.

Auffassungen in der Entscheidung zwischen Konzil und Papst – »nach vielem Bitten« sein lateinisches Koran-Exemplar auslieh, ehe er seine Reise nach Konstantinopel antrat«[13].

Johannes von Segovia erarbeitete in den fünfziger Jahren mit Hilfe eines arabischen Gelehrten eine Koranübersetzung, sowohl ins Katalanische wie ins Lateinische, deren Text leider verschollen ist; nur der lateinische Prolog ist erhalten[14]. Nachdem die Konzilsantithetik überwunden war, kam Nikolaus auch wieder mit seinem alten Freund über den Koran ins Gespräch. Dieses begann damit, daß Johannes am 2. Dezember 1454 Nikolaus in einem langen Brief die Leitgedanken eines umfassenden Werkes darüber vortrug, wie man den Islam mit dem »Schwert des Geistes« bekämpfen könne[15]. Von Nikolaus, der seinerseits schon auf seinen Dialog *De pace fidei* hinweisen konnte, wurde er zur Vollendung dieses Werkes »*De gladio divini spiritus mittendo in corda Saracenorum*« und zu dessen Zusendung an den Papst ermuntert[16].

Doch eine Übersicht über all das und erst recht über die sehr differenzierte Thematik der *Cribratio Alchoran*, die im Winter 1461/62 entstand, konnte Herr Schall unmöglich in einem Vortrag bewältigen. Wir hoffen, daß wir auf diesem Gebiete von ihm weitere Arbeiten erwarten dürfen. Ich wollte hier nur betonen, wie intensiv Nikolaus drei Jahrzehnte hindurch um eine Sichtung dessen bemüht war, was den Koran mit dem Christentum und mit Christus verbindet. Wie bei Johannes von Segovia steht auch bei ihm die Trinitätslehre im Zentrum

---

[13] Nach dem zweimaligen *dimisi* im *Prologus* zur *Cribratio* (p I, fol. 123^{v}) könnte man vermuten, daß Nikolaus zur Zeit der Abfassung der *Cribratio* (1460/61) das ausgeliehene Exemplar mit der Übersetzung des Robertus Retenensis (= Robert von Chester) noch nicht zurückerhalten hatte. Dieses befindet sich nun aber in Cod. 108 bis heute in der Kueser Bibliothek. Zu dessen weiterem Inhalt vgl. u. a. P. Naumann S. 33f. Aus dem erwähnten Brief Segovias vom 2. Dez. 1454 geht denn auch hervor, daß Nikolaus seinen Koran-Kodex schon längst wieder zurückerhalten hatte. Weil D. Cabanelas Rodriguez, in: *Juan de Segovia y el problema islamico*, Madrid 1952, S. 307–310, nur den Schlußteil (Cod. Vat. lat. 2923, fol. 31^{v}–33^{v}) dieses großen Briefes (ebd. fol. 4^{r}–33^{v}) im Wortlaut abgedruckt hat, führe ich die folgenden Belegstellen aus der Hs. an. Fol. 4^{v}: Memorem quippe arbitror dominationem vestram metuendissimam, quod, dum Constantinopolim itura foret, multo rogatu meo concessit mihi, ut copiari facerem librum alchoran . . . Cum vero tunc, *priusquam exemplar redderem*, correctionis ob causam, eoque superficietenus quid scriptura sentiret, attendissem, errores annotavi illius, qui duobus aut tribus exceptis alii non multi aut difficile complanabiles mihi videbantur. Ebd. fol. 6^{v}: Etenim, cum vestra concessione librum ipsum alchoran habuerim anno XXXVII saepeque in eo legerim et errores excerperam, minime tamen adverterem ad fundamentum, verius autem fluximentum sectae illius, quae a veritatis conspectu fluit, sicut cera a facie ignis.

[14] Näheres: Cabanelas Rodriguez S. 127–164.

[15] Siehe oben Anm. 13.

[16] Näheres: R. Haubst, *Johannes von Segovia*, S. 116 (vgl. Anm. 11).

der Kontroverse[17]. Vielleicht, Herr Kollege, können Sie uns darüber noch etwas Näheres sagen: Christus wird im Koran »das Wort« genannt. Das gehört zu den Punkten, auf denen Nikolaus seine manuductio ad Christum aufbaut[18]. Was meint der Koran damit, wenn er Christus den Logos nennt?

SCHALL: »Das Wort« heißt »*kalimatun*«. Mohammed hat das wahrscheinlich gar nicht verstanden.

HAUBST: Hat Mohammed diese Bezeichnung vom Johannes-Evangelium übernommen?

SCHALL: Mohammed konnte vielleicht etwas lesen und schreiben; als Kaufmann mußte er das wohl. Doch er kannte kein Hebräisch oder Griechisch. Er hat alles nur so vom Hörensagen mitbekommen auf seinen Handelsreisen; und was der Mönch Aquira ihm auf einer Reise erzählt hat, das ist schon sagenhaft. Der hat auch nicht viel gewußt.

HAUBST: Nach dem, was Sie gesagt haben, hat Cusanus aber wohl recht mit der Annahme, Mohammed habe das Christentum nur im Nestorianismus kennengelernt.

SCHALL: Vielleicht war es irgendein Judenchristentum, das Mohammed kennengelernt hat.

Ich habe versucht, noch auf andere Dinge zu verweisen, auf die praktischen Verwendungen des Christentums. Es sind Stellen, die sonst bisher noch nicht berücksichtigt wurden. Ich muß leider auch noch sagen, daß der *Cribratio* ein Koran-Text zu Grunde liegt, der von der Fachwissenschaft gar nicht verwendet worden ist. – Es wird immer noch behauptet, das Mittelalter hätte sich nur in einem wilden, bösen Kampf gegen den Islam betätigt. Daß eine so positive Stellungnahme vorgelegen hat wie in der Cribratio Alchoran, ist offensichtlich bisher kaum durchgedrungen.

KRÄMER: In diesem Zusammenhang möchte ich kurz darauf hinweisen, daß Johannes von Segovia als Erster die Unzulänglichkeit der lateinischen

---

[17] Aus der Feder von G. C. Anawati ist zu Beginn des Jahres 1971 in: *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno* (Akten des Brixener Cusanus-Kongresses vom Sept. 1964) S. 141–173 ein Beitrag: *Nicolas de Cues et le problème de l'Islam* erschienen, der angesichts der »offiziellen Öffnung« des II. Vaticanums für einen »dialogue islamo-chrétien« (41), nach einer besonders ausführlichen Inhaltsübersicht über die beiden Prologe und die drei Bücher der *Cribratio Alchoran* (153–170), abschließend die Frage stellt, ob Cusanus auch noch zu diesem heutigen Dialog Nützliches beitragen könne. Im Hinblick auf den »irenischen Geist« von *De pace fidei* bejaht das Anawati. Im Hinblick auf die polemischen Äußerungen in der *Cribratio* antwortet er kategorisch: nein (172f.). Dem großartigen theologischen Bemühen des Nikolaus von Kues um eine an das zerstreute christliche Glaubensgut im Koran anknüpfende *manuductio ad Christum* sowie um einen Brückenschlag zum Verstehen der christlichen Trinitätslehre wird Anawati damit sicher nicht gerecht.

[18] *Cribr.* I, 12–13 u. 17; vgl. die Anmerkungen von P. Naumann dazu. Zur Gedankenführung im 12. Kap. von *De pace fidei* vgl. R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, S. 209–217.

Koranausgaben erkannte. In jahrelangem Studium überprüfte er verschiedene im Umlauf befindliche Texte, die alle auf die Übersetzung des Robert von Chester zurückgingen[19]. Segovia suchte für seine theologische Arbeit eine solidere Grundlage; er gewann schließlich den bekannten Gesetzeslehrer Isà de Yābir[20], der den Koran und andere heilige Texte ins Kastilische übertrug. Außerdem gab der Maure zu jeder Sure eine erläuternde Inhaltsangabe. Johannes von Segovia gewann bei dieser Arbeit gute Kenntnisse des Arabischen, so daß er bei seiner späteren Übertragung ins Lateinische nicht allein auf die Übersetzung in seine Muttersprache angewiesen war; er versuchte sogar die Stilistik und Ideomatik des klassischen Korantextes nachzuahmen[21].
Ich gebe diesen Hinweis, weil noch nicht untersucht ist, welche Verbreitung Segovias lateinischer Korantext fand und noch immer die Möglichkeit besteht, das dreisprachige Original in einer spanischen Bibliothek zu finden.
RÖHRICHT: Eine Frage an die Historiker: Bei der Lektüre von *De pace fidei* fällt es auf, daß die Kenntnis von der *Fremd*religion bei Cusanus nicht so groß war, wie die Kenntnis seiner christlichen Gesprächspartner, der Böhmen, der Hussiten, die er aus persönlichen Verhandlungen kannte. Deshalb würde es mich interessieren, ob Nikolaus jemals Moslems persönlich begegnet ist, oder ob die Vermittlung des Islam an ihn rein literarischer Art war.
HAUBST: Ich kann dem nur weitere Fragen anfügen, die uns Nikolaus schon in seinen ersten Predigten mit seinen sehr weit gestreuten religionsgeschichtlichen Bemerkungen aufgibt. Vor allem die: Wie kam er (schon als 29-jähriger)

---

[19] Vgl. Anm. 12 und 13. Ein weiteres Exemplar fand Johannes von Segovia in einer deutschen Bibliothek, das er kopieren ließ. Ein Hinweis darauf befindet sich in der *Praefatio* zu seiner *Alchoran*-Übersetzung (Cod. Vat. lat. 2923, fol. 190^r; ed. Cabanelas Rodriguez, l. cit. S. 288). Aus seiner Schenkungsurkunde sind bekannt: ein »Alchoranus secundum primam translationem«, ein »Alchoranus, lex Machometi, secundum antiquam translationem« und ein Koran mit dem Begleitschreiben des Peter Venerabilis, cuius mandato facta est translatio . . . et aliae duae epistolae Roberti translatoris (Salamanca UB, Ms. 211, fol. 6^r; 10^r; 14^r; ed. J. Gonzalez, *El maestro Juan de Segovia y su biblioteca*, Madrid 1944, S. 157; 171; 186f.). Darüber hinaus besaß Johannes von Segovia einen arabischen Korantext: Liber Alchorani de antiquissima scriptus littera arabica (Ms. 211, fol. 12^r; Gonzalez S. 181), und er kannte das Exemplar mit arabischem Text in der Dominikanerbibliothek in Basel, das aus Konstantinopel stammte; vgl. Cabanelas S. 138, Anm. 13, und S. 288.
[20] Isà de 'Yābir aus Segovia, das Oberhaupt der kastilischen Muslims, reiste zu Johannes von Segovia nach Aiton am Genfer See; dort entstand von Dezember 1455 bis April 1456 die Übersetzung. Gegen den Vorwurf, er habe die Heilige Schrift den Christen ausgeliefert, verteidigte sich der Koranjurist später: es sei seine Absicht gewesen und er habe die Pflicht gehabt, das Gesetz jedem Geschöpf in seiner Sprache bekannt zu machen. Vgl. Cabanelas S. 151.
[21] Vgl. Cabanelas S. 296ff., U. Fromherz, *Johannes von Segovia als Geschichtsschreiber des Basler Konzils*, Basel 1960, S. 51–56.

außer dem türkisch-sarazenischen »*olla uhacber*« auch an die dort[22] angeführten tartarischen, slavischen und »kaldäisch-indischen« Gottesnamen? Im letzten Falle handelt es sich näherhin um das äthiopische *esgi abhir*«[23].

SCHALL: Das ist über Jerusalem gegangen. In Jerusalem war ein äthiopisches Kloster, das die äthiopische Dynastie angeblich schon fast von Salomon an dort unterhielt; diese hat ja immer Beziehungen zu Jerusalem gehabt. Über Jerusalem kamen auch andere äthiopische Ausdrücke ins Abendland. Über Ägypten konnte das nicht mehr gehen.

HALLAUER: Vermutlich hat Cusanus neben der lateinischen Übersetzung des Korans auch eine arabische Ausgabe besessen. Unter den am 18. Januar 1823/24 von Harley gekauften Kodizes, die in ihrer Mehrzahl aus rheinischen Klöstern, insbesondere aus dem Hospital stammen, befand sich auch Cod. Harl. 7624[24]. Da ein Exlibris nicht mehr vorhanden ist, muß es vorläufig bei der Vermutung bleiben. In diesem Falle darf man annehmen, daß Nikolaus von Kues das arabische Werk aus bibliophiler Neigung erwarb, ähnlich wie die griechischen und hebräischen Handschriften seiner Bibliothek. Denn ich möchte bezweifeln, daß er über nennenswerte Griechischkenntnisse verfügte.

HAUBST: Zu der Zeit, als er Predigt I schrieb, sicher noch nicht[25]. Wohl aber später. Das beweisen vor allem zwei textkritische Bemerkungen in den Marginalien zu Cod. Harl. 5588[26].

HALLAUER: Es bleibt aber ein Unterschied, ob er fließend lesen oder nur einzelne Ausdrücke im Kontext studierte.

DE GANDILLAC: Ich möchte wissen, ob hinsichtlich der Sichtung des Korans Nikolaus etwas von Raimund Lull angenommen hat. Vielleicht kann uns Herr Colomer darüber etwas sagen.

---

[22] *Sermo I* (h XVI/1, N. 5, Z. 7).

[23] Am 27. Sept. 1970 teilte mir Herr Kollege SCHALL ergänzend dies mit: »Das äthiopische Wort für ›Herr des Landes‹ (= Gott) wurde richtig zitiert, nur wäre eine Trennung *egzī'a / behēr* zutreffender gewesen. Die Metathesis *esgi* statt *egsi* wirft ein bezeichnendes Licht auf die Aussprachegepflogenheiten des 15. Jahrhunderts. Ich finde gerade, daß in einem florentinischen Kodex Gespräche und Mitteilungen eines florentinischen Reisenden Antonio Bartoli aufgezeichnet sind, der 1402 von Venedig nach Abessinien gereist war. Diese handschriftlichen Mitteilungen sind publiziert von N. JORGA in: Centenario Michele Amari, Vol. 1, Palermo 1910, S. 139–150. Die Bezeichnung für Gott lautet in dieser Hs. allerdings nicht in der cusanischen Form, sondern noch mehr dem Dialekt der Zeit angenähert, *ezio afer*. Die Geschichte der Äthiopistik könnte auch mit diesem Steinchen gewinnen.«

[24] Vgl. C. E. und Ruth C. WRIGHT, *The Diary of Humfrey Wanley* (London 1966), II, 231. Eine weitere arabische Koranausgabe taucht in dem Katalog von Suttie von 1718/19 auf. Sie wird dort unmittelbar neben einem griechischen Codex »De imaginibus et synodis« aufgeführt, dessen Herkunft aus dem Stift ausdrücklich erwähnt wird. Beide Hss. konnten bisher nicht verifiziert werden. (Brit. Mus., Loan 29/261, Envelope 3).

[25] Vgl. seine Zitate in *Sermo I*, N. 8, Z. 5 (sowie N. 11, Z. 9f.).

[26] Vgl. MFCG 8 (1970) 226 sowie Abb. II.

COLOMER: Der Einfluß Lulls auf die »Sichtung des Korans« ist nicht so eindeutig wie im Fall der cusanischen Schrift *De pace fidei*[27]. Bekanntlich hat Lull schon den Plan gefaßt, den Mohammedanismus nicht mit dem materiellen Schwert, sondern mit dem Schwert des Geistes zu bekämpfen. Doch in dieser Hinsicht muß ich sagen: Es gibt bei Lull eine gewisse progressive Verhärtung. Im Ganzen kann man bei ihm drei Stadien unterscheiden. A. Llinarès hat bereits in dieser Hinsicht von der Zeit des Dialogs und der Zeit des Streites im Leben Lulls gesprochen[28]. Ich würde dazwischen noch die Zeit der apologetischen Auseinandersetzung einfügen. So kommen wir zu drei Typen von lullschen Kontroversschriften: Das offene Gespräch findet man im *Libre del gentil e los tres savis* (1270–75). Als apologetische Auseinandersetzungen kommen besonders der *Liber super psalmum ›Quicumque‹ seu liber Tartari et christiani* (1282–87) und der *Liber de quinque sapientibus* (1294) in Betracht. Hier bildet Lull den früheren offenen Dialog in eine geschickte Verteidigung des katholischen Glaubens um. Endlich nimmt die *Disputatio Raymundi et Hamar Saraceni* (1308) eindeutig die Form des polemischen Streits an. Das Gespräch, mit seinem harten Ton, spiegelt die Erfahrung wieder, die Lull mit den Mohammedanern in Nordafrika gemacht hatte.

Diese Entwicklung findet naturgemäß ihren Nachklang in der Haltung Lulls gegenüber dem Kreuzzug. Zuerst wollte er von einem Glaubenskrieg nichts wissen. Die christliche Wahrheit brauche keine andere Macht als die eigene Überzeugungskraft. In der Praxis scheiterte aber, wie wir wissen, der Dialog. Das ist geschehen in Tunis. Diese Enttäuschung führte Lull zu einer radikalen Meinungsänderung. Von nun an sucht er der Predigt der Wahrheit mit militärischer Macht den Weg zu bereiten. Das materielle Schwert ist so dem Schwert des Geistes untergeordnet. In diesem Sinne entwirft Lull im *Liber de fine* (1305) einen großen Kreuzzugsplan. Dies ist das letzte Stadium dieser Entwicklung[29].

In der ersten Epoche, z. B. in dem großen *Liber de contemplació*, auch im Roman *Blanquerna*, hat Lull jedenfalls ganz klar gesagt, Gott wolle nicht, daß die Christen die Mauren mit dem Schwert bekehrten, sondern nur mit geistigen Waffen. Das hat wahrscheinlich Cusanus übernommen.

HAUBST: Am Weißen Montag 1423 begann Nikolaus die in dem heutigen Codex Cus. 83 erhaltenen Exzerpte aus dem *Liber magnus contemplationis*.

COLOMER: Hinzu kommt der *Libre del gentil*, den Cusanus als Nummer 1

---

[27] Vgl. L. Mohler, *Einführung* zu: *Über den Frieden im Glauben*, S. 42ff. Siehe auch E. Colomer, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, S. 115ff.

[28] Vgl. A. Llinares, *Raimund Lulle philosophe de l'action*, Grenoble 1963, S. 269ff.

[29] Über die Stellung Llulls zum Kreuzzug und deren Entwicklung vgl. die bekannten Darstellungen von A. Gottron, *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*, Berlin 1912; B. Altaner, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raimundus*, in: HJ 48 (1928) 586–610; R. Sugranyes de Franch, *Raimond Lulle, docteur des Missions*. Avec un choix de textes traduits et annotes, Schöneck-Beckenried 1954.

seines Lullus-Katalogs aufzählt, das Werk, das am meisten ökumenisch ist. Darin unterhalten sich – ohne Polemik – drei Weise, ein Jude, ein Christ und ein Mohammedaner – in dieser geschichtlichen Folge. So ergibt sich eine ganz saubere Gegenüberstellung der drei Religionen. Der Heide sagt, er werde diejenige Religion annehmen, die der Wahrheit am meisten entspreche. Lull sagt nicht, welche Religion schließlich der Heide angenommen hat. Dies ist wohl das erste Werk Lulls. Wahrscheinlich hat er dieses zuerst arabisch geschrieben und es dann selbst ins Katalanische übersetzt.

DE GANDILLAC: Die Erwähnung der Tartaren ist auch bei Lull zu finden.

HAUBST: Doch nicht die Erwähnung des tartarischen Gottesnamens. Danach haben wir lange gesucht.

COLOMER: Lull hatte keine genaue Kenntnis der orientalischen Völker. Er nennt die Tartaren. Doch kann man sich kein genaues Bild mehr darüber machen, welches Volk er damit meint. Er hatte jedenfalls die Furcht, daß diese »Tartaren« Mohammedaner würden. So wollte er sie besonders bald für das Christentum gewinnen.

SCHALL: Darf ich hier hinzufügen: Es handelt sich hier um die Mongolen, die tatsächlich drauf und dran waren, Christen zu werden. Sie waren ja Schamanisten. Die ersten Mongolen, die Nachfolger von Tschingis-Chan waren auf der Frauenseite in der ersten Zeit nestorianische Christen, sind dann aber doch mit der Zeit in Persien zum Islam übergetreten. Um die Mitte des 13. Jhdt. war dann die Renaissance des orientalischen Christentums unter der fürsorglichen Behandlung der Mongolenherrscher. David Alroi hatte einen großen Einfluß am Mongolenhof.

Es steckt also Religionsgeschichte hinter den Angaben bei Lull und Cusanus.

UNA RELIGIO IN RITUUM VARIETATE

Von Maurice de Gandillac, Paris

»In der Verschiedenheit der Riten eine Religion«, – ein solcher Spruch braucht niemanden zu beunruhigen. Trotz des entschiedenen Festhaltens an der römischen Liturgie haben ja auch die konservativsten Theologen im Westen kaum je gefordert, die Gültigkeit der östlichen Riten in Frage zu stellen oder bei den mit Rom versöhnten Gemeinschaften deren alte Riten schlechthin aufzuheben. Eine völlige Gleichschaltung wäre sicher eine Verarmung. Die neuesten Veränderungen der lateinischen Liturgie haben vielmehr von der östlichen Überlieferung einige Gebräuche entlehnt.

Handelt es sich jedoch um Anleihen außerhalb des eigentlichen Christentums, so wird die Sache eher fragwürdig. Wohlbekannt sind die Schwierigkeiten, denen die Jesuiten begegneten, als sie sich im 17.–18. Jahrhundert umsonst darum bemühten, für die sogenannten »chinesischen Riten« Anerkennung zu finden. Tatsächlich bleibt die Frage in anderen Formen noch ganz brennend. Denn die Anpassung der römischen Liturgie an die verschiedenen Denkarten und ererbten Gewohnheiten bei den asiatischen oder afrikanischen Gemeinden stellt nunmehr vor manche Probleme, die den Fortgang der Entkolonialisierung und den Gebrauch der Volkssprachen im Gottesdienst noch zeitmäßiger machen.

In ihrer ersten Jugend hat die christliche Gemeinschaft – fast unbewußt – manche alten, nicht nur jüdische, sondern auch heidnische Bräuche gleichsam »getauft«. Allmählich wuchs jedoch die Furcht, daß die Reinheit des Glaubens durch solche Kompromisse, wie heute vielleicht durch die Einführung der »pop music«, der »negro spirituals« usw. in die kirchliche Musik, mehr oder weniger verfälscht würde. Und doch, sollte sich nicht gerade eine »katholische« Gemeinschaft in dem Ausdruck ihrer Anbetung an jede menschliche und völkische Überlieferung anpassen?

Als Theoretiker der *concordantia catholica* war Cusanus zweifellos bereit, auf diesem Wege sehr kühn voranzuschreiten. Abgesehen aber von den utopischen Vorschlägen des Traktats *De pace fidei*, die aber doch ganz ernst zu nehmen sind, hatte er es, wenigstens als amtsmäßiger Verantwortungsträger, nur mit seit langer Zeit von Rom getrennten, oder sich vorübergehend mit Rom versöhnenden, dann wieder trennenden Christen zu tun.

Am Anfang der Verhandlungen mit den Hussiten scheint es, daß Cusanus (im Geiste der »compactata« und unter gewissen Vorbedingungen) zunächst dazu neigte, den Gebrauch des Abendmahlkelches auch für die Laien als grundsätzlich rechtmäßig zu erklären. Doch er wurde immer bedenklicher und strenger, als er sich überzeugte, daß sich hinter solchen scheinbar harmlosen Ansprüchen

ein schismatischer Wille verberge. Freilich betont Nikolaus in seinem sogenannten Briefwechsel mit den Böhmen die »Konjekturalität« der Einrichtung und Äußerungen der irdischen Kirche »secundum hujus mundi contractam cognitionem«[1]. Auch die historische Entwicklung der Riten hebt er scharf hervor. Wie er schreibt, könne sogar niemand daran zweifeln: Diversis temporibus alius et alius ritus sacrificiorum et etiam sacramentorum, stante veritate, invenitur[2]. Der Inhalt der Überlieferung sei kein toter Buchstabe, und dieselbe Formel lasse sich »uno tempore uno modo, et alio tempore alio modo« verstehen; aus praktischen Erwägungen hätten die kirchlichen Behörden für die Spendung des heiligen Sakraments nach Ort und Zeit verschiedene Regeln eingesetzt[3]. Solche Verschiedenheit sei an sich lobenswert, sie müsse jedoch immer »in concordanti unione ecclesiae« bleiben. Die verschiedenen sinnlichen Zeichen der verschiedenen Sakramente seien im Grunde ja Ausdruck desselben lebendigen Glaubens:

> Credere igitur, baptizari, manducare et bibere et quicquid similiter per Christum dicitur, non habet in spirituali intellectu differentiam, sed unum solum est, quod per omnia talia varie exprimitur, scilicet »quotquot receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, iis qui credunt in nomine eius«[4].

Doch auf die böhmischen Ansprüche reagiert Cusanus höchst mißtrauisch. Wer aus dem Kelche trinkt, aber indem er trinkt, das Sakrament der Einheit zur *schismatica divisio* entstellt, ein solcher empfängt daraus keine Gnaden, fälschlicherweise dünkt es ihm: (se) plus utilitatis ex bibitione calicis in separatione quam esu agni pascalis tantum in unitate et pace consecuturos[5]. Die Vorbedingung jeder legitimen Verschiedenheit sei also Einheit und Frieden, sei die *una religio*, nämlich die Zusammenstimmung aller Glieder mit dem Ganzen unter einem einzigen, auch einem sichtbaren Haupt (visibile caput), in dem sich die Gemeinschaft des Ganzen *complicative* finde[6].
Schon in der verhältnismäßig beschränkten Perspektive der Verständigung und Vereinigung der *membra disiecta* desselben Christentums, der Glieder, die denselben Begründer anerkennen und dieselbe Heilige Schrift haben, resultieren indes manche Schwierigkeiten daraus, daß die an sich lobenswerte Verschiedenheit auch zur Gelegenheit einer inneren Trennung werden kann. Oder soll der Ritus etwa eine reine Äußerlichkeit sein? Untrennbar sind das Äußere und das

---

[1] *Brief des* Nikolaus von Cues *an Rodericus Sancius de Arevalo (1442)* ed. G. Kallen, *Cusanus-Texte*, S. 107, Z. 34–36.
[2] *De usu communionis* (p II, fol. 7r, Z. 6–7).
[3] Ebd. (p II, fol. 10v, Z. 46; fol. 11r, Z. 1–2).
[4] Ebd. (p II, fol. 21r, Z. 12–17).
[5] Ebd. (p II, fol. 6 v, Z. 2–3).
[6] *Brief des* Nikolaus von Cues *an Rodericus Sancius de Arevalo (1442)* ed. G. Kallen, S. 108, Z. 14–15.

Innere, sofern dieses jenes ausdrückt. So wurde der ziemlich alte Gebrauch der lateinischen Kirche, den Laien das Abendmahl nur selten oder gar nicht in den beiden Gestalten zu reichen, von manchen Hussiten (später auch von Vätern der Reformation) als ein Zeichen für die Unterordnung der Laienschaft ausgedeutet. Heutzutage ist die Neugestaltung des Gottesdienstes im letzten Ordo missae manchen Katholiken deswegen verdächtig, weil diese von den »Integralisten« als Herabsetzung oder sogar als Leugnung der Heiligen Messe als wirkliches Opfer interpretiert wird. Um so mehr, selbstverständlich, als einige willkürliche Änderungen und Experimente, die hier und da vorkommen (wie Nichtanlegen der liturgischen Bekleidung, Spendung gewöhnlichen Brotes in Körben, Konzelebrationen mit Protestanten und Laien usw.), von mehr oder weniger entscheidenden theologischen und ekklesiologischen Standpunkten sicher mitbestimmt sind.

Cusanus aber hat, wie es scheinen mag, diese Seite der Sache wenig beachtet. Das Wesentliche war für ihn die »Konkordanz« des Glaubens und der Gesinnung. Vielleicht neigte er zu dem Prinzip, die äußeren Riten seien keine Trennungsanlässe, solange die grundsätzliche Einheit stark betont und erlebt werde. Ja, obwohl er mit den Hussiten und Griechen (und dann als Bischof auch mit seinem eigenen Klerus) schon manchen Schwierigkeiten begegnet war, erträumte er dennoch in Richtung der Einheit sehr hochfliegende Pläne. Denn weit entfernt davon, nach dem Scheitern der Unionsbeschlüsse des Konzils von Florenz und sodann nach der Eroberung von Konstantinopel sich fortan auf den engeren Kreis der lateinischen Welt zu beschränken, ersehnte er bis zum Ende seines Lebens eine Verständigung mit der mohammedanischen Welt. Noch viel kühner ist das großartige Vorhaben, das er unter dem Leitwort *pax fidei* darstellte. Dieser Friede soll ja die ganze Menschheit umfassen. Unter der stetigen Vorbedingung der »einzigen« Religion ließ Cusanus freilich sehr verschiedenen äußeren Gestaltungen freien Raum, nicht nur im Bereich der eigentlichen Riten und Sitten, sondern auch bei den Sakramenten und sogar, wie es scheint, bei der Formulierung des Glaubensbekenntnisses.

Um ein solches, wenn auch theoretisches, Unternehmen in seiner ganzen Bedeutung und Tragweite zu verstehen und zu beurteilen, um eine klare Einsicht in die Begriffe *religio* und *varietas* zu gewinnen, muß man zunächst von einigen wohlbekannten Momenten des cusanischen Denkens ausgehen. Hierher gehört vor allem die Einheit der *humanitas*, wie sie z. B. in der Predigt 213[7] vom 6. Januar 1456 zum Ausdruck gebracht ist. Was die Vorgeschichte angeht, handelt es sich hier um den alten Mythos des platonischen Protagoras, den einige Kirchenväter (namentlich Gregor von Nyssa in *De creatione hominis*) angenommen und angepaßt hatten, aber auch auf einer höheren Stufe der metaphysischen Bearbeitung um das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen

[7] *Sermo 213* (nach Koch) (Cod. Vat. lat. 1245 = V_2, fol. 134^v–137^v; p I, fol. 127^v–128^v).

Geben und Nehmen, zwischen Absolutem und Kontraktem. Der Prediger zeigt, wie die höchste »Ruhe«, die er als das »beständige und ewige Sein der Bewegung« bezeichnet, in der Verschiedenheit der verstandesmäßigen Benennungen zu suchen sei als der Ursprung jedes Geschöpfes, der mit dessen Endziel zusammenfalle und so als die in sich unerreichbare Grenze des unendlichen »Weges« erscheint, den Nikolaus *locus viatoris* nennt.

Nun ist aber der Mensch unter allen Geschöpfen der privilegierte Pilger, und doch (wenigstens seit dem Sündenfall, der hier nicht ausdrücklich erwähnt, in manchen anderen Predigten aber betont wird) ein armes, waffenloses Wesen, ohne natürliche Abwehrmittel gegen Wärme und Hitze und tierische Angriffe. Als Ersatz der schützenden Pelze, der Greifklauen, Hörner usw. hat er jedoch Hände und Verstand bekommen; er kann weben und kochen, Hütten bauen, Pferde zähmen. Schon nach dem platonischen Protagoras – vielleicht auch nach diesem Sophisten selbst – ist die Technik eine göttliche Gabe (oder ein Diebstahl des Halbgottes Prometheus). Erst recht gilt dies von den Tugenden der Gerechtigkeit und der Scham, ohne die keine »politeia« möglich wäre. Trotz der mechanischen Künste, behauptet Cusanus[8], bliebe die Menschheit ungleicheren Bedingungen ausgesetzt ohne eine weitere Gnade, die er auch als eine Art der Kunst bezeichnet. Er sagt: »gratia seu arte«, fügt aber hinzu, daß der Mensch auch alles, was die Natur gewährt, durch eine solche Kunst übertreffen könne. Ob es sich bei dieser Erlangung einer wahren Gleichheit als Bedingung eines (diesseitigen) Glücks um eine eigentliche religiöse Gnade handelt oder vielmehr um eine kulturelle und sittliche menschliche Leistung, bei der der Mensch selbst imstande wäre, die ursprüngliche (oder postlapsarische) Konditionsschwäche zu überwinden, darüber könnte man auf den ersten Blick im Zweifel sein. Tatsächlich ist dies beides nicht voneinander zu trennen. Denn erst durch übernatürliche Gaben wird der Mensch allmählich dazu fähig, fortzuschreiten und sich seinem Ziele zuzuwenden. Er selbst kommt jedenfalls, indem er arbeitet und denkt, wirklich vorwärts. So entdeckt er die Philosophie, die Kunst der Politik und die der sittlichen Lebensführung, und endlich – wie auf derselben Linie – *die* Religion (hier im Singular, nicht im Plural) als die letzte Vervollkommnung der menschlichen Kultur und gleichzeitig als die Verheißung eines höheren Ziels, über jedem irdischen Glücke.

Jene eine Religion bringt den Menschen zum Gehorsam gegen Gott, und zwar durch Furcht vor ihm und durch Liebe zu ihm und zum Nächsten. Handelt es sich schlechthin um eine Uroffenbarung, die schon das Wesentliche des christlichen Glaubens enthielte und bei allen Völkern verbreitet war? Die Antwort darauf bleibt im unklaren, wo die »Erfindung« der höchsten Kunst *nach* der der anderen Künste (auch der Philosophie) beschrieben wird; das würde wohl der chronologischen Entwicklung schlecht entsprechen. Jedenfalls läßt sich nach Cusanus der religiöse Kern, der später und klarer (oder, besser gesagt, am

[8] *Cusanus-Texte* I 2/5, ed. J. Koch, S. 96, Z. 1–3.

klarsten) im Christentum seinen Ausdruck und seine Entfaltung findet, schon im Anfang der menschlichen Geschichte hinter den verschiedenen »Religionen« noch mehr oder weniger erkennen.

Bemerkenswert ist, daß die sehr kurze Darstellung der »Religion überhaupt« in der genannten Predigt auf den doppelten Grund der Furcht und der Liebe hindeutet, das heißt kurzum: auf das Alte und das Neue Testament. Danach wird näher bestimmt, die einzige Form der Religion, die imstande sei, wirklich zum ewigen Leben zu führen, sei der von Jesus selbst als dem Sohne Gottes geoffenbarte Weg. Doch der Verfasser fügt sogleich hinzu: Wie die großen Erfinder der »Kunst, in dieser Welt recht zu leben, von den unterschiedlich veranlagten Menschen unterschiedlich dargeboten wurden« (und, wie jeder auf seine Weise zum Fortschritt der Kultur und Zivilisation beitrug), so verschieden waren die Propheten, die das ewige Leben von mehr oder weniger fern vorausgeschaut und den Weg zu diesem »unterschiedlich enthüllten«[9]. Solche Ankündiger waren freilich vor allem die kanonischen Propheten des Alten Testaments, nach anderen cusanischen Texten aber auch heidnische Weisen und Philosophen, sowie Religionsstifter, die in verschiedenen Annäherungen in Richtung der einzigen wahren Religion, noch weniger deutliche und unsichere Wege wiesen[10].

Selbst wo Cusanus die Verschiedenheit der Völker und religiösen Anschauungen betont, würde man eine eigentliche »Soziologie« der religiösen Gestaltungen vergebens suchen. Die Forschung nach einem gemeinsamen Inhalt der Glaubensbekenntnisse und der Riten bleibt bei ihm immer unter der Voraussetzung der einen vorgegebenen, obgleich noch unzureichend ausgedrückten Wahrheit und Urwirklichkeit. Keineswegs möchte er etwa die religiösen Gegebenheiten nur als historische Tatsachen oder nur auf dem Boden eines rein natürlichen Wissens betrachten, um daraus empirisch irgendeine allgemeine Gestalt von Religion zu abstrahieren, in der Absicht, so einen »modus vivendi« zu finden, der eine friedliche Zusammenarbeit, auch zwischen bisher unbekannten oder feindlichen Gemeinschaften, zu begründen vermöchte. Es ging ihm auch nicht darum, das sogenannte »Wesen« der Religion überhaupt auf induktive Weise aus den bunten Formen der Frömmigkeit, des Glaubens und des Aberglaubens, sorgfältig zu analysieren oder zu erschließen. Freilich werden von ihm – im Rahmen des ihm bekannten Tatsachenmaterials – die Verschiedenheiten anerkannt und manchmal, namentlich in der *Cribratio Alchorani*, mehr oder weniger an historisch-geographische Bedingungen gebunden. Vorgegeben bleiben jedoch als die Grundsätze der einzigen echten Religion, die (christliche) Trinitäts- und Inkarnationslehre. Wenn Mohammed, zeitlich nach Moses und Christus, aber auf einer niedrigeren Stufe, die mit einer Vorzeit besser zusam-

[9] Ebd. S. 96, Z. 23–27.

[10] *De pace fidei* Kap. 1, ed. R. Klibansky – H. Bascour (h VII, N. 4, Z. 3–4: Variis autem nationibus varios prophetas et magistros misisti, et alios uno, alios alio tempore. Vgl. *Cribratio Alchoran*, Prologus (p I, fol. 124^{v}, Z. 27–28).

menstimmen würde, als dritter Ankündiger anerkannt wird – übrigens mit manchem Vorbehalt, auch mit ausdrücklichem, obgleich kurzem Hinweis auf teuflische Betrügerei –, so scheint ihm doch nur wie einem Halb-Propheten das besondere Amt zugefallen zu sein, die wilden Stämme der arabischen Wüste auf eine spätere Annahme der christlichen Offenbarung vorzubereiten. Hervorgehoben muß jedoch werden, *erstens*, daß ein solches Amt ganz undenkbar gewesen wäre, hätte nicht Mohammed Nestorianer kennengelernt, die trotz aller Entartung etwas von der Wahrheit bewahrten (leider aber auch Juden, die dazu beitrugen, von dem Wesenskern der »una religio« ihn noch fernzuhalten)[11]; und *zweitens*, daß eine solche »Vorbereitung« ganz unfruchtbar gewesen wäre, gäbe es nicht auch unter den Muslim (wie Cusanus es glaubt, weil er davon in Konstantinopel hörte) zahlreiche »Weise«, die schon Jesus als Gottessohn und Erlöser in ihrem Herzen anbeteten[12].

Der augustinischen Lehre gemäß ist Cusanus jedenfalls davon fest überzeugt, es gebe verschiedenerlei Vorahnungen der einen religiösen Wahrheit, nicht nur bei den alten Juden, denen Prophetien und Verheißungen zuteil wurden, sondern auch bei den heidnischen Philosophen, die der Verfasser der *Docta ignorantia* in seinem ganzen Werk so häufig zitiert und benützt. Denker der folgenden Generation, wie Ficino und Pico, beziehen sich gern auf eine vermeintliche Uroffenbarung, die exoterisch in der Heiligen Schrift, esoterisch, nämlich nach einer tieferen Bedeutung, durch eine sogenannte »Tradition« oder »Kabbala« übermittelt sei, – eine einzige Überlieferung, die von Adam oder Abel, Noah oder Henoch, vielleicht vom Engel Raziel herstammen sollte und bei Zoroaster, Hermes u. a. zu entziffern wäre. In seiner ersten Predigt erwähnt auch Cusanus solche Tradition und ihre kabbalistische Deutung, aber mit Vorbehalten[13].

Bei Ficino und Pico gilt das »Rinascimento« als die vermeintliche Wiederherstellung, als das Wiedererwachen solcher angeblicher Urwahrheit, die bei ihren älteren Wortführern echter und reiner gewesen sei als bei jüngeren Vermittlern. Bei einem solchen Standpunkt haben die Florentiner des Quattrocentos für die verschiedenen sich allmählich entwickelnden Kulturen der historischen Menschheit kaum einen Blick. Von einem wirklichen geschichtlichen Fortschritt haben sie fast keine Ahnung. Freilich erklärt auch Ficino, wie früher Cusanus, die Mannigfaltigkeit der Riten könne dazu beitragen, die allgemeine Religiosität zu vermehren und zu stärken[14]; doch seine Weltanschauung ist statischer – wenn nicht »statarisch«, nach der hegelianischen Bedeutung dieses veralteten Wortes, das die Denkweise der ägyptianischen oder chinesischen Tradition bezeichnen

---

[11] Vgl. *Cribratio Alchoran, alius prologus* (p I, fol. 124^{v}, Z. 16–21).

[12] Ebd. (p I, fol. 123^{v}, Z. 37–40; I, fol. 127^{r}, Z. 16–17). Nach Cusanus hätte Mohammed den Tod und die Auferstehung Christi scheinbar geleugnet; mit solchen Ausdrücken aber, die den »Weisen« die Wahrheit enthüllen konnten.

[13] *Sermo* I (h XVI/1; N. 4, Z. 16–19).

[14] R. Klibansky zitiert eine Erklärung in diesem Sinn als möglichen Nachklang des cusanischen Glaubensfriedens.

sollte – als bei Cusanus; sie läßt die »zeitliche« Rolle der *varietas* weniger hervortreten.

Hinzu kommt die Dialektik des *unum* und der *multitudo*, die sich z. B. in einer Randbemerkung von Nikolaus in der Kueser Handschrift 186 mit dem Proklos-kommentar des *Parmenides* scharf so ausdrückt: »Unum et multitudo non in intellectu sunt; sed est intellectus hic omnia unum et multitudo«[15]. *Unum et multidudo*, das Verhältnis zwischen der absoluten Einheit als Vater, der Gleichheit als Sohn (und *homo maximus*) und der »Verbindung« als Heiliger Geist spielt in der Schöpfungswirklichkeit die Rolle einer wirklichen und ewig gegenwärtigen Einigung; im Bereich der »Entfaltung« wird die absolute Einheit in geschaffener Verschiedenheit und in der »determinata possibilitas« partizipiert[16]. Diese wohlbekannte Lehre ist mit dem cusanischen Begriff der *unitas in varietate* eng verbunden.

Unter manchen anderen Texten ist die Predigt 161 (von Weihnachten 1455) zu erwähnen. Nach dieser aktuiert sich der Friede als das Werk eines Mittlers erst, wenn jedes Glied einer stufenartigen Ganzheit – sei es der geschaffenen Welt oder irgend einer Gemeinschaft, der Kirche – in Raum und Zeit je seine eigene Funktion wahrnimmt. Denn wie im organischen Leibe, soll jedes Glied einer heimlichen Konkordanz dienen, die einer musikalischen Harmonie zu vergleichen ist[17].

Den Unterschied der Völker und Stämme hat Cusanus oft betont, und zwar nicht nur im Rahmen der Theorie der ethnischen Zonen mit ihren je besonderen klimatischen Bedingungen und Bestimmungen (die Bodin später weiterentwikkelte)[18]; denn er interessiert sich auch eifrig für die islamische Welt, ja schon in *De concordantia catholica* bezieht er auch zahlreiche Städte und Nationen, die niemals dem römischen Reiche angehört haben, in seine Betrachtung mit ein. Lassen Sie mich nochmals darauf aufmerksam machen: die Mannigfaltigkeit der Sitten und Riten ist nicht weniger eine göttliche Gabe als die Vorbedingung des göttlichen Geschenks. Christus spendet ja auch seine »Heilsgeheimnisse je nach der Verschiedenheit der Orte, der Rassen, der Sprachen, der geschichtlichen Traditionen«[19]. Bei all dem handelt es sich um gnädige Gaben, vom »Vater des Lichtes« geschenkt, um die allgemeine Hinwendung zum echten Glauben zu erleichtern.

Dem Gedanken einer Uroffenbarung, die sich nach der Zerstreuung der Stämme allmählich verlor oder ganz zugrunde ging, und nur bei dem Volke des Alten Bundes bestätigt und ergänzt wurde, bevor sie durch das Evangelium eine entscheidende Neugestaltung und eine ausdrücklich ökumenische Öffnung erfuhr, fügt Cusanus die Erwähnung einer Reihe von »Theophanien« hinzu. So

---

[15] Cod. Cus. 186, fol. 33^{r}.

[16] *De doct. ign.* II, 7 (h I, S. 83, Z. 15).

[17] *Sermo 94* (nach J. Koch) (V_2 fol. 21^{v}–22^{r}; p II, fol. 75^{r}, Z. 31–32).

[18] Vgl. zu Bodin: *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Lugd. 1566.

[19] *De usu communionis* (p II, fol. 7^{r}, Z. 10–11).

z. B. in *De dato patris luminum* (vom Jahre 1445). Seine dortige Auslegung des Jakobusbriefes zeigt, wie jede geschaffene Natur, wenn sie auch immer innerhalb der Grenzen ihrer Wesenheit bleiben muß, von oben Geschenke empfängt, »Lichter« oder auch »Samen«, aus denen die göttliche »Sonne« verschiedene Bäume heraufwachsen läßt. Solche Gaben werden durch Vermittler verteilt, da der *dator formarum* die *forma essendi* nur durch verschiedene Mittelursachen mitteilt, nach dem weltbekannten Grundsatze: »Receptio dati fit descensive«[20]. Nicht nur in der Andersheit der Spiegel wird das Licht aufgenommen, auch in verschiedenen Farben entäußert sich seine ursprüngliche Reinheit.

Die Regel der »contractiva receptio« ist in jedem Bereiche gültig; sie entspricht der Aufteilung der aristotelischen Kategorien ebenso wie der biologischen Gliederung der Organe im lebendigen Leibe. Von mißgünstigen Lesern werden solche Formulierungen nach dem erwähnten Traktate freilich als pantheistisch oder immanentistisch verdächtigt. Sätze, die von dem Pseudo-Hermes stammen und den Menschen *deus humanatus*, den Kosmos *deus sensibilis* nennen! Mit der Bezeichnung der Zeit als »kontrakte« Ewigkeit und der Göttlichkeit selbst als »im Wechsel des Beschattens wandelbar« will Cusanus tatsächlich verständlich machen, wie der *intellectus* sich erst in der Mannigfaltigkeit der *rationes* ausdrückt, und so auch das *verbum veritatis* durch die *veritas theophaniarum*.

Solchen Erscheinungen entsprechen die verschiedenen Differenzierungen innerhalb der einen Menschheit in Ältere und Jüngere, Deutsche und Franzosen, Männer und Frauen, Rot- und Hellhäutige usf., und nicht nur im Jetzt und Hier, sondern auch in der ganzen geschichtlichen Dimension. Das Licht ist ja keine *äußere* Gabe, die, wie nach Luther, mit einem gnädigen Mantel den Sünder bedeckt; es besagt vielmehr die stetige Beihilfe, welche die menschliche Vernunft auf den Wegen verschiedener Annäherungen allmählich zur Vollendung führt. Diese tastende, schwankende und zögernde Entwicklung vergleicht Cusanus den Verfahren, mit denen der technisch tätige Mensch von der Kuh, dem Getreide oder der Traube: Milch, Brot oder Wein gewinnt. Denn *debitis exercitiis et modis* vollzieht sich auch dieser Vorgang, der jeweils verschiedener Vermittler und Vermittlungen bedarf[21].

Hiernach ist der Wagemut des Verfassers der *Cribratio Alchorani* ganz anders auszudeuten als der averroistisch geprägte Vergleich der drei abrahamitischen Religionen mit drei ununterscheidbaren Ringen[22]. Weder von Boccaccio noch von Lessing ist hier Cusanus ein Vorläufer, obwohl einige aus ihrem Zusammenhange ausgelöste Redewendungen zunächst in einem aufklärerischen Sinne verstanden werden konnten. Selbstverständlich kamen ja für den Kardinal Moses und Jesus nicht als »Betrüger« in Frage. Auch Mohammed wurde nach ihm mehr betrogen, als er absichtlich irreführte. Vor allem stellen für Cusanus Christen-

---

[20] *De dato patris luminum*, ed. P. Wilpert (h IV/1, N. 99, Z. 5).

[21] Ebd. N. 120, Z. 6; N. 121, Z. 11.

[22] Zu G. E. Lessing vgl. R. Klibansky in der praefatio zu *De pace fidei* (h VII, p. XIV).

tum, Judentum und auch der Islam nicht nur bildungsmäßig niedere Gestalten einer rein philosophischen Wahrheitserkenntnis dar. Das gilt ja nach ihm nicht einmal von jenen Mythen, die schon Aristoteles dazu dienen sollten, die Völker den Gesetzen gehorsam zu machen. Auf verschiedenen Stufen sieht Nikolaus vielmehr in den wahren Propheten, den Halbpropheten und in den Weisen bewußte oder unbewußte Träger einer einzigen Offenbarung, die mit den Forderungen und spontanen Bestrebungen der Vernunft zwar zusammenstimmt, aber nicht mit ihr zusammenfällt. Wenn der Glaube auch als »obere Grenze« der vernunftmäßigen Arbeit erscheinen kann[23], ist doch die Selbstmitteilung Gottes auch die Urquelle jeder »natürlichen« verstandes- oder vernunftmäßigen »Approximation« oder »Konjektur« auf Gott hin, erst recht jeder rein religiösen Botschaft.

Nur »mutmaßend« konnte (nach dem Prolog der *Cribratio*) auch Moses das mitteilen, was er in »Zeichen« und »Wörtern« auf dem Heiligen Berge erfahren hatte. Indem Jesus solche Offenbarung »in göttlicher Weise« erhellte, habe er einen großen Teil der alten Riten, Gebote und Verbote aufgehoben. Auch in der Kirche habe sich manches, einschließlich der äußeren Form der Sakramente, früher oder später entwickelt; die Riten hätten sich mehrmals geändert. Bei einigem wünschte Cusanus die alte Art und Weise zu erneuern, so namentlich zur Zeit des Basler Konzils die Wahl der Pfarrer und Bischöfe.

Im Vergleich mit der doppelten Sendung von Moses und Jesus gehört allerdings die Mohammeds einer ganz anderen Art der Mitteilung an. Doch auch dem Koran schrieb Cusanus die recht positive Rolle zu, die eine Wahrheit dem naiven Gemüt eines noch in Götzendienst befangenen Hirtenvolkes in vereinfachter Form anzupassen. Solche »pia interpretatio« wurde dadurch erleichtert, daß der Verfasser der *Cribratio*[24] die Bezeichnung des Heilandes als »Antlitz aller Völker« aus einer mißverstandenen Stelle des Korans übernahm, teilweise wenigstens, auch durch das Christus-Bild, von dem zu Anfang von *De visione Dei* die Rede ist: Ein einziges Antlitz, das von verschiedenen Beschauern aus verschiedenen Blickrichtungen betrachtet wird, schaut sie alle auf je verschiedene Weise an – eine anschauliche Illustration unseres heutigen Themas!

Schon in seiner ersten bekannten Predigt[25] hatte der junge Cusanus auf den Spuren von Dionysios (und Eckhart) die Unbegreifbarkeit des Namens Gottes, obwohl Gott in den verschiedenen Nationen mit mancherlei verschiedenen Namen benannt wird, stark betont[26]. Doch in fast langweiligen Ausführungen

---

[23] Vgl. *De doct. ign. III*, 11 (h I, S. 152, Z. 3–4): Fides est in se complicans omne intelligibile. A. Stöckl hat diesen Satz als . . . Naturalisierung der theologischen Tugend des Glaubens mißdeutet. Vgl. dazu: A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters III*, Mainz 1866, S. 34–35.

[24] Vgl. R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 215f.

[25] *Sermo I* (h XVI/1, N. 3, Z. 1–3, 10–15).

[26] *Sermo I* (h XVI/1, N. 6, Z. 19–20); vgl. bes. die Terminologie: »deificans«, »deificabile«, »deificare«.

zitiert er die arabischen, äthiopischen, tartarischen Gottesnamen, von denen er hatte lesen oder hören können. Ja, er meint, nicht nur in dem biblischen Plural *Elohim*, sondern – bis in sein letztes Schrifttum –, auch in der philosophisch-religiösen Überlieferung, weithin »Spuren« der göttlichen Dreieinigkeit zu finden. Doch während die Trinität von der inneren Lebendigkeit des als nicht träge erkannten Gottes her durch jeden wahren Denker mehr oder weniger vorgeahnt werden könne, mußte Cusanus feststellen, wie schwer faßbar das Geheimnis der Inkarnation des ewigen Wortes für Juden und Heiden sei. Im Falle der Juden hatte er besonders geringe Hoffnungen. In der *Docta ignoratia* erklärte er deren absolute Blindheit; auch in dem sonst so optimistischen Dialog *De pace fidei* sagt er, es sei fast unmöglich, die Juden zu bekehren[27]; deren Widerstand sei indes für den religiösen Frieden der Gesamtmenschheit ohne schwerwiegende Folgen, da die Juden nur wenige seien und mit Waffengewalt die ganze Welt nicht in Verwirrung bringen könnten[28]. Aussichtsreicher schien Cusanus das Gespräch mit den Mohammedanern (die damals unter der türkischen Flagge ganz Europa bedrohten) und mit anderen Völkern (namentlich den Tartaren und Indern), deren Bekehrung die unbedingte Vorbedingung wäre für die »christiana respublica«, die z. B. schon Dante erträumt hatte. Kaum weniger naiv vermutet der junge Cusanus, daß jedes Volk unbewußt nach der Verkündigung der Inkarnation verlangte. Das mag als begründete theologische Lehre gelten; es kann aber nicht bedeuten, das besagte Ersehnen könne etwa sogleich nach der einfachen Erörterung des metaphysischen Verhältnisses von »unitas, aequalitas, nexus« in eine echte Verständigung einmünden.

Die cusanischen Hoffnungen wurden vermutlich gestützt durch die Bekehrung des klassischen Altertums. Schon in Predigt II (Epiphanie 1431)[29] bezieht er ja die Erzählung von den Drei Magiern nicht nur auf Weise aus dem Morgenlande, sondern auch auf die griechischen und lateinischen Philosophen – als solche, die auf den Stern warteten, der sie alle nach Bethlehem hinleiten sollte.

Nach der Abfassung von *De docta ignorantia* und *De coniecturis* fügte Cusanus am Rande seiner Predigt-Handschrift nachträglich den Vergleich dieses alten menschlichen Erkennens und Suchens mit den Vieleck-Figuren hinzu, die sich mehr oder weniger der Kreisform annähern, diese aber niemals ganz erreichen. Schon dreiundzwanzig Jahre vor *De pace fidei* sprach Nikolaus also einen überraschenden Optimismus aus. Die Tatsache »daß Christus, der Sohn Gottes, von der Jungfrau geboren wurde« ist, wie er meint, nicht nur von allen Christen und Mohammedanern, sondern auch den Tartaren bekannt, »obgleich diese es nicht bemerken«[30]. Es gebe freilich überall in der Welt auch falsche Künste und

---

[27] Vgl. *Cribratio Alchoran I*, 15 (p I, fol. 131^{v}, Z. 19f). Vielleicht verweist Nikolaus von Kues hier auf Röm 9–11, wo Paulus eine solche Bekehrung in der letzten Zeit der Geschichte erwartet.

[28] *De pace fidei* Kap. 12 (h VII, N. 41, Z. 14–15).

[29] *Sermo* II (h XVI/1; N. 3–5).

[30] Ebd. (N. 8, Z. 10).

magische Praktiken. In der Predigt 4 (von demselben Jahr 1431) taucht im Hinblick darauf die Forderung auf, der falsche Glaube solle durch Eisen und Feuer ausgerottet werden. Der Akzent liegt jedoch darauf: die Voraussetzungen eines gemeinsamen Glaubens seien überall vorhanden, da »alle Menschen, die von einem Schöpfer geschaffen wurden, in ihrer Naturalität, und insofern im göttlichen Kultus zusammenstimmten«. Denn »alle Untertanen erkennen ihren Herrn im Grunde der Untertänigkeit, wenn ihnen auch verschiedene Ämter am Hofe desselben Herrn zukommen«. Wenigstens *potentialiter* gäbe es also einen Glauben (*una est etiam fides communis*).

In einer Predigt vom Jahre 1443 erklärt Nikolaus, jedes vernünftige Wesen müsse wissen, daß seine ersehnte Einigung mit Gott eines Vermittlers bedürfe; nun aber sei Christus allein der vervollkommende *mediator*, welcher ohne hypostatische Verbindung die Erlösung der Menschheit niemals hätte verwirklichen können[31].

Bemerkenswert ist, daß Cusanus im alten Judentum weniger eine Religion des Sinnlichen und des Stofflichen sah, wie es üblich war, als vielmehr die allzu abstrakte Verehrung des in seinem Ansich Unbegreifbaren, während die Heiden im Gegenteil Gott nur so verehrten, wie er in den sichtbaren Dingen wiederleuchte. Juden und Heiden sollen sich so gleichsam einander ergänzen und Christus, der in seiner doppelten Natur das Unbegreifbare und das Offenbare verbinde, als die Aufhebung ihrer respektiven Mängel anerkennen[32].

Nicht als unendliche Aufgabe, nicht als reines Ideal, nicht als asymptotisches Ziel der menschlichen Perfektibilität (im Sinne z. B. des Humanismus eines Lessing), sondern in personaler Gegenwärtigkeit wird denn auch nach Cusanus der *homo maximus* von allen Völkern (wie Jesus von der Samaritanerin) »verborgenerweise erwünscht«[33]. Der Aufstieg des Menschlichen zu solcher Vervollkommenheit setzt das gnädige Herabsteigen des Göttlichen voraus und damit auch die historische Tatsache (mitsamt den heilswirksamen Folgen des einmaligen Geschehens) von Geburt, Leben, Tod und Auferstehung Christi, die als die höchste Gotteserscheinung jeder anderen »Theophanie« allein ihren echten Wert geben könne.

Auf diesem Hintergrund ist die utopische Dichtung des Dialogs *De pace fidei* auszudeuten. Dieser handelt aber nicht nur von dem Amt der verschiedenartigen Künder, nicht nur von angeblich überall verbreiteten Vorahnungen der christlichen Geheimnisse; es geht ihm auch, und ziemlich ausführlich, um die eigentliche Frage der Riten und Bräuche innerhalb einer einzigen Religion, um Anbetungsweisen, Sakramentenspendungen, Opfer und dergleichen, sie sollen allesamt auf den echten Gottesdienst auf verschiedene Weise hindeuten; wie die mannigfaltigen sittlichen Gebote und Verbote auf das eine wesentliche Gesetz der *caritas*.

---

[31] *Sermo 21* (nach J. Koch) (V_1 fol. 64^r–65^r).

[32] *Sermo 118* (nach J. Koch) (V_2 fol. 1^r–2^v; p II, fol. 21^v–22^v).

[33] *Sermo 32* (nach J. Koch) (V_1 fol. 134^v–135^r; p II, fol. 71^v).

Cusanus konnte indes kaum im Ernste meinen, daß die Voraussetzungen einer wirklichen Einigung, die allen Riten und Gebräuchen eine ökumenische Bedeutung verliehen hätte, zu der Zeit, in der er schrieb, schon vorhanden oder in einer berechenbaren Zeitstrecke zu erwarten gewesen seien. Nicht einmal der verhältnismäßig einfache Boden eines Abkommens mit den Griechen bildete ja eine hinreichende Basis für die Verständigung mit den östlichen Gemeinden, die in den älteren Formulierungen über den Hervorgang des Heiligen Geistes zäh festhielten und, auch nach dem Konzil von Florenz, den Zusatz »filioque« entschieden zurückwiesen[34].

Die islamische Überlieferung hatte Nikolaus gewiß so sorgfältig, wie damals möglich (freilich nicht ohne Mißverständnisse und Täuschungen), studiert. Doch fast unbekannt blieben ihm die anderen Religionen, mit denen er einen endgültigen Friedensvertrag zu schließen träumte. Die Quellen seiner religionsgeschichtlichen Kenntnisse waren im allgemeinen veraltet. Vom Brahmanismus und Buddhismus hatte er gar keine Ahnung. Für ihn war es darum schwierig abzuwägen, wie sich die Riten wirklich zu den großen Welt- und Gottanschauungen der Menschheit verhielten.

Einige Jahrzehnte später, mit der Entdeckung einer neuen Welt (oder, besser gesagt, mehrerer neuer Welten), mit dem Beginn der vergleichenden Völkerkunde, wäre Nikolaus weiteren Problemen und unerwarteten Hindernissen begegnet; vielleicht hätte er auch andere Lösungen gefunden. Jedenfalls muß der heutige Leser im Rahmen seines erträumten Religionskongresses mit Erstaunen bemerken, daß die Verschiedenheit der Riten und Gebräuche ihm beinahe nur als eine Äußerlichkeit zu gelten scheint. Den tartarischen Abgeordneten – einen schlichten Menschen, fast einen Idioten – läßt er sich mit einer leisen Ironie über die Mannigfaltigkeit in den religiösen Gewohnheiten äußern. Dessen Landsleute (die das Mittelalter für tolerant hielt) »lachen« ja eher darüber, als sie sich darüber entsetzen, »daß die Araber und Juden und selbst einige Christen sich beschneiden lassen, daß andere sich auf der Stirne ein Brandmal einprägen lassen, während andere sich taufen lassen«[35]. Sie lachen auch darüber, daß einige Monogamie, andere Polygamie treiben, mit oder ohne Nebenfrauen, daß die Opferarten so mannigfaltig sind. Daß die Christen den zu essen und trinken wagen, den sie als Gott anbeten (aus seinem Zusammenhang ausgelöst, könnte der Satz fast voltairianisch klingen), scheint ihnen vollends »verabscheuenswert«. Wie darüber eine wirkliche Einigung zustande kommen sollte, das kann der Tatar so wenig begreifen wie später ein Montaigne und ein Bodin, oder auch ein Agrippa von Nettesheim, dessen Traktat *De vanitate scientiarum* von Cusanus beeinflußt ist.

---

[34] Das schöne Buch von V. Lossky, *Théologie négative et Connaissane de Dieu chez maître Eckart*, Paris 1960, das ich nach dem Tod meines Freundes erscheinen ließ, zeigt bei allem Bemühen um Verständnis der westlichen Tradition, wie brennend die Fackel der Zwietracht heute noch bleibt.

[35] Vgl. *De pace fidei* Kap. 16 (h VII, N. 54, Z. 17–19).

Und doch bleibt Cusanus selbst optimistisch. Sicher ist er mit dem tatarischen Abgeordneten darüber einig, daß die Grausamkeiten der religiösen Verfolgungen, die er im Prolog zum Dialog so scharf und ergreifend verurteilt, oft mehr aus Äußerlichkeiten und Nebensachen entspringen als von wirklich dogmatischen Widersprüchen. Er weiß auch wohl, daß das Unwesentliche manchmal schwerer lastet als das Wesentliche. Schon Varro, Eusebius, Augustinus haben ja gezeigt, daß manche religiöse Verschiedenheit mehr auf Bräuchen und Sitten als auf der echten Verehrung Gottes beruht. Sehr oft erregen Riten und Opferarten auch Anstoß, indem sie menschliche Gemeinschaften gegeneinander aufhetzen. Um so dringender ist zunächst die Verständigung über das Wesentliche. Denn erst, wenn die feindlichen Brüder sich durch eine ehrliche Diskussion davon überzeugt haben, daß sie denselben Gott auf verschiedene Weise verehren, können sie die Riten und Sitten als Nebensachen betrachten.

Kaum möglich und wenig wünschenswert wäre jedoch eine schlichte Gleichschaltung der Äußerlichkeiten (*una religio in uno ritu*); nicht nur, weil jedes Volk an seinen ererbten Gewohnheiten haftet, sondern auch, weil innerhalb der als gemeinsam anerkannten einen Religion, die Eigentümlichkeiten der »sinnlich wahrnehmbaren Zeichen«, je nach Ort und Zeit, eine reichere Bedeutung bekommen sollen. So könnten die rituellen Abwaschungen der Hebräer und Araber bei einer neuen Gesinnung als Taufe gelten. Selbst die Eucharistie, soweit sie aus sinnlichen Zeichen besteht, die das Geheimnis der Speise zum ewigen Leben ausdrücken, dürfte neue Formen annehmen bei Gemeinden, die mit den Riten unseres Abendmahls wenig vertraut sind.

So nachgiebig scheint hier Cusanus zu sein, daß J. S. Semler, der im 18. Jahrhundert eine Übersetzung von De pace fidei erscheinen ließ, die *una religio* des Kardinals als rein innere und moralische Angelegenheit mißdeutete[36]. Tatsächlich wünschte Nikolaus vor allem, daß »bei aller Verschiedenheit der Religionsübungen dennoch ein gemeinsames Gesetz, der Frieden im Glauben, unversehrt bestehen könne«. Deshalb glaubte er auch, es wäre wegen der menschlichen Schwachheit hie und da möglich, auch die kanonischen Regeln der Ehe und der Priesterweihe geschmeidiger zu gestalten. Man darf dabei nicht vergessen, daß er fest davon überzeugt blieb, das wesentliche Gesetz der Ehe sei überall anerkannt und das priesterliche Amt als solches keineswegs bestreitbar[37].

Siebzig Jahre vor der großen Trennung der Reformation – mit den Grundverschiedenheiten, die sowohl in der Auffassung von den Sakramenten, vom Priestertum und vom Sinn der Kirche wie im Verständnis des rechtfertigenden Glaubens aufbrachen – scheint es, daß Cusanus, dessen praktische Tätigkeit ihn wahrhaftig nicht gegen die Verantwortlichkeit des Amtes in der Kirche gleichgültig zeigt, in seiner »Vision« *De pace fidei* auf dem Grunde einer fast verzwei-

[36] Vgl. L. Mohler, *Über den Frieden im Glauben* (*De pace fidei*), Schriften des Nikolaus von Cues, Philosophische Bibliothek Bd. 223, Leipzig 1943, S. 5–6.

[37] Vgl. *De pace fidei* Kap. 19 (h VII, N. 67).

felnden Erfahrung einen »Kompensationstraum« erlebt hat, der mehr als einen »idyllischen« Zug trägt. Davon aber hatte er wahrscheinlich keine Ahnung, daß dieses Problem nach fünf Jahrhunderten sich so tief verwandeln würde, daß die *rituum varietas* in der heutigen Welt weniger Anstoß erregt als das Dasein und der Wert, nicht nur der *una religio*, sondern vielleicht der Religion überhaupt.

DISKUSSION

(unter Leitung von R. Haubst)

RÖHRICHT: Cusanus will von innen zu einem Glaubensfrieden kommen. In seiner Schrift über den Glaubensfrieden ist es bei dem Ausdruck *ritus* nicht ganz eindeutig, ob er damit nur den einfachen Begriff »ritus« ohne dogmatische Relevanz meint, oder ob nicht auch der integrale Reichtum des Dogmas dazugehört. Er kann verhältnismäßig leicht einen Ritus wie die Beschneidung sogar den Christen zumuten[38], weil dieser Ritus ihm religiös neutral ist als eine reine Äußerlichkeit. Und warum soll man hier nicht konziliant sein? Aber auf der anderen Seite stehen auch Grunddogmen des Glaubens zur Debatte. Da dürfte eine Einigung sehr schwer sein. Es sieht manchmal beinahe wie ein Trick aus, daß er den Ausdruck »ritus« verwendet, der eine schnelle Einigung nahelegt, während eine sachliche und dogmatische Einigung sehr viel schwieriger wäre. Allerdings kämpft er (und das muß man um der Gerechtigkeit willen sagen!) hier mit einer Grundschwierigkeit, die wir wohl auch nicht lösen können, nämlich damit, daß sich eine endgültige Grenze zwischen Ritus und Glaubenswahrheit nicht ziehen läßt. Wir wollen es ihm nicht zum Vorwurf machen, daß *er* diese Grenzen nicht gezogen hat. Aber ich meine doch, daß das Behandeln von rein rituellen Dingen und von Dingen der Glaubenswahrheit bei ihm allzu schnell ineinander übergeht.

HAUBST: Was das Wort *ritus* hier bedeutet, ist mir klar geworden durch das II. Vatikanum, und zwar durch das Dekret für die Ostkirchen. Auch dort steht das Wort Ritus nicht nur für liturgische Riten, sondern für die ganze Formgebung, die ganze Verfassung der Kirche. Da bedeutet Ritus alles das, was z. B. die Ostkirche oder irgendeine Diözese gegenüber anderen an Verschiedenem haben. Ritus ist die konkret-sichtbare Ausprägung der Glaubensgemeinschaft mit ihrer gesamten Verfassung und Besonderheit. So kommen wir diesem Begriff auch bei Cusanus am besten bei. Die ganze Ekklesiologie betrifft danach »Riten«, sofern sich der Glaube in Gemeinschaftsformen versichtbart und ausprägt. Unaufgebbare Substanz ist dabei für Cusanus im besonderen: die Trinität, die Inkarnation, der erlösende Kreuzestod Christi und das Heilsangebot

[38] *De pace fidei* Kap. 16.

einer gnadenhaften Gemeinschaft mit Christus im irdischen und im ewigen Leben. Das geht auch aus De pace fidei klar hervor.

MEUTHEN führte Näheres über die historischen Quellen aus, die Nikolaus zu dem Leitwort der varietas rituum inspirierten[39].

HAUBST: Im Hinblick auf die variable Tiefendimension im Wort *ritus* möchte ich einmal so fragen: Hätte Cusanus nicht der ganzen Dynamik seines Programms der *manuductio*, der schrittweisen Weiterführung, von vornherein einen Riegel vorgeschoben, wenn er eine einschränkende Definition des Wortes Ritus gegeben hätte? Auf liturgische Formen oder auf bestimmte äußere Gestalten einer Kirche? Er sucht ja vielmehr aus der Verschiedenheit auf das Gemeinsame, auf eine Einigung im Grundlegenden hinzulenken. Je nachdem, wie tief man dieses Gemeinsame ansetzt und wie man alles Nähere von diesem Einen her versteht, wird alles andere Ritus und Ausprägung. Die Abgrenzung von Form und Inhalt ist hier mit andern Worten nicht fix, sondern beweglich. Deshalb halte ich es gerade für weitschauend, daß Nikolaus nicht enge Grenzen gezogen hat, sondern der manuductio, der fortschreitenden Erkenntnis und Wegführung eine dynamische Offenheit gegeben hat. Ist das nicht auch etwas für die heutige ökumenische Situation Wichtiges?

v. BREDOW: Ich möchte einen anderen Gesichtspunkt hier hinzubringen. Cusanus unterscheidet verschiedene Ebenen, in denen die Einheit zu finden ist und erkannt werden kann. Da scheint mir vor allen Dingen wichtig die Unterscheidung der Erkenntnisvermögen *ratio* und *intellectus*. Der Intellectus ist das höhere Vermögen, in dem die Einheit der Prinzipien geschaut wird, während die ratio die Gegensätze auseinanderbrechen läßt. Auch alle zeitlichen Veränderungen unterstehen dem Urteil der ratio. Wenn darum gesagt wird: »In de pace fidei wird der Friede etwas abrupt geschlossen«, so ist zu beachten: Das Gespräch ist ein Gespräch unter den Weisen, und die Weisen sind bei Cusanus definiert durch die geistige Stufe des Intellectus. Es geht ja darum, daß die Einheit im *intellectus* gefunden wird, die Weisen sind eben die, die intellektuale Konjekturen entwerfen[40].

DE GANDILLAC: Aber zunächst durch rationale Tätigkeiten.

v. BREDOW: Ich meine auch mit der Unterscheidung von ratio und intellectus nur verschiedene Vermögen des einen Geistes. Wenn die Weisen sich geeinigt haben, dann ist nach dem vorläufigen Resultat von De pace fidei noch manches zu tun: Sie müssen in ihren verschiedenen Gemeinschaften die Übereinkunft erklären, und es ist eine Erziehungsarbeit unter himmlischem Beistand nötig. Es steht auch da, daß dieser Beistand versprochen ist. So schnell ist also der Friede, das weiß auch Nikolaus, nicht zu erreichen.

HAUBST: Auch der Petrus ist da, für den weiteren Dialog, vom göttlichen Logos dazu eingesetzt; und der Paulus, der besonders von der Rechtfertigung

---

[39] Siehe nunmehr: MFCG 8 (1970) 58–61.

[40] Näheres siehe unten S. 185–189.

handelt. Die Erörterung des Erlösungsgeheimnisses, das Paulus diskutiert, soll weiterführen zur christlichen Einheit.
DE GANDILLAC: Auch mir scheint es sehr wichtig, daß der *intellectus*, wie es Cusanus immer wieder betont, der Ort der Einheit ist. Anderseits wird von ihm die Verschiedenheit als positive Fülle verstanden; darin entfaltet sich der Verstand, und darin drückt er sich aus. Dabei bedeutet die Verschiedenheit nicht nur, daß Einheit fehle; sie weist vielmehr auf eine gleichsam von der Vorsehung geplante Vielfältigkeit in der Einheit hin.
HAUBST: Darf ich dazu ein Zitat bringen aus dem ersten Opusculum an die Böhmen: »Die Verschiedenheit im Ritus bei konkordanter kirchlicher Einheit ist zu loben«[41].
v. BREDOW: Ich bin völlig einig mit Ihnen, daß Nikolaus einen großen Wert in dieser *varietas* sieht. Doch diese kann nur Bestand haben, wenn sie den Ursprung aus der Einheit nicht verliert. Ein Symbol dafür ist es, daß in der Kapelle des St. Nikolaus-Hospitals die zwölf Rippen von dem einen Pfeiler getragen werden. Das ist ein Symbol für die varietas rituum in unitate.
WEIER: Hier geht auch eine eschatologische Perspektive mit. Es wird ja am Ende gesagt, daß die Völker sich in Jerusalem treffen. Erst im himmlischen Jerusalem kommt der eschatologische Friede.
HAUBST: Der Dialog soll gewiß *auch* den Blick auf die eschatologische Vollendung hinlenken, um schon in der Geschichte die Antithetik in der Pluralität zu entschärfen, sie von der Einheit her möglichst zu überwinden. – Gestatten Sie mir nun auch eine Frage zu dem Thema »*Rechtfertigung*«. Herr de Gandillac hat die evangelische Auffassung so dargestellt, als ob es nach dieser nur eine äußere Gerechtssprechung, nur eine *iustitia forensis* oder *mere imputata* ohne innere Wirkung im Menschen gebe. Was sagen dazu unsere evangelischen Kollegen? Ist das heute noch Auffassung der evangelischen Theologie?
RÖHRICHT: Ich wollte vorhin schon protestieren, als der Ausdruck gebraucht wurde, daß nur der Mantel der Gnade Gottes um einen im Grunde unveränderten Menschen gelegt würde. Martin Luther gebrauchte Formulierungen, die solche Auffassungen nahelegen, auch solche, nach denen Rechtfertigung vor allem ein Gerichtsakt ist. Aber dagegen stehen immer wieder Äußerungen, die besagen, daß die Rechtfertigung den menschlichen Person-Kern verändert, wie etwa die, daß das Wort Gottes und die Seele des Menschen einander so durchdringen wie das Feuer und das glühende Eisen, so daß man sie gar nicht mehr voneinander trennen kann[42]. Der Gedanke, daß die Gnade einen unveränderten Menschen einhüllen könne, hat Luther vollkommen ferngelegen. Nur lehnt er es prinzipiell ab, daß die Werke des Menschen irgendwie Voraussetzung der Gnade sein können. Daß sie sehr wohl Folge der Gnade sind, hat er nie bestritten.
HAUBST: Wie der Dialog zwischen Paulus und dem Tartaren in De pace fidei

---

[41] p II/II fol. 10v: diversus ritus in concordante unione ecclesiae catholicae laudatur.
[42] So etwa in *Von der Freiheit eines Christenmenschen* WA 7, 24.

zeigt[43], wäre Cusanus mit Luther darin weithin einiggegangen; nur daß Luther schärfer das, was man die Erbsünde nennt, die Sündenverfallenheit des Menschen, betonte. – Vielleicht, daß wir nun auch das heutzutage noch aktuellere Thema anschneiden: die *Verfassung der Kirche*. Wie baut sich die Kirche auf? Von unten, demokratisch? Oder von oben, vom Papst her, monarchisch? Ist es richtig, wenn man heute etwa sagt: Die Katholiken denken monarchisch? Nach ihnen kommt alles »von oben« herunter, die Hierarchieleiter herab? Im evangelischen Christentum wird die Kirchenleitung rein demokratisch, »von unten«, durch freie Wahl aufgebaut? Und das Amt ist nichts weiter als die Resultante dieser Wahlaktivität, der Wahlentscheidung?

THOMAS: Das ist eine Frage, die uns immer wieder beschäftigt: wie weit Demokratie soziologisch einer anderen Schicht angehört als die Heilsökonomie Gottes. »Demokratie« in der Kirche erscheint mir als eine Kontradiktion. Auch in der evangelischen Kirche wird ja nach der bisherigen Wahlordnung nicht so gewählt, daß jeder, der sich evangelisch nennt, zur Wahlurne gehen kann, er muß auch am kirchlichen Leben teilnehmen. Sonst hat er sicherlich nicht das passive Wahlrecht.

RÖHRICHT: Ich möchte hier keine Lanze für die Demokratie in der Kirche brechen. Aber ich möchte das falsche Demokratieverständnis abwehren, als wenn Demokratie die Resultante von verschiedenen, zufälligen (und auch im Grunde gleichgültigen), zu einander addierten Willensentscheidungen wäre. So ist es ja nicht. Auch die Demokratie hat eine bestimmte Richtung und eine bestimmte Verpflichtung, z. B. in der Bundesrepublik auf das Grundgesetz. Danach ist die Demokratie nicht der bloße »Wille aller«[44]; es besteht ja auch eine Verpflichtung, dem Grundgesetz entsprechend zu handeln. So meine ich, daß die Organisation in beiden Kirchen – ich spreche jetzt auch für die evangelischen Christen und insbesondere die Lutheraner – sehr viel demokratischer werden könnte und sollte, als sie bisher ist. Aber Demokratie bedeutet hier eben auch nicht Verpflichtungslosigkeit, Beliebigkeit und Unverbindlichkeit; sie fordert auf jeden Fall die Verpflichtung einer bestimmten Tradition gegenüber; sonst hätte eine Kirche überhaupt nicht das Recht, sich christlich zu nennen. Wie diese Verpflichtung bewahrt wird, in wessen Hände diese Bewahrung gelegt wird, das ist eine schwierige Frage. Doch ich würde auch in meiner eigenen Kirche für mehr Demokratie plädieren.

HAUBST: Darf ich hier nun diese mäeutische Zuspitzung unserer Frage riskieren: Stellt sich der evangelische Christ, oder sagen wir mal: die evangelische Theologie in ihrer Mehrheit das Wirken Christi so vor, daß er nur individuell in dem einzelnen Christen wirke, *oder* auch so, daß *das Amt*, auch das Amt, oder gerade das Amt im Dienste des Ganzen, von einer besonderen Wirksamkeit Christi getragen ist, weil es bei diesem direkt um das Ganze geht? Herrscht hier

[43] h VII N. 55 u. 56.

[44] Rousseaus »volonté de tous«.

eine Alternative oder gibt es auch hier einen Zugang zu einem konkordanten Verständnis?

HEINZ-MOHR: Ich würde sagen, hier herrscht keine Alternative, da Kirche auf gar keinen Fall nur als eine Addition verstanden werden kann von Individuen, denen Gnade zuteil geworden ist. Im Ganzen trägt Christus auch den Einzelnen in seinen Entscheidungen ganz anders mit.

HAUBST: Also: Christus trägt das Ganze? Und den Einzelnen im Ganzen?

HEINZ-MOHR: Ja! Hier ist die Lehre vom Leib Christi aktuell.

HAUBST: Mir scheint, daß hier ein wesentlicher Zugang ist zu einem gemeinsamen Verständnis des kirchlichen Amtes.

RÖHRICHT: Ich glaube, daß der Unterschied zwischen der evangelischen und katholischen Auffassung gar nicht so sehr in der Vorstellung von einem »gemeinsamen Leibe Christi« liegt. Daß hier die Differenzen nicht groß sind, darin sind wir uns einig. Das individualistische Christentum ist ein Widerspruch in sich selbst. Auch in Fragen des Amtes differieren wir nicht grundsätzlich. Denn daß es Christen gibt, die besondere Dienste haben und in besonderer Weise die anderen vertreten, wird kein evangelischer Christ bestreiten. Schwierig wird erst die Frage, *wo* eigentlich ein Amt vorliegt, und ob das Amt als Funktion die Gabe garantiert, oder umgekehrt das Charisma und der besondere Dienst, der geschieht, das Amt legitimiert; und so nur dort ein Amt ist, wo wirklich eine Gabe (ein *Charisma*) faktisch ausgeübt wird; und ob ein Amt, das bloße »soziale Position« ist, ohne inneres Charisma, im Grunde seine Wirksamkeit und seine Bedeutung in der Kirche selbst in Frage gestellt und vielleicht sogar verloren hat. An dieser Stelle liegen noch Differenzen, die auszuräumen oder zumindest zu klären wären. Prinzipiell ist das Wort »Amt« auch von uns Protestanten nicht zu vermeiden, obgleich ich es bedaure, daß die ursprüngliche Bedeutung, die es einmal im Deutschen gehabt hat – es meint ja eigentlich »Dienst« –, heute überhaupt nicht mehr mitklingt.

HAUBST: Habe ich Sie recht verstanden? Wollen Sie sagen, daß die katholische Amtsauffassung eine Funktion besage ohne das notwendige Charisma? Gerade die Priesterweihe und die Bischofsweihe sollen dieses Charisma geben. Zum Sinn dieser Weihen gehört es ja auch, daß nicht nur menschliche Leistung zu erbringen ist, sondern daß ein Gnadengeschenk Christi an seine Kirche wirksam werden soll bei der Ausübung dieses Amtes.

RÖHRICHT: Ich wollte nicht sagen, daß das Amt in der katholischen Kirche ohne Charisma sei. Ich frage nur, ob ein bestehendes Amt eines Tages auch ohne Charisma sein kann, und ob es nicht auch Charismen gibt *außerhalb* der bestehenden traditionellen Ämter.

HAUBST: Das Charisma ist selbstverständlich nicht an die Ämter gebunden. Doch in dem Sinne, daß die Priesterweihe eine besondere gnadenhafte Befähigung schenken soll, ist das Charisma Voraussetzung für die fruchtbare Ausübung jedes Amtes in der Kirche. Die Unterschiede scheinen mir darum gar nicht so groß, zumal nicht, wenn wir dies in dem cusanischen Stil weiterdenken,

der von gemeinsamen Punkten aus weiterschreitet, um die Kluft womöglich von allen Seiten her zu überbrücken.

v. BREDOW: Ich glaube, daß wir hier vor allem den Begriff der *ecclesia coniecturalis* anzusprechen hätten. Dieser besagt ja auch, daß etwa ein Amt auch dann noch bestehen bleibt, wenn dem äußeren Anschein nach das Charisma nicht da ist. Es muß weiter die äußere Ordnung bestehen; sie ist zwar nicht die beste, aber es ist besser, daß die Ordnung im ganzen und die Einheit bewahrt werde, auch wenn ein Amtsträger einmal grob versagen sollte.

HAUBST: Darf ich hier nun auch einmal so fragen: Wenn ein evangelischer Bischof oder Kirchenpräsident einmal nicht von charismatischer Begeisterung erglüht und strahlt, dann wird er doch auch nicht gleich schon als abgesetzt erklärt?

RÖHRICHT: Wenn wir uns im psychologischen Sinne auf die dauernden Schwung und Elan fordernden, weltverbessernden Christen verlassen wollten, wäre die Kirche schnell am Ende, da dazu unsere Kräfte nicht ausreichen. Man muß das Charisma vielmehr wohl so auffassen: Hier ist ein Wirken, das von unseren psychischen Schwankungen (Gott sei Dank!) nicht abhängig ist, wenn es auch nicht ohne unsere psychischen Schwankungen vor sich geht.

HAUBST: Auch hier kommt der cusanische Begriff der ecclesia coniecturalis mit ins Spiel. Man schaut ja keinem anderen direkt in die Seele. Man kann darum auch nicht adäquat darüber urteilen, wie lebendig ein Glied der Kirche in seinem Amt oder Dienst ist. Dafür gibt es nur in krassen Fällen hinreichend eindeutige Indizien. In all dem sind wir uns wohl einig. Aber, bitte, wo liegen hier die Differenzen?

THOMAS: beim Verständnis der *Weihe*. Unsere *Ordination* ist ja nicht eine Weihe, sondern eine Beauftragung durch die Kirche.

HAUBST: Fassen Sie nun aber die Ordination tatsächlich nur so auf? Nur als eine Beauftragung durch die Kirche?

THOMAS: Ja, als Beauftragung zur Wortverkündigung und zur Sakramentsverwaltung. Ihre liturgische Gestaltung wird durch Gelübde, Segensspruch unter Handauflegung und unter Fürbitte der Gemeinde um die Leitung durch den Herrn der Kirche vollzogen.

RÖHRICHT: Ich bin mir leider über die Bedeutung der Ordination in der evangelischen Kirche nicht völlig klar. Unserer Ordination haften noch Reste von der Priesterweihe an; es gehört ja z. B. zu unserer kirchenrechtlichen Praxis, daß ein ordinierter Pfarrer, der aus dem Amt scheidet (vielleicht sogar aus der Kirche austritt, später aber wieder eintritt), nicht zum zweiten Mal ordiniert wird. Das ist eigentlich vom lutherischen Grundansatz her unverständlich. Wenn die Ordination die Beauftragung für eine bestimmte kirchliche Funktion und der Zuspruch der Vollmacht für diese Funktion ist, muß sie bei demjenigen, der aus dieser Funktion völlig austritt, ihre Geltung verlieren. Aber unsere kirchenrechtliche Praxis entspricht dem nicht.

HAUBST: Hier hat sich also auch im Bewußtsein oder in der evangelischen

Kirchenordnung noch etwas von dem erhalten, was wir den *character indelebilis* nennen.

RÖHRICHT: Ja, das stimmt; aber wir wollen nicht von den gegenseitigen »Resten« sprechen.

SCHMANDT: Ich glaube auch, daß der katholische Standpunkt hierin z. Z. etwas revidiert wird. Das Amt des Priesters besteht ja nicht nur aus der Weihe, sondern auch aus der Jurisdiktion, die er seit eh und je von seinem Bischof bekommt. Es ist bekannt, daß z. B. keiner die Beichte hören darf, wenn er nicht die Jurisdiktion hat. Es ist auch keineswegs so, daß im katholischen Amtsverständnis ein für alle mal das Amt mitgeteilt wird, ohne daß es entzogen werden kann, wenn die Amtspflichten grob verletzt werden.

HAUBST: Das Volk soll z. B. auch irgendwie mitsprechen, wenn einer ein Amt *erhält*, zumindest in der Weise, daß ihm ein Einspruch möglich ist, so daß es zumindest durch stille Zustimmung mitkonstitutiv ist für die Einsetzung in ein Amt. Bei Cusanus ist das in den Prinzipien von De concordantia catholica impliziert. Heutzutage wird es wohl nicht Ruhe geben, bis dem in der katholischen Kirche wieder deutlich Rechnung getragen wird.

RÖHRICHT: Ich will versuchen, in wenigen Sätzen die mir fremde und schwer verständliche Vorstellung vom *character indelebilis* (etwa der Priesterweihe) nachzuvollziehen. Ich stelle mir da ein Gleichnis vor. Man denke an eine Ehe, die scheitert. Auch von einer solchen Ehe ist es schwer zu sagen, ob sie eigentlich noch eine Ehe ist oder nicht. Eine Ehe, die so auseinandergeht, daß die Partner nichts mehr miteinander zu tun haben, hat keine soziale Funktion mehr; es ist auch keine personale Begegnung mehr zwischen den Partnern da. Aber (sozusagen im negativen Modus) ist das einmal gestiftete Schicksal nicht mehr auszulöschen. So könnte ich mir auch den *character indelebilis* eines Christen, der einmal von Vollmacht getragen war, vorstellen. Nicht, daß die Vollmacht untilgbar ist! Das widerspricht der Freiheit Gottes, der seinen Geist wehen läßt, wo er will. Doch das Schicksal dieses Menschen ist von seinem Auftrag so sehr geprägt, daß sich, was hier einmal geschehen ist, nicht mehr beseitigen läßt; allerdings nicht so, daß er unverändert derselbe wäre, der er vorher war. In diesem Sinne könnte ich mir den Begriff *character indelebilis* zu eigen machen.

BREUNING: Ich würde hier gerade in Ihrem Sinne noch den Begriff der *Verantwortung* mit hinzunehmen: Sie besagt, daß eine solche Verantwortung, die einmal ernst übergeben worden ist, und zwar wirklich radikal ernst übergeben ist, auch von diesem Menschen nicht mehr ohne Folgen zurückgenommen werden kann. Darum würde ich das, was bei Ihnen in der Praxis geschieht, auch in unsere Theorie sehr gern mit einbauen, und zwar als eine Erklärung dessen, was bei uns »character indelebilis« heißt. Ein solcher Mensch kann nicht einfach hinausgeschickt werden, wie jeder andere, der irgendeinen Beruf verläßt, weil diese Berufung ihn tiefer betrifft, als es bei anderen Berufen der Fall ist. Insofern sehe ich gar keine so großen Schwierigkeiten, die ontische Kategorie des »character indelebilis« in existentiale und personale Kategorien zu übersetzen.

RÖHRICHT: Eine Hauptschwierigkeit liegt wohl darin, daß für uns Protestanten die ontologische Terminologie durch Luther suspekt geworden ist. Aber diese Schwierigkeit scheint zu schwinden, je mehr das sogenannte *»personale Denken«* auch in der katholischen Theologie in den Vordergrund drängt. Daß Sie hier von »Verantwortung« sprechen, zeugt ja schon für ein Denken, das aus dem Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen erwachsen ist. Hier ist noch viel philosophische und theologische Denkarbeit nötig; zumal, wie ich meine, der Gegensatz zwischen »Personalismus« und »Ontologie« eine sehr fade Trennung ist.

BREUNING: Vielleicht müßte man auch darauf hinweisen, daß an dem höchsten katholischen Kirchenamt gerade dieser Sachverhalt sehr deutlich zum Ausdruck kommt. Da kommen natürlich die jurisdiktionellen Momente des päpstlichen Amtes mit hinzu. Aber das Mittelalter hat sich dazu so geäußert und, soweit mir bekannt ist, auch sogar die papalistischen Theorien, daß der Papst in dem Augenblick *Amtsverlust* erleidet, in dem er *Schismatiker* wird. Sonst, normalerweise, definiert man den Schismatiker als den, der vom Papst abgefallen ist; aber der Papst kann ja wohl nur von der Kirche abfallen und dadurch Schismatiker werden. Hier träte also auch nach unserer Auffassung, die auch nach 1870 noch zumindest diskutabel ist, Amtsverlust ein, wenn ein Papst aus der Kirche herausfallen würde. Die schwierigere Frage ist natürlich die Feststellung eines solchen Faktums.

DUPRÉ: Ich glaube, daß wir hier zurückgreifen sollten auf die Problematik des Referates, nämlich auf die Differenz und die Zusammengehörigkeit von *religio* und *ritus*. Wenn wir nämlich über Amt reden, so ist es durchaus möglich und im Sinne des cusanischen Denkens auch gefordert, zu fragen: Wo zeigt sich hier die Komponente der religio und wo die des ritus? Der ritus ist dazu da, die religio zu entfalten und auszuschöpfen, aber es liegt im Wesen der Partizipation, die zwischen beiden herrscht, daß der ritus die religio nie ausschöpft. Ähnlich gilt es auch für das Problem des Amtes. Aus der Sicht des Cusanus müssen wir sagen, daß auch das Amt eine kulturbedingte, besser: zeitbedingte (Cusanus spricht eher von tempus) Komponente hat, und daß es eben darauf ankommt, die Struktur der jeweiligen Erscheinungen auf ihren Ursprung zurückzuführen. Dann sieht die Problematik ganz anders aus. Dann ist das Problem nicht ein bloßes Absetzen oder Einandernäherbringen von vergangenen Positionen, sondern der Versuch, in größter Freiheit eine Antwort für die Zukunft aus der Forderung des Heute zu finden. Die Tradition ist damit nicht unter den Tisch gefallen. Vielmehr wird sie zur *manuductio* für die weitere Entfaltung jener Prinzipien, aus denen sie selbst entspringt. Ihr Maß ist nicht einfachhin das, was da ist, sondern das, woraus sie geworden ist.

WENN KIRCHE GESCHIEHT

(Gedanken zu der Schrift »Vom Frieden im Glauben«)*

Von Gerd Heinz-Mohr, Gelnhausen

I

Bei einer Tagung über Nikolaus von Kues als Förderer der Ökumene steht die große ökumenische Vision, die er in seiner Schrift »Vom Frieden im Glauben« entwarf, notwendigerweise im Mittelpunkt verschiedener Referate. Wenn ich nun im Rahmen eines Gottesdienstes mit einer verhältnismäßig knappen Redezeit und vor einer allgemeineren Hörerschaft, der es vielleicht mehr um Gegenwart und Praxis der Ökumene als um historische Erwägungen geht, diese Schrift »Über den Frieden im Glauben« ebenfalls behandle, dann möchte ich lediglich einige Gedanken unseres großen Landsmannes komprimiert hervorheben, die mir gerade auch unter heutigen Aspekten besonders bedenkenswert erscheinen – Gedanken zum Thema *Kirche*.

Wie aber sollen – so fragen vielleicht diejenigen unter Ihnen, die eine gewisse Kenntnis der Werke des Cusanus besitzen – Gedanken zum Thema Kirche gerade einer Schrift zu entnehmen sein, in der, im Gegensatz zu den anderen großen Werken des Cusanus, kein Wort über den komplexen Begriff der Kirche fällt, ja in der sogar das Wort »Kirche« überhaupt nur zweimal und dann sozusagen nur nebenbei vorkommt? Wie soll Wesentliches zum Thema Kirche ausgerechnet diesem Werk zu entnehmen sein, das seinem Verfasser den Vorwurf des religiösen Indifferentismus eintrug? Denn da wird ja die Vision einer Konferenz der Vertreter aller Nationen und Religionsgemeinschaften vor Christus als dem Worte Gottes geschildert, bei welcher die Verschiedenheiten ebenso wie die Gemeinsamkeiten der Glaubensformen ehrlich charakterisiert, aber doch auch recht großzügig behandelt werden. Indem er auf die ganz konkreten und damals wie heute brennenden Fragen nur verhältnismäßig flüchtig eingeht, kann Cusanus zu der sehr weitherzigen Feststellung kommen, daß der Mannigfaltigkeit der religiösen Gebräuche in der Welt die eine wahre Religion komplizit zugrunde liege. Für sie ist zweifellos das Wort Gottes konstitutiv, und an diesem haben alle, wie es überhaupt keine Trennung ohne Teilhabe gibt, in dem Maß der ihnen zugeteilten Erkenntnis Anteil. Es liegt nahe, daß die Hauptauseinandersetzung sich dann auch im Gespräch mit dem christlichen Glauben vollzieht, da er in unmittelbarem Verhältnis zum Fleisch gewordenen Wort Gottes steht. Die tatsächlich vorhandene Verschiedenheit der Riten – darauf läuft der Dialog hinaus – braucht nicht Not und Feindschaft hervorzurufen, sondern ist als Fülle und Vielfalt zur Intensivierung der Gottesverehrung im Wetteifer der einzelnen

* Ansprache beim Ökumenischen Gottesdienst.

Länder positiv zu werten, insofern als die Erkenntnis der zugrunde liegenden wahren Religion alle zu friedlicher Konkordanz vereint.
Aber in all diesen dialogischen Erörterungen zwischen Christus, Petrus und Paulus auf der einen und den Vertretern der verschiedenen Nationen, »Konfessionen« und Religionen auf der anderen Seite kommt das für unsere Vorstellung so wesentliche Wort »Kirche« nur am Rande vor. Kommt sie also überhaupt nicht ernsthaft in Betracht? Ist sie vergessen, verdrängt, in einen allgemeinen Religionsbrei aufgelöst? Oder ist sie vielmehr gerade insofern da, daß sie allen Erwägungen wesentlich zugrunde liegt? Könnte es so sein, daß diese Kirche nicht weggedacht wird, sondern vielmehr gerade geschieht, daß hier zwar kein Entwurf einer systematischen Lehre von der Kirche vorliegt, jedoch »Kirche im Vollzug« beschrieben wird? Die Kirche existiert ja nicht an sich; sie existiert in den konkreten glaubenden Menschen, und sie ist lebendig in deren Glaubensentscheidung und Lebensvollzug. Deswegen ist die Kirche entweder eine sich ständig verwirklichende, eine geschehende Kirche, oder sie ist nicht und stellt bestenfalls ein Museum oder ein Grab Gottes dar.
Wie sieht es für Cusanus aus, wenn Kirche geschieht? Ich möchte hier vier Sätze entfalten:

II

Erster Satz: Wer von Kirche redet, muß von Christus reden.

Es ist interessant: Wo in mittelalterlichen Dogmatiken eine Lehre von der Kirche auftaucht, ist sie ein Teil der Christologie, ein Teil der Entfaltung des Bekenntnisses zu Christus. Auch für Cusanus ist der Begriff der Kirche untrennbar verbunden mit Christus als ihrem Stifter, Haupt, tragenden Grund und letzten Ziel. Der Name Christi bezeichnet den Punkt, an dem Gott und Menschheit, Himmel und Erde sich treffen und verbinden, und bezeichnet damit zugleich den Mittelpunkt, den Drehpunkt der Kirche. Wenn Cusanus also, ohne das Wort Kirche zu gebrauchen, von Christus als dem Mensch gewordenen Wort Gottes, dem Erlöser und Mittler aller Menschen spricht, von dem, der sich zum Opfer für viele dahingab, um, vor aller Augen am Kreuz erhöht, alle zum Glauben hinanzuziehen (Kapitel 15), dann spricht er in und von der Kirche als Teilhabe am Leben Christi und Gemeinschaft der Teilhabenden untereinander. Gerade das aber bedeutet nicht Einengung, Abschließung, sondern Weite. Es gibt gewiß eine sichtbare Kirche, erkennbar am Gebrauch der von Christus eingesetzten heiligen Zeichen und überhaupt an dem gehorsamen und liebenden Tun des in Christus verkündeten Gotteswillens. Aber Christus ist ja Anfang, Mitte und Vollendung nicht nur dieser Kirche, sondern der gesamten Schöpfung. Alle Geschöpfe sind im Wort Gottes, im Logos, eingefalteterweise enthalten und durch das Wort Gottes in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit ins Dasein getreten (Brief an Rodrigo Sanchez, 20. 5. 1442). Das Wort Gottes, das heißt die Schöpfungs- und Erlösungsgnade Gottes, steht über die sichtbare, verfaßte Kirche über. Die Kirche ist das Monopol Christi. Aber Christus ist nicht das

Monopol der Kirche. Es gibt auch außerhalb *ihrer* Menschen, die an der Gnade teilnehmen. Es gibt eine objektive Wirksamkeit Christi in den nichtchristlichen Religionen.
Wenn man das Senfkorn-Gleichnis von der Ausbreitung des Gottesreiches ernst nimmt, sind die Heiden in die in Christus erschienene und sich am Ende offenbarende Gottesherrschaft grundsätzlich eingeschlossen. Es ist nicht nur die Meinung des Cusanus, sondern auch die des Thomas von Aquin, daß, »wer auch immer sein Leben an letzten Werten orientiert, das bei der konkreten Bestimmung der menschlichen Natur nicht ohne Gnade« tut (Max Seckler). Gott will das Heil aller Menschen; dieses Heil ist das Heil Jesu Christi, ob die Menschen, denen es zugedacht ist, Jahrmillionen vor Christus lebten oder seit Christus irgendwo auf der Welt, weit über den geographischen Horizont der neutestamentlichen Menschen hinaus. In der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen heißt es daher – und die Formulierung klingt sehr cusanisch, bis hin zur Perspektive Jerusalems –: »Auch haben sie (die Völker) Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seiner Ratschlüsse des Heils erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln.«
Es ist die Aufgabe der Christenheit, das Christuslicht in der Welt zu verdeutlichen, ohne es zu beschlagnahmen. So redet Cusanus, indem er von Christus redet, von der Kirche.

Zweiter Satz: *Kirche geschieht daher immer als Institution und Ereignis* – in jenem schöpferischen Dualismus zwischen dem Gegebenen und Gewordenen und damit zur Verfestigung, wenn nicht gar zur Verkalkung, aber auf jeden Fall zum Partikularismus Neigenden auf der einen Seite und dem in größere Weite, zu universalen Aspekten und Diensten Drängenden auf der anderen Seite. »Den verschiedenen Nationen hast du zu verschiedenen Zeiten verschiedene Propheten und Lehrer gesandt. Im Menschenwesen liegt es aber nun, daß eine zur Natur gewordene lange Gewohnheit zuletzt als Wahrheit festgehalten wird. So entsteht nicht geringe Uneinigkeit, wenn jede religiöse Gemeinschaft ihren Glauben dem der anderen vorzieht« (Kapitel 1). »Deshalb bedarf es einer wiederholten Überprüfung, damit die Wahrheit ungetrübt erstrahle« (Kapitel 3). So formuliert Cusanus die notwendige Spannung zwischen der nie zu leugnenden Aufgabe der Konkretion und Institutionalisierung christlichen Glaubens in einer bestimmten Zeit, einer bestimmten soziologisch beschreibbaren Umgebung, einem bestimmten Sprachgebrauch – und der ebenfalls notwendigen Infragestellung dieser Zeit-, Gesellschafts- und Sprachgebundenheiten vom unbegrenzten Universalismus Gottes und seines Heils her.

Dritter Satz: *Kirche geschieht im Wagnis des Konsenses, der Zustimmung in Übereinstimmung.* Konsens ist wie Konkordanz nicht Einerleiheit, sondern Einheit in der Verschiedenheit, dynamische Einheit als Koinzidenz vielfacher Gegen-

sätze. Konsens ist nicht Beugung unter ein Diktat, sondern Einsicht und Entschluß. Konsens ist ein anderes Wort für Friede, der kein bloßer Kirchhofsfriede, sondern eine eminente geistige Leistung ist. In diesem Sinne geht es Cusanus dann auch darum, daß, wie er schreibt, »die große Glaubensverschiedenheit zum gemeinsamen Frieden gebracht werde« (Kapitel 4). Das gilt für die christlichen Konfessionen und Denominationen; er gilt aber auch, über die interkonfessionelle Ökumene hinaus, von der Welt der Religionen, von der Ökumene geistiger und geistlicher Bemühung überhaupt.
Konsens bedeutet Gespräch. Kirche geschieht keineswegs, wo kein offenes, sachliches Religionsgespräch herrscht, wo Unduldsamkeit die Freiheit der Entscheidung einengt. Allerdings auch da geschieht Kirche nicht, wo Gleichgültigkeit, Agnostizismus und Relativismus den Menschen scheinbar der Entscheidung überheben.
Dieser »Friede im Glauben« muß nicht institutionellen Zusammenschluß bedeuten. Er kann *Einung ohne Vereinigung* sein. »Ruhen wird dann das Schwert und der Haß und alle Leiden, und alle werden einsehen, daß bei aller Verschiedenheit der religiösen Riten nur *eine* Religion ist« (Kapitel 1), *eine* verpflichtende Basis. Eine exakte Übereinstimmung in allen Stücken suchen, heißt vielmehr den Frieden stören (Kapitel 26), während gerade die Verschiedenheit der Gebräuche eine Erhöhung der Gottesverehrung im Wetteifer der einzelnen Länder bewirken kann (Kapitel 1). Es gibt zweifellos eine unaufgebbare Konstante: den rechten Glauben, der unabdingbar an Christus gebunden ist; er ist in der Kirche Christi wirksam. Aber es gibt auch die variablen Riten, Kultformen, Strukturen, Disziplinarvorschriften und Gepflogenheiten, die man zwar immer wieder auf ihren Sinn befragen, aber nicht zugunsten einer mechanischen Uniformität aufgeben sollte.

Vierter Satz: Kirche geschieht in der Gegenwart auf Zukunft hin.

Es gibt das Jetzt und es gibt das Dann (Kapitel 20). In der Kirche ist das »Schon jetzt« mit dem »Noch nicht« verknüpft. Das beinhaltet den Mut zur großen gläubigen Vision ebenso wie den Mut zu kleinen, getrost vorläufigen Schritten. Das bedeutet, daß der Glaube nach wie vor ein Abenteuer bleibt, ein Risiko; denn er ist immer noch, wie er schon im Hebräerbrief (11,1) beschrieben wurde, eine gewisse Zuversicht dessen, das man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht. Deshalb verbietet sich vom Wesen des Glaubens her alle pausbäckige Apologetik, die risikolose Sicherheit zu geben verspricht, die securitas anbietet, wo certitudo gewahrt werden muß. Es verbietet sich auch jeder Rückgriff auf Macht. Gefordert aber ist der Mut des Zeugnisses, das der Zukunft und Verheißung Gottes traut und deswegen nicht hektisch und atemlos zu werden braucht. In dieser Perspektive geschieht Kirche als immer wieder sichtbares und hörbares Zeichen unter den Völkern – ein Zeichen, das vielleicht um so deutlicher wird, je weniger angepaßt, je weniger verwechselbar es ist.

III

Mit diesen wenigen Stichworten zu einer oft sehr in Frage gestellten Schrift des Nikolaus von Kues wollte ich, unter Verzicht auf alle Einzelargumentationen über natürliche Religion, Trinität, Christologie, Mariologie, Sakramente, Rechtfertigungslehre usw., zweierlei deutlich machen:

1. daß Cusanus sehr wohl von Kirche reden kann, ohne von Kirche zu reden, weil er innerhalb der Kirche redet, daß er also kein Parteigänger eines verschwommenen religiösen Indifferentismus ist;
2. daß die Aktualität dieser Schrift tiefer geht als zu bloßen Anregungen für den heutigen innerchristlichen Dialog sowie die Kontakte mit den nichtchristlichen Religionen. Die Schrift »Vom Frieden im Glauben« ist selbst – auch wenn wir heute manche ihrer Vereinfachungen nicht mehr so unbefangen nachvollziehen können, auch wenn die heute so problematischen Strukturfragen gar nicht erwähnt werden – eine genuine Äußerung von Kirche, unprovinzieller Kirche, Kirche als der in die ganze Welt hinein ausgefalteten Gnade Christi, Kirche als Heils- und Glaubensgemeinschaft, die die sich örtlich zusammenfindende Gemeinde weit übergreift und auch die latenten und anonymen Christen einschließt.

Die christliche Kirche ist »im Grunde eins«, ganz wörtlich gemeint: eins in dem Grund, der gelegt ist, Christus. Einen anderen Grund kann niemand legen. Das meint auch Cusanus. Diese Kirche darf und wird immer Meinungsverschiedenheiten über Formulierungen ihres Glaubens, über Liturgie, Kirchenverfassung und Amtsgestalt haben. Aber die Art, wie sie ebenso ehrlich wie liebevoll mit den Menschen verschiedener Meinung umgeht, ist ein Modell dafür, wie Menschen überhaupt miteinander umgehen sollten: im Ernstnehmen, in Großherzigkeit. Diese Großherzigkeit bedeutet nicht Gleichgültigkeit. Sie bedeutet vielmehr Entscheidung, Konsequenz, Antwort auf den in Christus geschehenden Anruf Gottes. Kirche geschieht im Sichtbarwerden dieser Entscheidung, dieser Konsequenz und dieser Universalität.

»AUS GNADE GERECHTFERTIGT«*

Von Reinhold Weier, Trier

Cusanus spricht vom Frieden im Glauben nicht wie von einem Ideal, das man einigermaßen nach Belieben erfassen oder nicht erfassen kann, sondern als einer, der sieht, wie der Streit unter den Religionen wütet, wie Grausamkeiten im Namen der Religion verübt werden. Jedem, dem an der Religion gelegen ist, muß eine solche Erkenntnis zu Boden drücken. Mit tief empfundenenem Seufzen bittet er Gott, dieses Wüten – wo nicht zu beenden, so doch zu mildern[1]. Der Himmel selbst ist erfüllt von Klage über dieses schreckliche Unheil, daß eben das, was die Menschen mit Gott verbindet und zum Guten führen soll, nämlich die Religion, sie in Streit, ja in Krieg verstrickt[2].

I

Cusanus ist sich darüber im klaren, daß es nicht genügt, dem Streit der Religionen das Ideal des Friedens entgegenzustellen. Denn worum geht es bei den religiösen Streitigkeiten? Es geht um Ansichten, die die Streitenden immer für außerordentlich wichtig halten, ja für die sie wie um ihr Heil kämpfen: »Alle, die (religiöse) Verfolgung ausüben oder erleiden, (werden) aus keinem anderen Grunde dazu geführt als dem, daß sie glauben, so ihr Heil zu fördern und ihrem Schöpfer zu gefallen«[3]. Bei solchem Meinen erreicht der Irrtum den Grad der Verblendung. Trotzdem steckt immer echte Einsicht: die Einsicht in die Einzigkeit der Wahrheit dahinter. Die Wahrheit ist eine einzige, und so sollte die ganze Verschiedenheit der Religionen zu dem einzigen rechten Glauben geführt werden[4]. Pax fidei, Friede im Glauben, heißt daher nicht, daß die unterscheidenden Lehren zwischen den einzelnen Religionen verschwiegen werden und diese unterscheidenden Lehren selbst gering geachtet werden.

---

* Ansprache beim Ökumenischen Gottesdienst.

[1] *De pace fidei* N. 1 (h VII S. 3, Z. 3–8): Fuit ex hiis . . . quidam vir zelo Dei accensus . . ., ut pluribus gemitibus oraret omnium creatorem quod persecutionem, quae ob diversum ritum religionum plus solito saevit, sua pietate moderaretur.

[2] Ebd. N. 2 (h VII 4, 10–16).

[3] Ebd. N. 9 (h VII 10, 14–16): Omnes, qui hanc aut faciunt aut patiuntur persecutionem, non aliunde moventur nisi quia sic saluti credunt expedire et suo creatori placere. (Übers. zit. n. Studienausgabe Bd. 3, 717).

[4] Ebd. N. 8 (h VII 10, 5f): (Veritas). Quae cum sit una, et non possit non capi per omnem liberum intellectum, perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam.

So ergibt sich, daß pax fidei nicht sozusagen blinde brüderliche Umarmung ist, sondern dies: daß Gott seine Boten sendet, die mit seiner Gnade die Streitenden erleuchten, und daß die Streitenden die Gnade finden, die Belehrungen recht zu hören[5]. Der Weg zur pax fidei führt daher über erleuchtetes, von der Wahrheit erleuchtetes Reden und begnadetes Hören.

Beziehen wir, wie es nur zu natürlich ist, das Problem des Friedens unter den Religionen auf den Frieden unter den Konfessionen, also auf das Problem des Ökumenismus, so zeigt sich, daß Ökumenismus nicht heißen kann, Unterscheidungslehren übergehen, sondern begnadet Unterscheidungslehren aussprechen und begnadet Unterscheidungslehren anhören.

Vielleicht mutet manchen die Art, wie Cusanus glaubt, die Darlegung unterscheidender Lehren zwischen den einzelnen Religionen vollziehen zu können«, fast naiv an. Aber bei aller »Naivität« hat er eben dies erkannt: daß die Darlegung notwendig ist; daß aber sowohl das Reden wie das Hören der Gnade Gottes weit mehr als allen menschlichen Scharfsinns bedarf.

Wie also kann das cusanische Wort von der pax fidei für unsere Zeit nachvollzogen werden? So, daß wir *über* Ökumenismus, Bruderschaft, Wahrheit reden, oder so, daß wir tatsächlich Unterscheidungslehren zu sagen und zu hören versuchen, und zwar indem wir Gott um Gnade bitten, recht zu reden und recht zu hören.

Hier, wo wir zum Gebet versammelt sind, wo wir um Einheit im Glauben beten, scheint mir daher der Ort, nicht nur *über* das Anliegen des Cusanus zu reden, sondern dieses Anliegen zu unserem zu machen und die Wahrheit Christi zu nennen, so gut er uns dazu seine Gnade gibt.

Seit der Reformationszeit gibt es theologische Fragen, über die man nicht mehr leicht ganz unbefangen sprechen kann.

Sobald diese Fragen im Spiele sind, will schlichtes Reden und Hören nur noch schwer gelingen. Immer wieder ist Verteidigung des eigenen Standpunktes oder Angriff gegen den anderen Standpunkt im Spiel.

Deshalb ist für uns lehrreich, was *vor* der Reformationszeit zu solchen Fragen gesagt wurde. Weil damals das Fragen und das Antworten noch nicht durch den konfessionellen Hader belastet war. Cusanus hat einen Teil der sogenannten Unterscheidungsfragen und -lehren mit religiöser und theologischer Intensität behandelt. Und gerade bei ihm ist die Unbefangenheit spürbar, weil er sowohl Formulierungen Luthers nahekommt, als auch den katholischen Standpunkt einnimmt.

Es scheint mir daher in einer Stunde ökumenischer Besinnung wertvoll zu sein, einmal bereitwillig zu überdenken, wie Cusanus etwa sich zur Frage der Rechtfertigung äußert[7].

---

[5] Ebd. N. 9 (h VII 10, 19–21).

[6] Etwa wenn vor »Indern« das Geheimnis der Trinität, vor »Persern« das Geheimnis der Inkarnation, vor »Spaniern« die Jungfräulichkeit Mariens erörtert wird.

[7] Ebd. N. 54–60 (h VII S. 50–56).

Cusanus legt seine eigenen Auffassungen zuweilen anderen in den Mund. In dem Werke De pace fidei läßt er den Petrus und den Paulus, ja das ewige Wort selbst Fragen der Menschen beantworten. Über die Rechtfertigung läßt er in diesem Traktat Paulus sprechen. Aber nicht nur Paulus spricht darüber. In einem anderen Dialog läßt er zu unserer Überraschung auch Maria, die Mutter Gottes, sich über Rechtfertigung aus Glauben äußern[8]. Und gerade ihr legt er Worte in den Mund, die zeigen, daß ihm manche Anliegen Luthers im voraus nicht fremd waren.

II

Cusanus läßt Maria einem frommen Christen erscheinen und mit ihm über die ersten Kapitel des Lukasevangeliums sprechen. Und eben dies ist der Zusammenhang, in dem das Thema der Rechtfertigung und das Thema der menschlichen Sündhaftigkeit das Gespräch beherrschen.

Das Erscheinen Mariens erinnert den Christen sogleich an seine eigenen Sünden. »Ich bin Sünder«, sagt er. »Ich bin der befleckteste von allen Menschen. Das Haus, in dem ich mich befinde, ist unrein wegen meiner Sünden«[9].

Maria gibt zur Antwort (und welcher Christ, schon gar welcher evangelische Christ, könnte an dieser Antwort Anstoß nehmen?): »Weil du dich als unrein erkennst, fehlt dir die Gnade nicht. Und je mehr du dich als unrein erkennst, desto besser erkennst du dich.« Und dann fügt Maria die überraschende Bemerkung hinzu: »Ich bin die Mutter aller, die sich selbst erkennen«[10].

Der katholische Christ verehrt Maria als Wegweiserin zu Christus. Cusanus zeigt diese Bedeutung Mariens von einer Seite, die unserem existentialistisch orientierten Zeitalter nicht fremd klingen kann: Maria ist Weg zur Selbsterkenntnis, nämlich zur Erkenntnis unserer Sünde (und eben *so* Weg zu Christus!) »Sei also getrost«, fährt Maria fort, »wenn du deine Sünden als schmutzig und unrein empfindest, so ist es ein Zeichen, daß du würdig bist, daß ich dich besuche. Denn wem seine Sünden ekelhafter Schmutz sind, der ist gesund«[11]. Das ist katholische Formulierung des »simul justus et peccator«. Bezeichnenderweise ist sie Maria in den Mund gelegt.

Aber wieso kann ausgerechnet Maria uns zur Selbsterkenntnis, zur Erkenntnis

---

[8] *De annuntiatione gloriosissimae virginis Mariae devotus dialogus*, Pariser Ausg. Bd. 2, 1514, fol. 3^v–6^v.

[9] Ebd. fol. 3^v: Peccator ego sum, homo omnium hominum sordidissimus. Domus haec tota immunda est propter peccata mea.

[10] Ebd. fol. 3^v: Quia te immundum cognoscis gratia non cares. Et quanto te immundiorem esse respicis, tanto te melius cognoscis. Ego autem mater sum omnium qui se ipsos cognoscunt.

[11] Ebd. fol. 3^v: Sed esto consolatus. Nam quum tibi peccata tua foeda sint et immunda, signum est quod dignus es, ut a me visiteris . . . Cui enim peccata sua sunt foetores displicentissimi, hic sanus est. Vgl. Luther WA 3, 409, 33f. (Dictata super Psalterium): Confiteri peccatum et esse iustum idem sunt.

unserer Armseligkeit führen? Maria, die Begnadete, die von Cusanus Mutter der Gnade, mater gratiae, genannt wird?
Hierfür gibt den Schlüssel die Erklärung des Magnificat, die Cusanus Maria in den Mund legt. »Hochpreiset meine Seele den Herrn. Und mein Geist frohlockt in Gott, meinem Heiland, weil er herabgesehen auf die Niedrigkeit seiner Magd.« Was bedeutet, daß Gott auf die Niedrigkeit seiner Magd herabgesehen hat? Es bedeutet die Gnade, die Gott Maria hat zuteil werden lassen. Gott hat aber, so erklärt der Kardinal, nicht auf die Fülle ihrer Tugenden, sondern auf ihre Niedrigkeit herabgeschaut[12]. Dies eine war das Entscheidende an Maria, daß sie Magd war. Und um ihrer Demut willen durfte Maria Mutter werden[13].
Maria ist Geschöpf wie wir alle. Was sie vor uns auszeichnet, ist eben dies, daß sie sich ganz als Geschöpf verhalten hat. Dem Knecht geziemt es, sich als Knecht, der Magd, sich als Magd zu verhalten. Und jedes Geschöpf ist Knecht oder Magd. Gott allein ist der Herr. Und deshalb kommt auch ihm allein zu, als Herr seine Herrlichkeit zu zeigen: Hoheit und Würde sind sein, nicht unser Gewand. Unser Gewand, das Gewand, das uns zukommt, ist das Gewand des Staubes[14].
Maria hat sich zu ihrer Wahrheit, und das war ihre Niedrigkeit, bekannt. Und auf diese Niedrigkeit hat der Herr geschaut.
Wenn nun Gott auf die Demut und Niedrigkeit, die humilitas, schaut, so müssen auch wir Demut lernen. Welches aber ist der Weg zur Demut? Daß du dich selbst erkennst. Daß du erkennst, daß du selbst nichts bist. Was aus dir ist, das ist deine Sünde. Und erst in der Gnade bist du etwas, im Wohlgefallen, das Gott dir sozusagen auf Widerruf geschenkt hat[15].
Der Christ spricht zu Maria: Was sind die Zeichen echter Demut? Maria antwortet (und warum sollte sie nicht auch uns damit antworten?): Alles Widrige mit Gleichmut zu ertragen, Ungerechtigkeiten geduldig auf sich nehmen, sich dafür halten, daß einem im Grunde überhaupt kein Unrecht widerfahren kann, weil man noch Schlechteres verdient hätte, Schwachheit wie Gesundheit tragen, Armut wie Reichtum, gewöhnliche Aufträge ebenso froh ausführen wie ungewöhnliche. Der wahre Probierstein der Demut ist, ob man liebt, verdemütigt und verachtet zu werden. Darin zeigt sich magdhafte Liebe zu Gott: ihn dienend zu lieben, und immer bereiter zum Dienen zu werden[16].

---

[12] Ebd. fol. 6r: Christianus. Hoc deprehendo ex tua doctrina: quia si in te non respexit ad innumeras virtutes tuas quae es gratia plena, sed ad humilitatem *etc.*
[13] Ebd. fol. 6r: (Deus) respexit . . . ad humilitatem et mater meruisti fieri.
[14] Ebd. fol. 6r: Ut dominum quatenus dominus est decet altitudo et sublimitas, ita servum quatenus servus est decet humilitas et omnis creatura serva et solus deus dominus.
[15] Ebd. fol. 6r: Via est, ut te cognoscas. Nemo enim potest esse nisi humilis qui advertit se nihil quantum ex se esse. Et haec omnia quae habet non esse sua, sed eius qui ad beneplacitum revocationis concessit, et ad finem, ut ei serviatur.
[16] Ebd. fol. 6r: Singularius experimentum est humilitatis, quod quis amat se humiliari et contemni. Ibi enim cessat fictio humilitatis, quae saepe pro veritate se in hac virtute offert.

Das Gespräch zwischen dem Christen und Maria führt noch einen Schritt weiter. Es führt zur Frage, wie wir gerechtfertigt werden. Die Antwort erhebt sich aus der Einsicht, wie Maria auf Grund ihres Glaubens begnadigt wurde: nicht etwa so, daß der Glaube nur das Wichtigste gewesen wäre, was sie vollbracht hat. Sondern der Glaube ist überhaupt das Einzige, das sie zu diesem großen Geheimnis beizutragen vermochte[17]. In ihr selbst gibt es gar keinen anderen Grund für die Gnade. »Aus Glaube allein« erlangte sie das Geschenk Gottes[18]!

Hier handelt es sich zunächst um die einzigartige Begnadung der Mutter Gottes. Aber Maria läßt keinen Zweifel darüber, daß die Weise ihrer Begnadung beispielhaft für den Weg der Gnade bei allen Menschen ist. »Auf welchem anderen Wege«, fragt sie daher, »könnte ein Geschöpf etwas von Gott erlangen als aus Glaube? Niemand vermag aus sich irgendetwas. Und es gibt nichts, was Gott nicht vermag, der allein wahrhaft und getreu ist in seinen Verheißungen«[19].

Bewegt sich diese Aussage zu sehr im allgemeinen? Ist so sicher, daß sie auch als Antwort auf die Frage nach der Rechtfertigung gemeint ist? Cusanus läßt Maria hierzu ganz ausdrücklich feststellen: »Das ist all unsere Gerechtigkeit, die wir aus uns nicht gerechtfertigt werden können: nämlich Gott glauben, der mächtig ist, alles was er gesagt hat, zu vollbringen. Denn nichts besiegt diese Welt und alle Gesetze der Natur (bezeichnenderweise taucht hier ein Wort vom Gesetz – wenn auch vom Gesetz der Natur – auf!) als der Glaube. Wie könnte getäuscht werden, wer der Wahrheit glaubt, der nichts unmöglich oder schwierig ist?«[20].

Das Geheimnis der Begnadung Mariens ist für uns Katholiken geradezu die »Konkretisierung« unseres Verständnisses von Gnade[21]. Wie überrascht uns nun, sozusagen aus dem Munde Mariens das Wort von der Rechtfertigung aus Glaube so zugespitzt zu hören!

Wenn Cusanus also die Rechtfertigung aus Glaube, das »ex fide solum« unter marianischem Aspekt betrachtet, verbindet er dann nicht, was sich seit den Tagen der Reformation nicht mehr verbinden lassen will? Sollten wir heute diese Verbindung nicht erneut ernsthaft überdenken?

---

[17] Ebd. fol. 5^{v}: Ego nihil ad hoc admirandum mysterium contuli nisi fidem.

[18] Ebd. fol. 5^{v}: Quia in me nulla alia potest causae tantae gratiae reperiri recte me *ex fide solum* totum hoc dei donum consecutam dixit Helisabeth.

[19] Ebd. fol. 5^{v}: Qua via potest creatura aliquid a deo consequi nisi fide? Nemo enim ex se quicquam potest et nihil est quod deus non possit qui solus verax et fidelis est in promissis.

[20] Ebd. fol. 5^{v}: Haec est enim omnis iustitia nostra qui ex nobis iustificari non valemus, scilicet deo credere qui potens est omnia quae dixit perficere. Nihil enim vincit hunc mundum et omnes leges naturae nisi fides. Quo modo potest ille decipi qui veritati credit cui nihil est impossibile nec difficile?

Wie Cusanus den Zusammenhang zwischen Glaube und Werken sieht, schreibt er z. B. De pace fidei N. 58 (h VII 54, 24f): Sine fide impossibile est quem placere Deo. Oportet autem quod fides sit formata; nam sine operibus est mortua.

[21] J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, S. 230.

III

Cusanus kennt auch den paulinischen Aspekt der Rechtfertigungsfrage. In De pace fidei läßt er Paulus selbst darüber sprechen. Und wieder überrascht, was da gesagt wird. Gerade der Artikel der Rechtfertigung, so hören wir, sei geeignet, nicht den Streit, sondern den Frieden im Glauben zu begründen[22].

Um dies zu zeigen, geht »Paulus« auf das Thema ein, das in De pace fidei immer wieder durchdringt: die Frage, was der Kern und das Eigentliche der Religion sei, und was am Rande stehe, was nur »Riten« seien. Wenn wir aus Glaube und nicht durch Werke gerechtfertigt werden, wenn also das Heil aus dem Glauben kommt, dann können die verschiedenen Arten religiöser Sitten und Gebräuche, kurz es kann die verschiedene Ausprägung, die das religiöse Leben gefunden hat, nicht mehr von trennender Bedeutung sein. Es handelt sich ja nur um äußere Zeichen für die eine unveränderliche Wahrheit des Glaubens[23].

Beim Glauben geht es im Unterschied zu den »Riten« um unser Heil: Im Glauben hat Abraham die Verheißung erlangt. Auch wir sollen die uns in Jesus Christus zuteil gewordene Verheißung im Glauben ergreifen[24]. Solcher Glaube führt dazu, Gott Gott sein zu lassen, nämlich so, daß wir das Gebot Gottes in Liebe erfüllen[25].

Die religiösen Gebräuche sind der Gegenpol zu der einen Wahrheit des einen rechten Glaubens, der una fides orthodoxa[26]. Wo mag die Grenze zwischen beiden liegen? Wo geht es nicht mehr um die Wahrheit, sondern um die Gebräuche, wo geht es um die Gebräuche und nicht mehr um die Wahrheit? Wie es bei solchen Fragen um die rechte Friedenseinstellung geht, erläutert Cusanus am Beispiel der Beschneidung[27]. Es ist klar, daß sie nicht heilsnotwendig ist. Man kann sie als Ritus billigen oder ablehnen. Wenn es um des Friedens willen notwendig wäre, so sollte der kleinere Teil der Menschheit, der die Beschneidung wünscht, sie aufgeben[28]. Ja, so fährt Cusanus fort, wenn es um des Friedens willen notwendig wäre, sollte sogar die ganze Menschheit sich beschneiden lassen, obgleich die Beschneidung nicht das Heil wirkt.

Die pax fidei verlangt Opfer: Opfer an liebgewonnenen Gewohnheiten, auch Übernahme unbeliebter Gewohnheiten. Ist Cusanus hier Utopist? Er selbst sagt

---

[22] *De pace fidei* N. 54f (h VII 51, 6–13).

[23] Ebd. N. 55 (h VII 51, 16f): Quo admisso non turbabunt varietates illae rituum.

[24] Ebd. N. 55–58 (h VII 51–54).

[25] Ebd. N. 59 (h VII 55, 3f): Quomodo credis Deum esse Deum, si non curas adimplere ea quae praecipit?
Zum Thema »Gott Gott sein zu lassen« bei Luther vgl. PH. S. WATSON, *Um Gottes Gottheit* (»*Let God be God*«). Eine Einführung in Luthers Theologie, Berlin [2]1967.

[26] *De pace fidei* N. 8 (h VII 10, 6).

[27] Ebd. N. 60 (h VII 55f).

[28] Ebd. N. 60 (h VII 56, 13–15): Ymmo si propter pacem maior pars se minori conformaret et reciperet circumcisionem, arbitrarer faciendum, ut sic ex multis communicationibus pax firmaretur.

über die Verwirklichung seiner Vorstellungen: »Ich bin jedoch der Meinung, daß die Verwirklichung dieser Gedanken schwierig ist«[29].

Wenn wir in moderner Begrifflichkeit sagen wollen, worum es hier geht, so müssen wir zweifellos von Toleranz sprechen. Es ist außer Zweifel, daß der Kardinal einen anspruchsvollen Begriff von Toleranz hat. Erwähnung verdient, daß er selbst in diesem Zusammenhang das Wort tolerare gebraucht: ritum tolerare[30].

Die Toleranz bezieht sich auf den Ritus. Was aber ist Ritus, was ist die Wahrheit? Entbrennt eben an diesem Punkt wieder der Streit? Zur Überwindung dieses neuralgischen Punktes legt der Kardinal zwei Gedanken vor. Zunächst eine Beurteilung der Unterschiede zwischen den einzelnen Religionen: sie sind eher Unterschiede der Riten als Unterschiede, die den Kern der Religion, nämlich die Verehrung des einen Gottes, betreffen[31]. Hierin ist eine wichtige Option impliziert: die Option dafür, daß beim Andersdenkenden der gute Wille und die richtige Grundeinstellung immer vorausgesetzt werde. Bei Cusanus, der im gleichen Traktat von der una fides orthodoxa spricht, ist das keine Option gegen die Klarheit.

Der zweite Gedanke ist folgender: Der Friede im Glauben ist Geschenk, ja geradezu eschatologisches Geschenk Gottes: »Daraufhin sollten sie sich in Jerusalem als dem gemeinsamen Zentrum aller versammeln und im Namen aller den einen Glauben annehmen und auf ihm den ewigen Frieden aufbauen, damit der Schöpfer aller, der in Ewigkeit gepriesen sei, im Frieden verherrlicht werde. Amen«[32].

Der paulinische Aspekt der Rechtfertigung macht uns wiederum tief nachdenklich: nachdenklich über unser Heil, aber auch nachdenklich über den Frieden, in dem wir leben sollen.

Möge Cusanus die Sehnsucht nach diesem Frieden in uns vertiefen, aber auch die Erkenntnis, daß dieser Friede Geschenk der Gnade ist.

---

[29] Ebd. N. 60 (h VII 56, 17f): Arbitror autem praxim huius difficilem.

[30] Ebd. N. 60 (h VII 56, 19): . . . ritum hinc inde tolerando.

[31] Ebd. N. 68 (h VII 62, 13–18): Quibus examinatis omnem diversitatem in ritibus potius compertum est fuisse quam in unius Dei cultura, quem ab initio omnes praesupposuisse semper et in omnibus culturis coluisse ex omnibus scripturis in unum collectis reperiebatur.

[32] Ebd. N. 68 (h VII 63, 1–5): Deinde cum plena omnium potestate im Iherusalem quasi ad centrum commune confluant et omnium nominibus unam fidem acceptent et super ipsa perpetuam pacem firment, ut in pace creator omnium laudetur in saecula benedictus. Amen. (Übers. zit. n. Studienausg. Bd. 3, 797).

Zu der mittelalterlichen Auffassung von Jerusalem als Zentrum der Welt vgl. h VII 69f. Diese Betrachtungsweise gründet in prophetisch-eschatologischen Gedanken. Vgl. Ez 5,5 (h VII ebd.). Daher scheint mir, daß die Sicht des Cusanus hier ein Gefälle zum Eschatologischen hin besitzt.

DER ÖKUMENISCHE REICHTUM DER WAHRHEIT

Von Rainer Röhricht, Hamburg

»Das Jahrhundert der Ökumene« – so wird man vielleicht einmal unser Jahrhundert in späterer Kirchengeschichtsschreibung nennen. In der Ökumenischen Bewegung ist ja ein Geist der Offenheit am Werk, der dem noch nicht gar so lange vergangenen Geist der Religionskriege diametral entgegengesetzt ist. Nur leidet die Ökumenische Bewegung immer noch an einer Kardinalschwierigkeit: Das organisatorische Zusammenfinden ist bei ihr schneller gegangen als die theologische Verständigung. Nur in Ansätzen haben wir eine ökumenische Theologie, die es möglich macht, den unterschiedlichen und oft widersprüchlichen Reichtum der Konfessionen mit der einen Wahrheit des einen Evangeliums zu konfrontieren.

Eine theologische Lehr- und Verkündigungseinheit aller in der Ökumenischen Bewegung engagierten Kirchen ist noch ein Zukunftsziel. Und man kann fragen, ob eine uniforme Einheitstheologie unter den Bedingungen dieser Weltzeit überhaupt wünschenswert wäre. Aber eine ökumenische Theologie brauchte diese utopische Lehreinheit auch nicht zu leisten und herzustellen. Es ginge in ihr ja nicht um den theologischen »Endzustand«, sondern um die *Grundlage* der Ökumenischen Bewegung. Sie müßte die Voraussetzungen klären, von denen her das Zusammenwirken und der Zusammenschluß der Kirchen erst sinnvoll, möglich und notwendig werden. Die Frage lautet so: Welche Auffassung von der christlichen Wahrheit läßt es sinnvoll erscheinen, daß Kirchen mit unterschiedlichen, ja oft gegensätzlichen Theologien, Bekenntnissen und Einrichtungen ihren Zusammenschluß erstreben und praktizieren?

Hier bieten sich mancherlei Wege zur christlichen Einheit an, auf denen man in den Kirchen auch immer wieder gegangen ist, die aber doch bei näherem Zusehen als Abwege und Sackgassen bezeichnet werden müssen, die nicht zum Ziel führen. Von solchen Abwegen müssen wir einige nennen, um vor ihnen zu warnen.

Da wäre erstens der Weg, auf dem *eine* Kirche, *eine* Lehrmeinung sich durchsetzt, indem sie die anderen gewaltsam zum Verstummen bringt; der immer noch nicht abgeschlossene Weg theologischer und kirchlicher Diktatur. Daß er sich mit der Liebe Christi nicht verträgt, sollte einleuchten.

Ein anderer Abweg, den die Ökumenische Bewegung doch schon ein Stück weit gegangen ist, wäre der theologische »Minimalismus«. Man sucht eine Formel, in der ein Minimum an Übereinstimmung zwischen allen divergierenden Lehraussagen festgelegt ist, und meint, von einer solchen Formel aus könne man die

Einheit der Kirchen bauen[1]. Eine solche Minimalformel ist die sogenannte Basisformel, in der der Ökumenische Rat sich als eine Gemeinschaft von Kirchen definiert, »die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen«. Aber genügt hier die Berufung auf den bloßen Namen Jesu Christi, die ja faktisch in der Kirchengeschichte ebenso viel Entzweiung und Kampf wie Zusammenschluß und Einigkeit geschaffen hat? Setzen nicht sofort bei der Entfaltung dieses Namens in der Apposition »Gott und Heiland« die Divergenzen der Auslegung ein? Können wir diese Divergenzen etwa allein von der Formel her bewältigen? Von der Abstraktion auf einen Generalnenner bleiben die quälenden Unterschiede im Konkreten leider unberührt.

Ein weiterer Abweg wäre der Versuch, die Wahrheitsfrage überhaupt zu umgehen, indem man Gottes Wahrheit als Indifferenz versteht, etwa als eine Sache des bloßen mystischen Gefühls, so daß man dann die widersprüchlichen Lehrformen getrost und unbesehen auf sich beruhen lassen kann. Vielleicht fügt man noch die vage Auskunft hinzu, daß sie doch im Grunde alle das Gleiche meinen, ohne daß man sich doch die Mühe macht, dieses Gleiche in der Strenge des Denkens aufzuweisen. Oder man behauptet, daß Theorie überhaupt unwichtig sei, weil es allein auf die moralische und politische Praxis der Kirchen ankomme, ohne daß man irgendwie zu zeigen versucht hat, inwiefern diese oder jene Praxis zu rechtfertigen oder zu verwerfen sei.

Schließlich kann man auch – das wäre ein letzter und bedenklichster Abweg – einem ökumenischen Pragmatismus huldigen. Hier schiebt man die Theologie so weit wie möglich beiseite und verläßt sich vor allem auf die ökumenische Organisation: auf Tagungen und Konferenzen, auf Papiere und Dokumente, auf juristische und funktionale Überlegungen. Man »macht« Ökumene so gedankenlos wie möglich, vielleicht in der stillen Hoffnung, daß der Gedanke schon folgen werde, wenn die Organisation nur weit genug fortgeschritten ist.

Wenn uns nun alle diese Abwege ungenügend erscheinen, suchen wir nach einer ökumenischen Theologie, die die strenge Frage nach der *einen* Wahrheit der Christen nicht scheut, und die zugleich den ökumenischen Reichtum der Wahrheit, der doch auch Unterschiede und Gegensätze bedeutet, ernst nimmt. Wir suchen nach einer Theologie, die weder in Intransigenz erstarrt, noch in Indifferenz zerfließt, die also den Unterschieden und der Einheit beiderseits gerecht werden möchte. Und hier eben kann uns die Gestalt des Nikolaus von Kues zum Wegführer werden. Concordia, concordantia – das ist der Grundton seiner theologischen und kirchenpolitischen Arbeit gewesen, dem sich alle anderen Töne anpassen mußten. Konkordanz, Friede und Liebe waren ihm das Wesen des Christentums, eine Konkordanz, in der die Unterschiede nicht aufgehoben oder übersehen, sondern bedacht und gewürdigt sind. So sagt er: »Darum kann auch während unserer Pilgerschaft auf Erden die Wahrheit

[1] Im Grunde ist schon Kant diesen Weg gegangen, als er in seiner Religionsschrift von 1793 das Christentum von allen konkreten Besonderheiten zu reinigen suchte, um es auf eine Minimalsubstanz »bloßer Vernunft« zu reduzieren.

unseres Glaubens nur im Geiste Christi Bestand haben, wobei die Strukturvielfalt (der »ordo«) der Gläubigen bestehen bleibt; so daß in dem einen Jesus die Verschiedenheit in Konkordanz ist«[2]. In seiner theologischen Vision schaute er nicht nur die Eintracht der streitenden Christen, sondern die Vereinigung aller Menschen in ihren Religionen; und darüber hinaus die harmonische Einheit des Kosmos, dessen bunte Vielfalt doch nur die Entfaltung der überragenden göttlichen Einheit ist. Nikolaus von Kues, diesem bodenständigen moselländischen Schifferssohn, muß – wenn wir einmal die psychologische Seite seiner Theologie betrachten – eine große Sensibilität gegen Streit und Unfrieden, gegen Entzweiung und Gewalt geeignet haben. Man kann bei ihm geradezu von einer »Eridophobie« sprechen. Wir beobachten bei ihm auch die Schwäche des eridophoben Typus: Wo er mit seinem Friedenswillen auf hartnäckigen Widerstand stößt, reagiert er öfters mit der Härte und Ungeduld des innerlich Verletzten. Doch solche psychologische Sicht wird der Intention des Cusanus nicht gerecht. Es ging ihm ja um die *Sache* des Friedens. Ein Gegensatz, der nicht zur Einheit des Denkens und zur Eintracht der Herzen führen kann und auf diesem Wege notwendig ist, galt ihm als schlechthin gedankenlos und unerlaubt. Die Sache Jesu und damit die Sache der Wahrheit war ihm ausschließlich eine Sache des Friedens.

Nun wird uns heute, auch in der Ökumene, nicht schon damit geholfen sein, daß wir die Theologie des Cusanus unverändert aus dem 15. ins 20. Jahrhundert übertragen, so wichtig auch diese Transposition als wissenschaftliche Vorarbeit sein mag. Es kommt vielmehr darauf an, daß wir uns von ihm auf einen Weg schicken lassen, den wir dann selber gehen müssen. Er kann uns gleichsam ein Gestirn sein, nach dem wir unsere Meerfahrt ausrichten. Und wir bedürfen eines solchen Gestirnes um so mehr, als wir die festen Ufer des sicher Überkommenen und unbezweifelbar Gültigen heute auch als Christen immer mehr zu verlassen gezwungen sind.

So sollen hier nur einige *Motive* cusanischen Denkens als Richtweiser für eine zukünftige ökumenische Theologie dargestellt werden. Diese Motive sollen unter das eine Thema der Toleranz gestellt werden. »Tolerieren« und »Toleranz« sind zwar keine Hauptbegriffe im Werk des Cusanus, die häufig vorkommen. Vereinzelt sagt er etwa einmal in seiner Schrift über den »Glaubensfrieden«[3]: Es genüge, wenn der Friede im Glauben und im Gesetz der Liebe befestigt werde, einen bestimmten, besonderen Ritus könne man dann tolerieren (»ritum hinc inde tolerando«). Aber wenn der Begriff ihm auch fehlt, die Sache der Toleranz ist seinem Friedens- und Konkordanzdenken in jedem Abschnitt gegenwärtig[4]

---

[2] ». . . ut sit diversitas in concordantia in uno Jesu.« *De docta ignorantia* III, 12. – Die Übersetzung schließt sich hier in einzelnen Wendungen an die Cusanus-Übertragung von D. und W. Dupré an.

[3] *De pace fidei* 16.

[4] Man muß zugeben, daß der Toleranzbegriff nicht hinreicht, den cusanischen Friedensgedanken zu umschreiben. Mit ihm erfassen wir vor allem die subjektiv-

Die faktische Toleranz, die heute in der Welt und auch in den Kirchen hier und da wirksam ist, geht historisch auf die Aufklärung und ihr Freiheitspathos zurück. Die Kirchen und die Theologen haben daran leider keinen überragenden Anteil. Doch es spricht einiges dafür, daß auch im Toleranzdenken der Aufklärung cusanische Gedanken unterschwellig, nur selten direkt, nachwirken. Seither ist das Wort »Toleranz« vielfach abgenutzt und mißbraucht worden, vor allem im Sinne eines gleichgültigen, schwächlichen »laisser-faire«. Nikolaus von Kues kann uns helfen, ihm seine ursprüngliche, scharf konturierte und keineswegs bequeme Bedeutung wiederzugeben.

So soll das *erste* Motiv, das eine ökumenische Theologie dem Cusanus verdanken könnte, genannt werden: *Toleranz, die sich bescheidet.* Wir denken hierbei an den Begriff, der für Cusanus das Eingangstor aller Theologie und jeden christlichen Redens ist: die docta ignorantia, die belehrte Unwissenheit. Nikolaus wußte, daß schon die Verhältnisse dieser Welt von uns nicht mit letzter, sozusagen mathematischer Genauigkeit erkannt werden, weil die unbegreifliche Kontingenz der Schöpfung Elemente enthält, die sich unserer Verstandesgenauigkeit entziehen. Eine durchgehende Rationalisierung der Weltwirklichkeit, wie sie etwa Hegel unternommen hat, wäre ihm undenkbar. Doch dieser allgemeinen Einsicht in den Mangel an Genauigkeit unserer Erkenntnis brauchen wir hier nicht näher nachzugehen.

Uns interessiert, was »docta ignorantia« für die Theologie und die Lehre der Kirche bedeutet. Nikolaus sagt es klar: »Jede wissenschaftliche Untersuchung besteht darin, daß auf mehr oder weniger leichte Weise durch Vergleiche Verhältnisse bestimmt werden; deshalb aber ist das Unendliche als Unendliches unbekannt, weil es sich jeder Verhältnisbestimmung entzieht«[5]. Oder noch deutlicher: »So ist es in sich selbst klar, daß es ein Verhältnis zwischen Unendlichem und Endlichem nicht gibt; und daher ist völlig einsichtig, daß man dort, wo es ein Mehr oder ein Minder gibt, nicht zu einem schlechthin Größten gelangen kann, denn Mehr oder Minder sind endliche Größen«[6]. Vierhundert Jahre später hat S. Kierkegaard in ähnlichem Sinne von dem »unendlichen qualitativen Abstand« zwischen Gott und dem Menschen, dem Absoluten und dem Relativen gesprochen»[7]. Gott als Gott, der unendliche Lebenssinn, über

praktische Seite dieses Gedankens. Cusanus ging es um mehr als um eine subjektive Haltung. Für ihn ist deshalb der Zentralbegriff eher »Konkordanz«, die Subjektives und Objektives umfassende Übereinstimmung und Eintracht, die auch die Toleranz mit einschließt. Weil aber der Toleranzbegriff in der heutigen Diskussion im Vordergrund steht, lohnt es sich, ihn von der Position des Cusanus her zu betrachten, zu präzisieren und mit neuem Inhalt zu füllen. Dieser Begriff soll dann nicht so sehr die Theologie des Cusanus interpretieren, als vielmehr durch diese Theologie selbst interpretiert werden.

[5] ». . . cum omnem proportionem aufugiat.« *De docta ignorantia* I, 1.

[6] *De docta ignorantia* I, 3.

[7] Nur in dieser einen Hinsicht ist Kierkegaard Cusanus nahe. Die umfassende Weise, in der Nikolaus von Kues den Abgrund zwischen Gott und Mensch überwunden

den hinaus wir nicht denken können, entzieht sich also unserem endlichen Denken schlechthin, sowohl dem analytischen Denken der »ratio« als auch dem umgreifenden Verstehen des »intellectus«. Denn endliches Denken baut immer auf dem Vergleich, der Koordination und Subordination endlicher Begriffe. An das Unendliche, an Gott selbst reicht keiner dieser Begriffe – seien es auch die theologisch ehrwürdigsten! – heran.

Die Barriere, die Cusanus hier für unser Denken und Sprechen gegenüber Gott, unserem unendlichen Lebensgrund, aufrichtet, kennt keine Lücken. Kein Wort und Begriff, kein theologischer Satz und auch keine kirchliche Bekenntnisformel kann sich des unendlichen Gottes bemächtigen. Und daraus eben entspringt die Bescheidenheit theologischer Toleranz. Weil unsere Aussagen durchweg der unendlichen Vollkommenheit entbehren müssen, ist es uns nicht erlaubt, mit dem Anspruch angemessener Auskunft über Gott und seine Wahrheit andere theologische Lehren schlechthin zu negieren. Vor dem unbegrenzten Licht sind wir alle in gleicher Weise blind wie die Eulen vor dem Licht der Sonne. Damit ist jede Konfessionswahrheit zuerst einmal eingeklammert durch die Klammer der Endlichkeit und Begrenztheit, innerhalb deren wir über grenzenlose Wahrheit nicht verfügen können. Eine »reine Lehre«, auf die doch lutherische Theologie so oft gepocht hat, kann es hier nicht geben. Alle Lehre ist »unrein«.

Trotzdem endet diese Bescheidung des Denkens für Nikolaus nicht in schwermütiger Resignation, die das Geschäft des Denkens in bezug auf Gott und seine Sache überhaupt aufgeben müßte. Im Gegenteil: Die letzte Unwissenheit und Bescheidung, in der sich der theologische Denker findet, ist für ihn nicht etwa ein Gebrechen oder Mangel des Denkens, den man zu überwinden trachten oder klagend konstatieren muß. Diese Ignoranz ist vielmehr das letzte, höchste und beglückende Ziel des Denkens selbst, in dem es die Erfüllung aller seiner Antriebe findet. Wenn das endliche Denken am Unendlichen scheitert, so ist das äußerst sachgemäß. Wieder mit Nikolaus' eigenen Worten: »Wir sehnen uns danach zu wissen, daß wir unwissend sind. Wenn wir dies bis zur Vollendung erreichen können, dann erreichen wir die belehrte Unwissenheit. Denn nichts käme dem Menschen, auch dem gelehrtesten, vollkommener zu, als in eben dieser Unwissenheit, die ihm eigentümlich ist, höchst gelehrt erfunden zu werden; und je gelehrter einer ist, desto mehr wird er sich als Unwissenden wissen«[8].

---

weiß, ist Kierkegaard fremd. Ihm fehlt deshalb auch die tiefe Weltbejahung des Cusanus. Von späteren Denkern steht Cusanus Johann Georg Hamann, der »Magus in Norden« viel näher. Auch Hamann ging vom Unwissenheits-Prinzip wie vom Koinzidenzprinzip aus. Für ihn war, im Gegensatz zu Kierkegaard, die Welt durch die Inkarnation von Gott durchdrungen. Doch auch er spricht (in »Golgatha und Scheblimini«) von dem »unendlichen Mißverhältnisse des Menschen zu Gott«, – eine cusanische Formulierung, obwohl er Nikolaus von Kues nicht gekannt hat.

[8] *De docta ignorantia* I, 1.

Diese Überlegung können wir wiederum durch einen Satz Kierkegaards ergänzen, der vom göttlichen, unendlichen Paradox im Verhältnis zum endlichen Verstande Ähnliches gesagt hat[9]: »Das Paradox ist des Gedankens Leidenschaft, und der Denker, der ohne das Paradox ist, er ist dem Liebenden gleich, welcher ohne Leidenschaft ist: ein mäßiger Patron. Aber die höchste Potenz jeder Leidenschaft ist es stets, ihren eigenen Untergang zu wollen, und so ist es auch des Verstandes höchste Leidenschaft, den Anstoß zu wollen, ganz gleich, daß der Anstoß auf die eine oder andere Weise sein Untergang werden muß. Das ist denn des Denkens höchster Paradox, etwas entdecken zu wollen, das es selbst nicht denken kann.« Jedes Denken, insbesondere das theologische, hat also die Tendenz, bis zum Äußersten zu gehen. Aber eben dieses Äußerste ist ihm nicht faßbar, es stürzt in den Abgrund des Unbegreiflichen, wenn es der Gottesunendlichkeit habhaft zu werden sucht.

Es steckt ein Moment theologischer *Skepsis* in dieser Voraussetzung des Cusanus, einer Abwertung aller theologischen Begrifflichkeit und rationalen Dogmatik; einer Skepsis, die sich nicht aufheben läßt. Nur führt diese seine Skepsis nicht zu achselzuckender Beliebigkeit, zu einem lässigen Agnostizismus, der die göttliche Wahrheit auf sich beruhen ließe. Sonst wäre er ja auch ein schlechter Wegführer zur ökumenischen Theologie. Nein, das sich bescheidende Eingeständnis der Unwissenheit ist für ihn gerade die einzige angemessene Weise, in der wir Gottes innewerden können. Denn indem das Denken seiner eigenen Grenze innewird, kann an dieser Grenze die undenkbare und unbeschreibliche Wirklichkeit Gottes aufleuchten. Im Nachwort zu »*De docta ignorantia*« beschreibt Cusanus, wie er seine entscheidende theologische Entdeckung auf dem Heimweg von Byzanz gemacht hat, als ihn das Schiff dem Einigungskonzil von Ferrara in der Weite des Mittelmeeres entgegenführte: »Ich bin dazu geführt worden – ich glaube durch ein Geschenk von oben, vom Vater des Lichts, von dem alle gute Gabe kommt –, daß ich das Unbegreifliche auf unbegreifliche Weise in belehrter Unwissenheit umfange, indem ich über die menschlichen, unzerstörbaren, dem Wissen zugänglichen Wahrheiten hinausgehe.« Indem das Ungenügen am menschlichen Begreifen, wo Begriff gegen Begriff, Lehre gegen Lehre und Wahrheit gegen Wahrheit steht, auf die Spitze getrieben wird, kann das Genügen am Unbegreiflichen erscheinen. Die Skepsis des Cusanus ist also nicht Verzicht auf Wahrheit, sondern gerade das Wahrnehmen unüberbietbarer Wahrheit, die sich nur demjenigen offenbart, der die Unzulänglichkeit seines Begreifens und Sagens entdeckt hat. Alles Denken und Sein ist dann im Unbegreiflichen aufgehoben und bewahrt.

Doch nur dort, wo der Denkende diesen letzten Einsatz wagt, berührt er den einenden Ursprung des Denkens, der alle Denkwidersprüche überragt. Darum ist die docta ignorantia nicht Absage an das Denken, sondern geradezu die

---

[9] S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, übersetzt von E. Hirsch, Düsseldorf/Köln 1952, S. 35.

höchste, der Theologie höchst dienliche *Methode*. Sie zwingt das Denken zur härtesten Anstrengung, nämlich dazu, jeden theologischen Begriff so zu erweitern, daß er sich dem Unendlichen nähert. Sie ist der methodische Aufruf zur unermüdlichen Erweiterung unserer oft so abgeschlossenen Lehrmeinung und Begrifflichkeit. Die unendliche Weite, die unser Denken und Dasein trägt, werden wir dann zwar nicht begreifen, aber wohl berühren (»attingere« sagt Cusanus immer wieder): wie eine Tangente den Kreis berührt, ohne ein Teil des Kreises zu werden. Wenn wir unsere endlichen Denkgebäude unaufhörlich zu erweitern und zu sprengen suchen, können sie zum Hinweis, zum Rätselbild (aenigma) und zum Symbol des sie umgreifenden Unendlichen werden.
Wir entdecken damit zweifellos ein *irrationales* Element in der Denkbewegung des Cusanus. Er weist jede Theologie, die sich Gottes mit unseren begrenzten Begriffen zu bemächtigen sucht, in ihre Schranken. Aber es ist doch nicht der Irrationalismus der Gefühlsmystik, die ins Unkontrollierbare abgleiten muß, weil sie das unterscheidende Kriterium des Gedankens nicht kennen will. Nikolaus durchläuft das Denken, seine Definitionen und Gegensätze bis ans Ende, um erst dann festzustellen, daß die Wahrheit unendlich mehr ist, als wir denken und sagen können. Seine Wahrheit ist über-rational oder vor-rational und nach-rational, nicht aber gegen-rational. So ist die Methode der belehrten Unwissenheit, der Unwissenheit, die ihre eigenen Schranken begriffen hat, eine Einübung in rationaler *Demut*. Sie führt zu der Einsicht, daß das Geschöpf dem Schöpfer nicht gerecht werden kann, auch nicht im Denken, auch nicht im Reden und im kirchlichen Lehren. Sie ist die genaue Entsprechung der Rechtfertigung des Sünders auf intellektuellem Gebiet. Wie nur der Sünder, der seine Nichtigkeit bekennt, von Gott gerechtfertigt werden kann, so kann auch nur der Denkende, der seine Unwissenheit bekennt, gerechtfertigt werden. Docta ignorantia heißt (um es mit einem Ausdruck Luthers, der bei Cusanus vorgebildet ist, zu sagen): »Gott Gott sein lassen«, – und unsere Schranken als Kreatur anerkennen. Vor dem unendlichen Gott ist all unser Theologisieren, das des einzelnen wie das der Kirche, ungenau. In der Gemeinschaft der Unwissenden wird Bescheidenheit zur Toleranz, die sich dem Andersdenkenden öffnet.
Wir kommen damit nach diesen erkenntnistheoretischen Überlegungen zum *zweiten* ökumenischen Motiv, das uns Nikolaus von Kues vermitteln kann: *Toleranz, die sich bemüht*. Wir verbinden es mit dem zweiten großen Grundgedanken des Cusanus, der coincidentia oppositorum, dem Zusammenfall der Gegensätze. Der Gott, den Cusanus in der belehrten Unwissenheit erfährt, ist nicht mystische Indifferenz, die allen innerweltlichen und – so wollen wir hinzufügen – innerkirchlichen Widersprüchen fern ist, sondern die letzte Einheit, in der die praktischen und theoretischen Widersprüche und Gegensätze gründen und überwunden sind. Selbst dem Widerstreit von Sein und Nichtsein, unter dem alle irdische Vergänglichkeit leidet, ist er überlegen. Denn Widersprüche, Streit und Negation gibt es nur dort, wo es Grenze und Ende gibt, wo eines sich gegen das andere absperrt.
Letzte Einheit (als allumfassende, nach der wir uns sehnen) ist darum nur in

Gott. Wem diese Einheit in der Demut der Unwissenheit begegnet ist, der hat in der treibenden Unruhe der Weltgegensätze sicheren Grund gefunden. »Magnum est posse se stabiliter in coniunctione figere oppositorum«, sagt Nikolaus: Es ist eine große Sache, sich fest in der Verbindung der Gegensätze einzuheften[10]. Wer so in einer unzerstörbaren Einheit wurzelt, braucht sich von den Gegensätzen dieser Welt nicht mehr letztlich anfechten und überwältigen zu lassen.

Dabei muß beachtet werden, daß Cusanus mit den »opposita« sowohl die Widersprüche im begrifflichen Denken meint als auch die realen Gegensätze in einer Welt, die voll Unfriedens ist. Er hat (so in der Apologie zu seiner »Docta ignorantia«) heftig gegen die aristotelische Logik polemisiert, der der Satz vom Widerspruch als Axiom galt. Und er hat ebenso an den alle Gegensätze überwindenden Gottesfrieden geglaubt, mitten im Jahrhundert der barbarischen Hussitenkriege und der Eroberung Konstantinopels durch die Türken. Seine Toleranz bestand darin, daß er unter diesen Gegensätzen gelitten hat – tolerare heißt ja: geduldig leiden –, und daß er sich um sie bemüht hat. Er konnte sich bei ihnen nicht beruhigen. Denn es ging ihm nicht um einen faulen Frieden, der die Gegensätze stehen läßt, sondern um den lebendigen Frieden, der ihnen gerecht wird. Der Gott, dem er sich verpflichtet weiß, ist der Ursprung und das Ende der Gegensätze zugleich. Jenseits der »Paradiesesmauer«[11], vor die wir Menschen verbannt sind, liegt seine unbegreifliche Einheit, unseren Gegensätzen und Beschränktheiten fern und nahe zugleich. Doch weil der Gott des Cusanus diesen Gegensätzen fern und nahe zugleich ist, kann Nikolaus ihnen gegenüber nicht gleichgültig sein. Er muß sich, wie wir sagten, um sie bemühen. Und zwar in doppelter Hinsicht.

In ihrer Gestalt als Unterschiede, als diversitas, kann er sie gelten lassen, zu verstehen suchen und anerkennen. Er hat einen für das 15. Jahrhundert erstaunlichen Blick für das Besondere, Einzigartige und Unwiederholbare in der Weltvielfalt und für dessen Schönheit und Eigenrecht. Man hat deshalb in ihm sogar den Entdecker des modernen Individualitätsprinzips gesehen. Alle Weltvielfalt ist explicatio, Auseinanderfaltung der überweltlichen, göttlichen Einheit. Eben als Vielfalt verweist sie auf die Einheit, die sie zusammenhält und trägt. »Es gibt nichts im Universum, das sich nicht irgendeiner Einzigartigkeit erfreut (gaudeat), die sich in keinem anderen wiederfinden läßt«[12], sagt er; und er meint es mit der Freude, zu der das Besondere berechtigt ist, ernst. »Die Unterschiedlichkeit der Meinungen je nach dem Unterschied der Religionen, Schulen und Landschaften bewirkt unterschiedliche Vergleichsurteile, so daß das Lobenswerte der einen das Tadelnswerte der anderen ist. Überdies kennen wir die über den Erdkreis zerstreuten Menschen nicht und wissen deshalb nicht, wer vortrefflicher als die anderen ist. Wir können ja überhaupt keinen einzigen Menschen vollkommen kennen. Und das ist von Gott so eingerichtet, damit

[10] De beryllo 21.

[11] Zu diesem Ausdruck vgl. etwa *De visione Dei* 9.

[12] *De docta ignorantia* III, 1.

jeder in sich selbst zufrieden sei – wenn er auch die andern bewundern soll – und in seinem Vaterland. Der Heimatboden soll ihm süß erscheinen in seiner politischen Gestalt, in der Sprache usw. So soll Einheit und Frieden fern von jedem Neid sein, soweit dies möglich ist. Denn in *jeder* Hinsicht kann das nur bei denen geschehen, die mit dem zusammen herrschen, der unser Friede ist und alles Verstehen überragt«[13]. Die diversitas ist hier nicht Anlaß zum Protest. Im Gegenteil: die unterschiedlichen Besonderheiten in der Welt, auch im Leben der Kirche, versteht Nikolaus als Reichtum, als Anlaß zur Ergänzung und gegenseitigen Erfüllung. In einer Art Osmose durchdringen sich hier die Gegensätze, ohne sich zu vernichten, und werden so zum entfernten irdischen Abbild der unendlichen Gotteseinheit. Jeder bringt seine Besonderheit dem Partner dar, ohne sie zu verlieren; doch wird sie in dieser Begegnung verwandelt[14].

Weil Nikolaus von Kues das Besondere liebt, kann er gerade das Kleine, Unscheinbare und Unbedeutende würdigen. Im Gegensatz zu den Rationalisten, die nur das Allgemeingültige und Allgemeine gelten lassen, wendet er sich dem Niederen zu, das keinen hohen Rang in der Stufenordnung der Vernunft einnimmt. Er preist etwa den Handwerker, der von Theologie doch nichts gelernt hat, den Laien, der auch heute noch nicht recht weiß, welche Stellung in der Kirche ihm eigentlich zukommt. Denn der Gott, in dem die Gegensätze zusammenfallen, ist dem Kleinsten so nahe wie dem Größten. Cusanus spricht ausdrücklich von einer Lehre, »ut ad minima respiciamus quando maxima inquirimus«, daß wir das Kleinste betrachten müssen, wenn wir das Größte suchen![15] Ihm kann eine einzelne Rose, »dieses kleine sinnenhafte Ding«, zu einer Offenbarung, einem »Wort« des Schöpfers werden[16]. Ja er kann auch mit der heiteren Gelassenheit des Humors Einzelzüge in fremden Religionen gelten lassen, die dem eigenen religiösen Verständnis abstoßend erscheinen müssen: »Es heißt im Koran, daß man im Paradies wunderschöne, schwarze Mädchen finden wird (die Huris!), mit Augen, die einen leuchtend weißen, großen Augapfel haben. Kein Deutscher würde in dieser Welt, auch wenn er den Gelüsten des Fleisches ergeben ist, nach solchen Mädchen Verlangen haben. Man muß eben solche Aussagen als Gleichnisse betrachten«[17]. Die göttliche Einheit, die sich in unerschöpflicher Fülle entfaltet, bringt eben auch Verschiedenheiten des Geschmacks und der Konstitution hervor. Darum können

---

[13] a.a.O.

[14] So hat in unserer Zeit Paul Tillich in seiner »*Systematischen Theologie*« (Bd. 3, S. 146, 281) gesagt, daß die beiden großen westlichen Konfessionen sich gegenseitig brauchen, daß die »katholische Substanz« und das kritische »protestantische Prinzip« positiv aufeinander bezogen werden müssen. Vgl. dazu auch Tillichs Aufsatz »*Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus*«, Ges. Schriften Bd. 7, S. 124ff.

[15] *De beryllo* 17.

[16] *De beryllo* 36.

[17] *De pace fidei* 15.

wir in der Nachfolge des Cusanus auch einen Teil der Differenzen unter den heutigen Christen als völkische, geschmackliche, konstitutionelle Unterschiede zu ertragen und zu verstehen suchen, als Unterschiede, die keine Trennung bedeuten müssen. Wie vieles am italienischen und römischen Christentum z. B. ist eben italienisch; wie manches am norddeutschen Protestantismus nur norddeutsch! Karl Barth hat im Zusammenhang mit Bonhoeffer einmal von der »schwermütigen Theologie der norddeutschen Tiefebene« gesprochen.

Doch die Bemühung der Toleranz ist nicht nur gelassenes Anerkennen von Verschiedenheiten. Sie ist auch, in ihrer zweiten Gestalt, der entschlossene Kampf mit den Gegensätzen, die Zerstörung und Zerspaltung mit sich führen. Denn Gottes Koinzidenz selbst ist für Cusanus nicht indifferent gegen die zerstörerische Macht, die den Gegensätzen innewohnt. Es herrscht kein Gleichgewicht in der cusanischen Koinzidenz. Cusanus sieht das Einende und Erhaltende stärker als das Vernichtende und Zerstörende. Die Koinzidenz in Gottes Unendlichkeit ist ihm nicht nur Ursprung der Verschiedenheiten, sondern auch Überwindung des Negativen und Einheitsfeindlichen. Das im ontologischen Sinne »Größere« eignet sich sozusagen das Kleinere an, nicht umgekehrt. So etwa im Schicksal Christi: »Das Kleinste fällt mit dem Größten zusammen, die größte Erniedrigung mit der Erhöhung, der schimpflichste Tod des Kraftvollen mit dem glanzvollen Leben, wie uns das alles das Leben, das Leiden und die Kreuzigung Christi zeigen«[18]. Wer dieser Koinzidenz nachzuleben sich bemüht, kann nicht alles Bestehende in gleicher Weise anerkennen. Seine Toleranz wird darauf hinwirken, die Macht, die der Einheit und dem Leben widersteht, zu brechen, weil sie im unendlichen Gott schon gebrochen ist. Ohne Rücksicht auf Autorität und Tradition kann er der Intransigenz, der Erstarrung und dem Tode widersprechen, weil ihnen in Gottes Unendlichkeit schon widersprochen ist. Coincidentia oppositorum, das ist auch der Widerspruch gegen den Widerspruch (oppositio oppositionum), die Feindschaft gegen die Feindschaft.

Wir kommen schließlich zum *dritten* und letzten Toleranzmotiv, das wir aus der Theologie des Cusanus lernen können. Wir nennen es: *Toleranz, die ihrer Sache gewiß ist.* Wenn man Cusanus ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der belehrten Unwissenheit und des Koinzidenzprinzips betrachtet, könnte man ja den Verdacht haben, daß bei ihm ungehemmter Rationalismus (wenn auch negativer Art) und Relativismus herrschen. Wird hier nicht alles aus der Unerfüllbarkeit des reinen Denkens heraus konstruiert? Führt die Koinzidenz nicht zur völligen Stumpfheit gegenüber allen Gegensätzen im Denken und Handeln? Ist die Einheit hier nicht doch mit einer laxen Indifferenz erkauft? Wenn wir von Gott nichts angemessen wissen können, was ist dann noch wahr und verbindlich? Wenn alle Gegensätze in Gott zusammenfallen, an welche Aussagen und Lehren können wir uns dann noch halten?

Die vorwurfsvollen Fragen treffen Cusanus nicht. Er kennt sehr wohl eine

---

[18] *De docta ignorantia* III, 6.

Verbindlichkeit, die auch das tolerante Streben der zerstrittenen Christen zur Einheit und Konkordanz ihres Weges gewiß machen kann. Das ungemein Schwebende und gegen alle Verfestigungen Widerspenstige seines Denkens hat einen konkreten, soliden Grund, auf dem es ruht und sich entfaltet. Nur ist dieser Grund kein Begriff, keine Definition und keine Lehre. Er ist eine lebendige Person: der Mensch Jesus Christus. Nikolaus hat überhaupt sehr hoch vom Menschen gedacht. In der Reihe der Ausfaltungen, der Explikationen Gottes in der Welt steht der Mensch an oberster Stelle: er ist geradezu ein Deus humanatus, ein Gott in Menschengestalt, ein secundus Deus, ein zweiter Gott. Aber er ist nicht schlechthin eins mit Gott, der vollkommenen Einheit, dem Ziel aller Konkordanz. Die Einheit, in der das Absolute selbst sich verschränkt, in der die Kraft, die Widersprüche – sogar das Nichtsein und den Tod – zu überwinden, sich manifestiert, ist nur *einmal* erschienen: in dem Menschen Jesus. In ihm ist, wie Paul Tillich es ausgedrückt hat, das Absolute konkret geworden. In ihm erweist sich die Kraft unendlicher Konkordanz. Er ist damit die Quelle der Gewissheit, die uns ermächtigt, auf dem Wege der Toleranz nach Einheit zu suchen.

Man hat, wie etwa Karl Jaspers[19], die Christologie des Cusanus als einen Fremdkörper in seinem »System« empfunden, der die Reinheit seiner Philosophie verdunkele; als einen Rückfall in Tradition und konservative Kirchlichkeit. Nichts trifft weniger zu als diese Auslegung. Der Gedankenweg des Cusanus würde in Hoffnungslosigkeit enden ohne die Gestalt Christi. Wo es kein Verhältnis zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen Mensch und Gott gibt – wie kann man da des Unendlichen gewiss sein, wenn es sich nicht selbst offenbart und dargibt? Das Unmögliche wird in Christus möglich: die unbegrenzte Einheitskraft überwindet den Widerspruch.

Das Denken des Cusanus wurzelt, wie alles Denken, in einem Anfang, der selbst nicht rational erweisbar ist: in dem *Glauben* an die grenzenlose Kraft Christi, die alle Widersprüche und Trennungen prinzipiell schon überholt hat. Christus ist für ein Denken, das seine Grenzen erkannt hat, der einzige Gewißheits- und Hoffnungsgrund. »Wenn der menschliche Geist glaubt, die Einung mit der Weisheit erlangen zu können, wo er die ewige Speise seines Lebens erhält, dann setzt er voraus, daß der Geist *eines* schlechthin hohen Menschen jene Einung in höchstem Maße erlangt und jene höchste Meisterschaft (magisterium) erreicht hat, durch die jede andere Meisterschaft hofft, in ähnlicher Weise einmal zu dieser Meisterschaft zu kommen«[20]. Der eine Christus weckt die Hoffnung auf Erfüllung des sonst Unerfüllbaren.

Doch auch dieser Christus, der uns die Überwindung der Gegensätze verbürgt, ist keine rational eindeutige Größe. »Wir erfahren, Herr, daß dein einfacher, in seiner Kraft unendlicher Geist in vielfacher Weise aufgenommen wird«, sagt

---

[19] K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, München 1964. Vgl. dort etwa S. 255ff.

[20] *De pace fidei* 13.

Cusanus von dem Gottesgeist, der sich in Christus manifestiert[21]. Wir dürfen daraus folgern, daß auch die Deutung Christi in der Christenheit immer vielfältig und damit umstritten sein wird. Das ist die »Last des Relativismus«, die uns Cusanus nicht abnimmt. Aber diese Last hat ihre Verheißung. Weil Christus nicht Formel, nicht starrer Begriff, sondern lebendige Kraft (virtus) ist, die unerschöpflichen Frieden schaffen kann, gibt es auch eine »Gnade des Relativismus«. Der Glaube setzt darauf, daß auch in der Vielfalt der Konfessionen und Theologien, in all diesen endlichen Widersprüchen, die wir weder zu verleugnen noch zu unterdrücken brauchen, der *eine* unbegreifliche Christus am Werk ist; der Christus, in dem die Christen schon heute verborgen eins sein können und einmal offenbar einig werden.

Wir fassen zusammen: In der Toleranz der denkenden *Bescheidenheit*, die sich um die Gegensätze und ihre Überwindung geduldig *bemüht* und dabei ihrer Sache durch Christus *gewiß* ist, – in dieser dreifachen Toleranz können wir des ökumenischen Reichtums der Wahrheit denkend und handelnd froh werden, ohne an seinen Widersprüchen zu verzagen.

Für Nikolaus von Kues ist Christus der große »manuductor«, der Wegführer zur ökumenischen Konkordanz. Für uns aber kann auch Nikolaus selbst, in niederem Grade, ein helfender Weggenosse sein, auch und gerade dann, wenn wir sehen und zugeben, wie schwer es ihm als Kirchenpolitiker in der Praxis geworden ist, diese Konkordanz durchzuhalten. Er ist uns eben darin als Mensch nahe. Gerade in seiner Härte, seiner Ungeduld und Unentschlossenheit ist er ein Zeuge seines eigenen Glaubens: daß nicht unsere Kraft die Einheit schafft, sondern allein die Kraft Christi.

Erasmus, der cusanischem Geist nicht fern stand, hat in seinen »Vertrauten Gesprächen«[22] einmal von der Gesinnung des Sokrates gesagt: »Wenn ich derartiges von solchen Männern lese, kann ich mich kaum enthalten zu sagen: Heiliger Sokrates, bitt für uns! (Sancte Socrates, ora pro nobis!)«. Das ist wohl in einer für Erasmus typischen Mischung aus Ergriffenheit und Frivolität gesagt, und es ist eine recht eigenmächtige Kanonisierung. Wir wollen die Frivolität dieses Ausspruches nicht auf Cusanus übertragen. Aber wir dürfen doch ehrfürchtig sagen und fragen: Wer würde sich besser zum Heiligen und Schutzpatron der Ökumene eignen als Nikolaus von Kues?

DISKUSSION

(unter Leitung von M. de Gandillac)

DE GANDILLAC, dessen Wahl zum Präsidenten des Wissenschaftlichen Beirates vor dem Vortrag von Herrn Röhricht bekanntgegeben worden war und lebhaften

[21] *De visione Dei* 25.

[22] *Colloquia familiaria, Convivium religiosum.*

Beifall ausgelöst hatte, begrüßte die Stellungnahme Röhrichts zu dem Cusanus-Buch von Karl Jaspers.

VON BREDOW *hob aus dem Referat den Gedanken hervor*: Toleranz kann nur leben aus einem festen Grunde, aus der Gewißheit der Sache; nur dann kann man auch andere Meinungen tolerieren. *Diese Maxime wandte sie dann auf die Fehldeutung der cusanischen Christologie bei Jaspers an.*

Karl Jaspers konnte von seinem Standort her den christlichen Glauben nicht mit der Philosophie in eine vernünftige Verbindung bringen. Ich habe diese Haltung auch bei anderen Philosophen persönlich erlebt, etwa bei Nicolai Hartmann oder Martin Heidegger, der sagt, die christliche Philosophie ist hölzernes Eisen. Diese Haltung muß für uns Christen ein Faktum sein, das uns wehtut, aber das wir geduldig tragen wollen. Deshalb scheint mir: es hat wenig Sinn, zu sagen, Jaspers habe das einfach nicht verstanden. Ich meine *auch*: er hat die Christologie nicht verstanden. Aber das Suchen nach Gott, das hat er doch verstanden, und ich möchte hinzufügen: Jaspers hat mir im persönlichen Gespräch (1964) auch gesagt, daß ihn die Frage nach Jesus bis zuletzt bewegt hat.

RÖHRICHT: Vielleicht könnte man zum Thema »Jaspers« noch etwas hinzufügen. Daß seine Deutung der cusanischen Christologie völlig »danebengeht«, scheint mir sicher zu sein. Vielleicht ist er durch die Eigenart von Cusanus verführt worden, die christologischen Ausführungen seiner Schriften meistens an den Schluß zu stellen, – wo sie ja sicherlich der Höhepunkt sein sollen! Daß die Christologie in *De docta ignorantia* erst im *dritten* Buch erscheint, mag den Philosophen zu der Ansicht verführen, Nikolaus wolle im Grunde einen rein rationalen Weg beschreiten. – Bei Jaspers kommt eine Allergie gegen jede kirchliche Bindung hinzu. Ich würde an Jaspers die Frage stellen, ob es ein »total offenes Leben« überhaupt gibt, das nur dem Denken und der Erfahrung der unbestimmten Transzendenz verpflichtet ist; ob nicht auch bei ihm selbst, wenn man genau zuschaut, – etwa im Begriff der »Kommunikation«, der ja kein rein formaler Begriff ist, sondern zweifellos in der christlichen Liebestradition wurzelt – ob nicht durch solche Begriffe deutlich wird, daß auch er in einer bestimmten Tradition steht, der er sich allerdings nicht im ganzen verpflichten möchte.

VON BREDOW: Ich glaube, daß nicht allein die christliche Tradition für diese Möglichkeit bestimmend ist, sondern daß hier wirklich das gilt, was schon die alte Christenheit in großem Maße versucht hat als ihr Eigentum zu nehmen, nämlich die platonische Tradition.

Diese Tradition ist es, deren Jaspers sich durchaus bewußt war, die er dann aber der christlichen entgegengestellt hat.

RÖHRICHT: Darf ich noch ein kurzes Wort dazu sagen? Jaspers ist als Protestant der evangelischen Theologie vor allem in der Gestalt der dialektischen Theologie der zwanziger Jahre begegnet – einer Theologie (ich habe das am eigenen Leibe erfahren!), die ein totales Anathema über den Geist des deutschen Idealismus und damit auch über die platonische Tradition, die im deutschen Idealismus wirksam ist, gesprochen hat. Aus dieser Sicht habe auch

ich, als ich mich als Protestant mit Cusanus zu beschäftigen begann, zunächst (gegen mein besseres Gewissen) mit dem schlechten Gewissen kämpfen müssen, daß all dies »Platonismus«, »Mystik«, eigentlich etwas ganz Verwerfliches ist, mit dem ich als Protestant nichts zu tun haben dürfe. Ich meine aber, daß es an der Zeit ist, auch die evangelische Theologie in diesen Traditionsstrom wieder einzulenken, wenn sie nicht ganz verdorren soll.

DUPRÉ: Darf ich zurückkommen zu dem Leitwort der »*Toleranz*, die ihrer Sache gewiß ist«? Da haben Sie den schönen Satz geprägt, daß auch Cusanus uns die Last des Relativismus (oder des Relationalen, ich mag den »-ismus« hier nicht) nicht abnimmt. Das scheint mir äußerst bedeutsam zu sein, wenn wir fragen: Was sind eigentlich die Hauptkräfte, die die Ökumene *nicht* zu Wirklichkeit werden lassen? Es scheint mir, daß wir damit wiederum in die Problematik des *Amtes* hineinkommen, da die Auseinandersetzung neben theologischen »Gefechten« primär eine Sache des Soziologischen ist und in diesem Sinne des Amtes und seiner gesellschaftswirksamen Selbstinterpretation der Kirche, für »die Kirche, die geschieht«, wie gestern abend gesagt wurde, eine vollkommen neue, zugleich auch alte Aufgabe in dem Sinn, daß wir jetzt des Hirten bedürfen, der nicht nur seine Schäfchen weidet (das ist ein neolithisches Bild!), sondern des Hirten, der vermittelt, der die Kommunikation realisiert. Dementsprechend möchte ich sagen, daß es genau im Sinne dieser Toleranzidee ist, wie Sie sie dargelegt haben, daß wir des Amtes bedürfen, das vermittelnd wirkt, aber nicht vermittelnd in dem Sinne, daß Befehle ausgeteilt werden, sondern daß Leben geschieht, daß Leben sich ereignet, daß Zukunft wirklich wird.

RÖHRICHT: ... was wieder deutlich zeigt, daß wir des Amtes sehr wohl bedürfen, nur daß seine Funktion neu bestimmt werden muß.

DUPRÉ: Ja, weil hier eine historisch bedingte kulturelle Entfremdung vorliegt, die wie die Analyse des cusanischen Denkansatzes zeigt, durch das Denken überwunden werden muß, bzw. nicht ohne das entsprechende Denken überwunden werden kann.

GOERDT: Der orthodoxe Theologe Jean Meyendorff hat die Ansicht geäußert, daß den christlichen Gemeinschaften in Ost und West das »gemeinsame ekklesiologische Maß« verlorengegangen sei[23].

Meine Frage ist, ob innerhalb der ökumenischen Bewegung die Auseinandersetzung mit der orthodoxen Theologie so weit vorangekommen ist, wie z. B. das Gespräch zwischen protestantischen und katholischen Theologen.

RÖHRICHT: Hier muß ich ehrlich »passen«. Denn von der neueren, gegenwärtigen orthodoxen Theologie weiß ich viel zu wenig, um darauf Antwort geben zu können. Ich habe den Eindruck, daß die orthodoxe Kirche erst heute wieder beginnt, eine Theologie zu erarbeiten. Die großen Impulse des orthodoxen Denkens in den letzten hundert Jahren stammen ja nicht von Theologen, sondern von Religionsphilosophen, wie Sie vorgestern erwähnten. Die ortho-

[23] Joh. Meyendorff, *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, Salzburg 1963, S. 234ff.

doxe Theologie scheint mir – ich lasse mich gern belehren, wenn es anders ist – in einen gewissen Erstarrungsprozeß geraten zu sein, so daß sie eine ganze Reihe von Problemen, die im Westen bei Protestanten wie bei Katholiken aufgearbeitet und reflektiert worden sind, angefangen etwa vom Problem »Staat und Kirche«, dort nicht in dem Maße weitergeführt worden sind wie im Westen. Doch ich warte ab, was von dort kommt. Daß wir vom orthodoxen Denken viel lernen können, scheint mir sicher zu sein.

GOERDT: Eine angemessene Aneignung der orthodoxen Theologie in der Vielfalt ihrer Ausprägung, deren Geschichte man sich zu oft als zu statisch vorstellt und die seit Jahrzehnten zu neuer Gestaltung unterwegs ist, die auf die eigenen Traditionen lebendig sich gründen will, ohne – wie oft in ihrer Geschichte – katholisierenden oder protestantisierenden Einflüssen zu verfallen, scheint mir für den Fortschritt der ökumenischen Bewegung unbedingt erforderlich. Eine Anregung dazu wäre z. B., das große grundlegende Werk von Georgij Florovskij »Puti russkogo bogoslovija« (Wege der russischen Theologie), das 1937 in Paris erschienen ist, endlich einmal ins Deutsche, auch Englische oder Französische, zu übersetzen.

ALVAREZ: Die orthodoxe Theologie sollte zweifellos ihren Platz und ihre Rechtfertigung im Rahmen eines cusanisch orientierten Denkens finden. Mit Recht hat der Referent die Jenseitigkeit Gottes betont und diesen Gesichtspunkt in Zusammenhang mit der Auffassung Kierkegaards gebracht. Darin liegt schon ein Grund für die Toleranz, sofern keine Religion der absoluten Wahrheit angemessen sein kann und deshalb keinen Anspruch auf uneingeschränkte Gültigkeit gegenüber den anderen Religionen erheben kann. Dasselbe Prinzip ist auf den innerkirchlichen Bereich anzuwenden. Bedenken wir außerdem, daß die Jenseitigkeit keine Entgegensetzung bedeutet, sondern Immanenz einschließt, daß Gott, als Zusammenfall der Gegensätze, nicht nur über jeden Gegensatz erhaben, sondern der Gegensatz des Gegensatzes ist (oppositio oppositionis, wie Cusanus ausdrücklich sagt), dann müssen wir folgern, daß man im praktischen Bereich die Gegensätze nicht nur tolerieren oder respektieren, sondern gelten lassen muß, sofern sie im Absoluten selbst gründen und aufgehoben sind. Toleranz hätte dann nicht nur einen subjektiven Grund – etwa das Bewußtsein, daß die eigene Religion sich mit der absoluten Wahrheit Gottes nicht decken kann –, sondern einen objektiven, sofern in jeder Religion jene Wahrheit sich wirklich, wenn auch in verschiedenem Grade, offenbart. Demnach kann die Absolutsetzung einer bestimmten Richtung (heute z. B. Progressismus oder Konservativismus) keine Rechtfertigung haben. In dieser Hinsicht würde sich lohnen, den Cusanus nicht nur mit Kierkegaard sondern auch mit Hegel in Zusammenhang zu bringen.

RÖHRICHT: Ich wollte gerade in meinem zweiten Gedankenansatz (»Toleranz, die sich bemüht«) diese Besonderheit der Präsenz Gottes, der nah und fern zugleich ist, andeuten. Wenn mir das nicht gelungen ist, ist es mein Fehler; aber meine Meinung ist genau das gewesen, was Sie hier sagen, wenn Sie von *oppositio oppositionum* sprechen.

DER LEITGEDANKE DER REPRAESENTATIO IN DER CUSANISCHEN EKKLESIOLOGIE

Von Rudolf Haubst, Mainz

In den vorangehenden Referaten und Ansprachen dieses Symposions wurde der aktive und denkerische Beitrag des Nikolaus von Kues zu einer allumfassenden Konkordanz der Christen in einer universalen Kirche, darüber hinaus aber auch sein Bemühen um den »Frieden im Glauben« mit dem Islam, ja mit allen Gott als die absolute Wahrheit suchenden Menschen, teils in dramatischen Schilderungen, teils auch schon in grundlegenden philosophischen Untersuchungen dargestellt.
Hier gilt es nun, all diese verschiedenen Aspekte womöglich zusammenzuschauen im Hinblick auf die Frage: Welch ein Kirchenbild, was für ein Verständnis von Sinn und Aufgabe der Kirche schwebte Cusanus bei all dem vor?

I

War dies vielleicht eine reine Geistkirche, von der man sich eine um so tiefere und innigere Gemeinschaft mit Gott in Christus oder im Heiligen Geiste verspricht, je weniger sie sich versichtbart in einer äußeren sozialen Struktur? Oder war für Cusanus auch das soziale Gepräge der Kirche, ihre sichtbare Einheit in der Vielheit der Individuen, von einer solchen Bedeutung, daß ein hoher Einsatz sich dafür lohnte? Im Hinblick auf die im Glauben an Jesus Christus als Gott und Heiland übereinstimmenden Christen aller Länder und Völker war er offensichtlich vom letzten überzeugt. Andernfalls wäre ja sein ganzes Ringen um die Konkordanz von Konzil und Papst ebenso sinnlos gewesen wie sein Bemühen um die Wiedervereinigung mit der Ostkirche und eine allgemeine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern auf allen Stufen ihres hierarchischen Aufbaus.
Eine andere Frage trifft eher den Nerv der Auseinandersetzung auf und dann mit dem Basler Konzil: Baut sich die Kirche von unten her auf, demokratisch? Soll mit anderen Worten – gemäß der sich im Spätmittelalter ausbreitenden Idee der Volkssouveränität[1] – auch in der Kirche das Volk seine Führung

[1] Vgl. G. KALLEN, *De auctoritate presidendi in concilio generali*: *Cusanus-Texte* II 1, Heidelberg 1935, S. 70–73; M. WATANABE, *The political ideas of Nicholas of Cusa*, Genève 1963, S. 49–60. – Über *Die Repräsentationslehre im Staatsdenken der Concordantia Catholica* s. P. PERNTHALER in der Anfang 1971 erschienenen *Cusanus-Gedächtnisschrift*, hg. v. N. Grass, Innsbruck 1970, S. 45–99.

wählen und, im Fall des Konzils, sozusagen Abgeordnete in ein Parlament delegieren, das »im Namen des Volkes« die höchsten Entscheidungen fällt? Oder aber ist der Papst ein Monarch von absoluter Souveränität? Wer »repräsentiert« die Kirche aufs höchste und beste: der Papst *oder* das Konzil? Mit derlei alternativ-gegensätzlichen Ansichten standen sich zu Basel und besonders nach der Abspaltung der sogenannten Minorität am 20. Mai 1437 die extremsten Konziliaristen und Papalisten gegenüber[2].

Im Vergleich damit konnte es schon als ein Fortschritt in Richtung auf eine mögliche Konkordanz erscheinen, daß zur Zeit des Konstanzer Konzils Kardinal Pierre d'Ailly die Struktur der Kirche als so etwas wie eine Mischform oder eine Synthese von Monarchie, Demokratie und der Oligarchie von Kardinälen und Bischöfen zu umschreiben suchte[3].

Doch sowohl aus der Sicht des Neuen Testamentes wie eines tieferen theologischen Selbstverständnisses der Kirche ist all dem entgegenzuhalten: Es ist ein fundamental falscher Ansatz, weil schon von vornherein eine Verzerrung des inneren Wesens der Kirche, wenn man deren Aufbau, wie auch immer, einseitig mit politologischen Kategorien umschreibt[4]. Das, was die Kirche zur Kirche macht, ist ja doch etwas ganz anderes als die einenden Momente eines Staatsgebildes oder gar einer Dachorganisation von Vereinen. Dafür, daß Kirche ist und wird, ist vielmehr, vom Sinn der Kirche her gesehen, zunächst einmal die Verbundenheit einer Vielheit und Vielfalt von Menschen mit Christus in Glaube, Hoffnung und Liebe und, daraus resultierend oder damit in einem, die (sich auch versichtbarende) Gemeinschaft von Christgläubigen unter sich konstitutiv.

Darauf legt darum Nikolaus im I. Buche De concordantia catholica zunächst den Akzent[5]. Er selbst nennt dies »die wurzelhafte Betrachtung der Kirche« (ecclesia radicali consideratione)[6]. Bei dieser geht es um die für die Kirche grundlegendste Konkordanz »zwischen dem einen Herrn und den Vielen, die ihm dienen«[7], zwischen Christus als dem einen unsichtbaren Haupte und all denen, die ihm »im Glauben anhangen«. Nicht nur getaufte Christen und auch

---

[2] Näheres: R. Haubst, *Wort und Leitidee der »repraesentatio« bei Nikolaus von Kues* (Referat auf der 17. Mediävistentagung), in: Miscellanea Mediaevalia 8 (1971) 139–162.

[3] Vgl. Fr. Oakley, *The political thought of Pierre d'Ailly*, New Haven 1964, S. 127 u. S. 146–148. – Eine kritische Einführung in die »Möglichkeiten und Grenzen« einer heutigen »Demokratisierung der Kirche« bietet unter diesem Titel G. May, Wien 1971; ebd. S. 81–113 auch Näheres über den heutigen Gebrauch des Repräsentations-Begriffs im öffentlichen Recht und dessen Anwendbarkeit auf die Kirche.

[4] Vgl. Oakley, S. 149ff.

[5] Vgl. die in MFCG 4 (1964) 266, Anm. 30 zusammengestellten Texte sowie *Katholischer Ökumenismus – ökumenische Kirche* in: TThZ 78 (1969) 130–134.

[6] *De conc. cath.* I, 5 (h ²XIV N.31, Z.2). Vgl. G. Heinz-Mohr, *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues*, Trier 1958, S. 9–11.

[7] *De conc. cath.* I, 1 N. 4, Z. 5.

nicht nur die, die sich selbst sichtbar in den sichtbaren »Leib« der Kirche eingliedern, sind damit gemeint. Die in sich dem irdischen Menschen verborgene Christus-Gemeinschaft umfaßt vielmehr »jede geistige Kreatur«, sofern sie ernstlich nach Gemeinschaft mit Gott verlangt[8].

Der Sinn der irdischen Kirche, der ecclesia militans, geht jedoch keineswegs in einer solchen verborgenen, nur »konjekturalen« Christusgemeinschaft auf, ebensowenig wie das Wesen und Leben des einzelnen Menschen in dessen Geistigkeit, die sich spontan auch leiblich und soziologisch versichtbart[9]. Auf Grund ihrer inneren Christusgemeinschaft soll die Kirche vielmehr auch ein »Zeichen« und sozusagen ein »Sakrament des Heiles« sein[10], das heißt, wie das II. Vatikanum erklärt, »Zeichen und Werkzeug«: sowohl »für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«[11].

Dieser Primat Christi im Heilswirken Gottes ist freilich nicht so zu verstehen, als wäre Jesus Christus in seiner Kirche das einzige aktive Subjekt. Schon darin, daß die Kirche – als Körperschaft betrachtet – fundamental in der Gemeinschaft *mit* Christus besteht, ist ja mitgesagt, daß es »kein kirchliches Handeln gibt ohne ein kreatürliches Subjekt, ohne die handelnden Menschen«[12]. Im Vergleich zu all diesen in der Kirche ist Jesus Christus jedoch sozusagen die »Überperson«, die una mystica persona, nämlich das in Freiheit alle in der Kirche mit sich einende Ich, von dem die gesamte Initiative des eigentlichen kirchlichen *Heils*wirkens ausgeht und zu dem dieses hinführt.

In Christus als dem Haupte ist auch die Einheit der Kirche als seines »Leibes« so tief fundiert, daß es von daher nicht nur der Sinn und die Funktion aller zum sichtbaren sozialen Gefüge der Kirche gehörigen Ämter und ihrer ganzen Hierarchie ist, den Mehrheitswillen des jeweiligen Kirchenvolkes auszuführen, sondern zugleich, und im Entscheidungsfalle sogar primär: Christus als den Lehrer, als den Hirten und Priester inmitten seiner Kirche zu repräsentieren. Bei der Ausübung dieses dreifachen Amtes handelt ja nicht nur der Papst, auch nicht nur der Bischof, sondern jeder Priester als »vicarius Christi«[13].

Anderseits verlangt die fruchtbare Ausübung jedes kirchlichen Amtes, die aedificatio ecclesiae, die Nikolaus immer wieder zum Maßstab aller seiner Vor-

---

[8] Ebd. I, 3 N. 16.

[9] Für das anthropologische Leitbild, das Nikolaus dem Gesamt-Entwurf seiner drei Bücher *De concordantia catholica* zugrunde legt, vgl. die in MFCG 4 (1964) 268f sowie TThZ 78 (1969) 142, Anm. 76 aufgezählten Textstellen.

[10] Einen Vergleich der cusanischen Auffassung mit der Unterscheidung von Kirche als Heilsfrucht und Heilsmittel bei Bischof H. Volk siehe TThZ 78 (1969) 130–134.

[11] Vaticanum II, Constitutio dogmatica *De ecclesia* N. 1.

[12] H. Volk, *Gesammelte Schriften II*, Mainz 1966, S. 109.

[13] Näheres: TThZ 78 (1969) 141. – Zur Vorgeschichte der Lehre von den drei Ämtern Christi in der Kirche sowie über deren Ausprägung in der Konstitution des II. Vatikanums *De ecclesia* s. L. Hödl, in: Wahrheit und Verkündigung. M. Schmaus zum 70. Geburtstag (1967), S. 1785–1806.

schläge für die Kirchenreform nimmt, je den Konsens des Kirchenvolkes, das der Träger eines Amtes repräsentiert, vom Pfarrer angefangen bis zum Papste. Deshalb ringt Cusanus unermüdlich darum, zu zeigen, wie sich die Kirche von Christus her, aber nicht nur von Ihm her, sondern zugleich auch vom Konsens der Laien, von der freien Gefolgschaft des gläubigen Volkes her aufbaut. Die ganze Hierarchie bedeutete ja nichts ohne die von Christus empfangene Sendungsvollmacht in der Kirche und für die Kirche; sie hinge aber auch wirkungslos in der Luft: ohne das Ja und das Mittun der Gläubigen, die sie zu repräsentieren hat.

Diese Übersicht habe ich schon auf dem Cusanus-Jubiläum im Jahre 1964 in ähnlich-knappen Worten skizziert[14]. Hier nun etwas Näheres: zuerst (II) über das, was wir die doppelseitige Repräsentanz oder die mittlerische Funktion jedes kirchlichen Amtes nennen können; dann (III) darüber, wie Nikolaus von dieser Basis her sich in De concordantia catholica zunächst für die Superiorität des Konzils entschied, seine Auffassung dann aber korrigierte. Und schließlich (IV) einige weitere Gesichtspunkte, unter denen der Repräsentanzgedanke in seiner Ekklesiologie eine leitende Rolle spielt und (V) sich heute wieder als besonders fruchtbar erweist[15].

II

Schon in seinem ersten uns erhaltenen Opusculum »De usu communionis«[16] formuliert Nikolaus im Hinblick auf das ganze Sacerdotium, und damit auf jeden Priester und seinen Dienst bis hinauf zum Papste, diese begriffliche Unterscheidung: 1. Er gehört zu den Gläubigen und somit zum »Leib« der Kirche (est de corpore fidelium); als »persona privata« unterliegt er wie alle anderen Gläubigen der Binde- und Lösegewalt der anderen Priester, die als persona publica im kirchlichen Dienst ihres Amtes walten[17]. »In dieser Hinsicht soll es also auch nur Brüderlichkeit unter den Christgläubigen geben«[18]. 2. Sofern die Priester »ein öffentliches priesterliches Amt innehaben, binden und lösen sie kraft der ihnen anvertrauten Vollmacht und Sendung«. Von wem ihnen diese Vollmacht übertragen ist, wird nicht ausdrücklich gesagt; konkret ist hier jedoch eine *Sendung* (von Christus her) *durch die Kirche* gemeint. Denn an 3. Stelle heißt es im Unterschied dazu: »Als Diener Gottes selbst (Dei summi)

---

[14] Vgl. MFCG 4 (1964) 269.

[15] Unter diesen vier Gesichtspunkten ergänze ich hier das auf der 17. Kölner Mediävistentagung (s. Anm. 2) in einer Übersicht über die gesamte phil.-theol. Bedeutungsgeschichte des repraesentatio-Begriffs bei Cusanus Ausgeführte.

[16] *De conc. cath.* II, 26 N. 211, also schon im Rahmen seines ersten Entwurfes *De ecclesiastica concordantia*, zitiert Nikolaus dieses als *Opusculum contra Bohemorum errorem*.

[17] Ed. Parisiensis (p) II/II, fol. 12r.

[18] *De conc. cath.* II, 34 N. 257.

handeln sie, indem sie *Christus darstellen* (typum Christi gerentes): so ... vollziehen sie die Sakramente, die Gnade spenden und heiligen«[19].
In demselben Opusculum wird auch gesagt, daß die Sakramente in je verschiedener Hinsicht Christus und sein Heilswirken »repräsentieren«[20]. Nirgends finde ich dagegen das Wort repraesentare auch auf das Verhältnis des Priestertums oder eines einzelnen Priesters zu Christus bezogen[21]. Das ist bei Cusanus um so

---

[19] p II/II, fol. 12r.

[20] p II/II, fol. 11v. Hierbei konnte Nikolaus vor allem an die kirchliche Lehrtradition anknüpfen, daß sich in der Feier der Eucharistie das Leiden oder erlösende Opfer Christi repräsentiert; s. bes. Thomas v. Aq., S. th. III a.83 a.2 c. u. ö.; Concil. Tridentinum, Decr. de Missa c. 1 (32ES 1740 vgl. ebd. 1644 u. 1748). Das Vatikanum II sagt in der Constitutio dogmatica *De ecclesia* von der *Taufe* in N. 7: Quo sacro ritu consociatio cum morte et resurretione Christi repraesentatur et efficitur; N. 3: Sacramento panis *eucharistici* repraesentatur et efficitur unitas fidelium, qui unum corpus in Christo constituunt.

[21] Im heutigen theologischen und kirchlichen Sprachgebrauch ist weithin ebenso unbefangen von der Repräsentanz Christi wie des gläubigen Volkes im kirchlichen Amtsträger die Rede. In der Constit. *De ecclesia* z. B. heißt es nicht nur (in N. 23): Singuli episcopi suam ecclesiam, omnes autem simul cum papa totam *ecclesiam repraesentant* in vinculo pacis, amoris et unitatis, sondern auch (in N. 37): sacri pastores utpote *Christum repraesentantes*; dieser Ausdruck wird im dortigen Kontext gleichbedeutend mit »qui ratione sacri sui muneris *personam Christi gerunt*« gebraucht. In der endgültigen Fassung des Dekretes De presbyterorum ministerio et vita (v. 7. Dez. 1965) wird allerdings nur noch im »soziologischen« Sinne von repraesentare gesprochen (N. 7), während im Hinblick auf Christus die Redewendung *personam Christi gerere* (N. 12f) bevorzugt wird. In einem Beitrag zur Priesterfrage in *Publik* (v. 23. 7. 1971) ist dagegen nach wie vor an nicht weniger als vier Stellen S. 15 auch von der Repräsentation Christi die Rede. Nachträglich zu meinem Beitrag in TThZ 1969 (s. Anm. 5) finde ich auch den Ausdruck der »doppelten Repräsentation« im Hinblick auf das kirchliche Amt, mit besonderem Bezug auf die Enzyklika »Mediator Dei« (v. J. 1947), schon bei Per Erik Persson, *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-kathol. Theologie* (Kirche und Konfession Bd. 10), Göttingen 1966, S. 88–96 gebraucht, und zwar dort mit dieser Erklärung (S. 89): »Indem der Priester vermöge der Weihe gegenüber der Gemeinde Christus vertritt und ›Christi Rolle spielt‹, repräsentiert er auch – nämlich weil er dadurch zum Träger des gleichen Mittleramtes wird, das Christus einst ausübte – wie Christus die übrigen Glieder vor Gott. Er ist nicht bloß Christi und damit Gottes Repräsentant gegenüber dem ›Volk‹, sondern Repräsentant des ›Volkes‹ vor Gott«. – Ob auch Cusanus die repraesentatio populi fidelis nur (indirekt) in der Partizipation des kirchlichen Amtes an dem dreifachen Amt Christi begründet sieht, sei dahingestellt. Der heutige theologische Sprachgebrauch rechtfertigt es jedenfalls, die cusanische Konzeption vom Sinn des kirchlichen Amtes mit dem Leitwort der »doppelten Repräsentanz« (oder Repräsentation) zu überschreiben, obwohl man bei Nikolaus, wie gesagt, (aus irgendwelchen Gründen, die ihm selbst vielleicht noch nicht reflex bewußt waren) im Hinblick auf Papst, Bischof und Priester den Ausdruck *Christum repraesentant* vergebens sucht.

auffallender, als er erstens schon die sichtbare materielle Welt eine repraesentatio creatoris nennt[22] und zweitens dieses Wort näherhin auch öfter im Sinne bevollmächtigter Stellvertretung gebraucht. Er konstatiert ja z. B., daß auf dem VI. Ökumenischen Konzil (680/81) »nur die Bischöfe und sie Repräsentierende« die Entscheidungen unterschrieben[23].

So ist es schwerlich ein Zufall, daß er das Wort repraesentare im Hinblick auf Christus und das Priestertum in der Kirche konstant meidet. Der Grund dafür liegt anscheinend darin, daß der spezifisch-ekklesiologische Gebrauch dieses Wortes damals zu stark auf die soziologische Repräsentanz der Kirche im Konzil oder (alternativ dazu) im Papste festgelegt war; vielleicht scheute Nikolaus wegen dieses Streites davor zurück, dasselbe Wort auch so zu gebrauchen, daß sich das Gnadenwirken Christi im Priestertum seiner Kirche repräsentiere; vielleicht schienen ihm aber auch andere Formulierungen besser geeignet, um das Besondere eben dieser Repräsentanz deutlicher auszusagen.

Schon in dem genannten Opusculum erklärt Nikolaus zugleich mit der sinnbildlichen Darstellung Christi im Sakramentenspender grundlegend: Das Priestertum hat seine Sendung und Vollmacht von Christus[24]. Ad vocem Sendung betont er in einer Predigt: »Die Funktion des ganzen Priestertums ist die einer Sendung, die es für und im Namen Christi ausübt (fungitur *legatione* pro Christo)«, gemäß seinem Wort: »Wie mich der Vater gesandt hat, sende ich euch« (Joh. 20, 21)[25]. Die eigentliche »*Kraft* der Kirche«, dies urgiert Nikolaus, »kann nicht vom Menschen kommen, sie kommt vielmehr von Christus, der durch den Heiligen Geist seinen Leib durch alle Glieder (hin) belebt«[26].

Demgemäß erstreckt sich auch die dreifache Kraft und Aufgabe der Kirche, »zu leiten, zu beleben und zu erleuchten«[27], prinzipiell auf »alle Glieder« der Kirche; doch auf eine für den Aufbau der Kirche konstitutive Weise konzentriert sich diese in denen, die in »Teilkirchen« »der Sendung Christi walten«[28]: auf Grund

---

[22] *Sermo IV* (h XVI) N. 35; De Genesi (h IV) N. 150.

[23] *De conc. cath.* II, 16 N. 138, Z. 15. Vgl. III, 17 N. 414: Haec ordinatio . . . (regem) suos ambassiatores, si assunt, seu principes proximiores absque etiam speciali ad hoc regis commissione fingit pro bono pacis repraesentare. In *De auctoritate presidendi* (ed. Kallen S. 34) heißt es von den vom Papst entsandten Konzilspräsidenten: Omnes simul praesident, sicut unum papam repraesentant et eius personam induti sunt. Im *Dialogus concludens Amedistarum errorem* (ed. E. Meuthen: MFCG 8 [1970] 78–114) häufen sich (N. 12, Z. 32ff) derlei Formulierungen: per consensum ipsum (papam) repraesentantis. . . . papae aut ipsum repraesentantis . . .; in illa synodo papa et patriarchae sint per se vel suos procuratores, similiter alii praelati sint ibi vere vel repraesentative.

[24] p II/II, fol. 12r.

[25] *Sermo XXI* (nach der neuen Zählung): Cod. Cus. 220, fol. 23v, Z. 12.

[26] *De auctoritate presidendi*, ed. Kallen S. 12.

[27] *De conc. cath.* I, 6 N. 34, Z. 22.

[28] Ebd. N. 37, Z. 9.

der Priesterweihe, bei der der höchste Priester Menschen auf sakramentale Weise dazu in Dienst nimmt[29], und vollends im Bischofskollegium.
Alle Bischöfe haben – als Nachfolger der unmittelbar von Christus erwählten Apostel[30] – wie diese ihr Amt auf Grund einer Sendung durch Christus (a legatione Christi)[31]. Darum sind sie im Hinblick auf die Weihegewalt alle gleichen Ranges[32]. Von Christus hat das Sacerdotium auch »den Auftrag der Leitung (commissionem regitivam) des gläubigen Volkes«[33].
In dieser praesidentia oder cura regitiva besteht freilich ebenfalls »von Christus dem Haupte her« auch die Unterscheidung und Abstufung (discretio gradualis) von Papst und Bischöfen[34]. Nur zu Petrus als dem »ersten Apostel« ist ja gesagt: »Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben« usf. Mt 16, 19). Petrus stellte dabei – nach Cusanus – allerdings die ganze Kirche dar. Doch dies beides zusammen bedeutet nichts anderes als: »Die von Christus begründete Kirche empfing von Ihm in Petrus . . . die Binde- und Lösegewalt«[35]. So sucht Nikolaus gegen Marsilius von Padua es bibeltheologisch abzusichern: Der Primat des Petrus (principatus Petri) kann sich auf Christus-Worte stützen[36].
Demgemäß hat bei Nikolaus auch der Papsttitel »*vicarius* (bevollmächtigter Stellvertreter) *Christi*« einen relativ vollen Klang. Von den Vorstellungen einer päpstlichen Weltherrschaft enthält dieser bei ihm indes keine Spur; als »vicarius Jesu Christi in terris« bezeichnete er ja vielmehr den Kaiser[37]. Persönlich unterwirft er auch den Papst den für die ganze Kirche geltenden Gesetzen. Doch als Nachfolger im Amt des Petrus gilt ihm auch schon in seiner konziliaristischen Programmschrift De concordantia catholica der Papst allein als *der* »vicarius Christi« für die gesamte Kirche[38]. Petrus war ja »der erste«, der in Wort und Tat als vicarius Christi in Erscheinung trat[39]; als solcher erfreute er sich, wie Nikolaus mit »heiligen Lehrern« annimmt, auch »einer reicheren Gnade« als die übrigen Apostel, weil »ihm als dem Repräsentanten der Gesamtkirche« die Stellvertretung Christi übertragen war[40].
Ein Blick in den neuentdeckten »Dialogus« aus dem Jahre 1441 zeigt dort eine

---

[29] Ebd. N.34, Z.1–4; I, 9 N.44 Z.5f.
[30] Ebd. II, 1 N.72, Z.19; II, 13 N.119, Z.4; II, 34 N.247, Z.12; N.257, Z.5.
[31] Ebd. II, 13 N.118, Z.7.
[32] Ebd. I, 6 N.35, Z.3; cf. II, 13 N.115, Z.28; II, 34 N.251, Z.1; N.256, Z.31f.
[33] *De auctoritate presidendi*: ed. Kallen S. 16, Z. 1f.
[34] *De conc. cath.* I, 6 N. 35f. – Im Hinblick darauf spricht Nikolaus nicht nur von der Einheit des Episkopates, er betont auch N. 36, Z. 1f. die una cathedra et una praesidentia gradualiter et hierarchice constituta.
[35] *De conc. cath.* II, 18 N. 157, Z. 9–19.
[36] Ebd. II, 34 N. 265.
[37] Ebd. III, 5 N. 341, Z. 3.
[38] Ebd. II, 17 N. 145, Z. 3.
[39] Ebd. II, 34 N. 255, Z. 4f.
[40] Ebd. N. 254, Z. 9–13.

besonders starke Dominanz dieses Titels[41]. Die Selbstbezeichnung, mit der der Papst sich in der von Nikolaus im Jahre 1459 unter dem Titel »Reformatio generalis« entworfenen Reformbulle vorstellen sollte, besagt ebenso demütig wie des hohen Auftrags bewußt, daß er »ohne sein Verdienst die Stelle Christi gegenüber (lieber wäre uns hier heute wohl: in) seiner streitenden Kirche zu vertreten habe«[42].

Das Attribut »vicarius Christi« hat Nikolaus indes nicht dem Papst reserviert. Schon in De concordantia spricht er ja »allen Aposteln«[43] und später, als Kardinal, allen Priestern, die in der Vollmacht Christi ihres Amtes walten[44], diesen Titel zu.

Wir können so zusammenfassen: Christus repräsentiert sich und ist heilswirksam im Vollzug des Priester-, Leitungs- und Lehramtes seiner Kirche. Alle Träger dieses dreifachen Amtes aber sind in der Kraft des Heiligen Geistes mittlerisch tätig: zwischen Christus und dem »Leib« der Gläubigen.

Um dies zu veranschaulichen, bedient sich Nikolaus einer Modellvorstellung[45], nach der beim Menschen die Seele sozusagen das Medium ist, durch das der Geist auf den Leib einwirkt. Die Funktion des Priestertums in der Kirche wird der dieser »Seele« verglichen[46].

Diesen Vergleich wendet und ergänzt er dann aber so: Bei der menschlichen Seele sind zwei Aspekte zu unterscheiden: Der dem Leib, seiner Bewegung und Belebung, zugewandten Seite nach »entspringt sie aus der Potenz der Materie«, als Geistseele »ist sie von Gott«. Ähnlich erhält auch das Sacerdotium *»von unten«*, nämlich vom Volk der Gläubigen her die zu dessen Leitung notwendige bewegende und belebende Kraft. Diese entspringt aus dessen freier Gefolgschaft (per voluntariam subiectionem), sozusagen wie aus ihrem Substrat (de potentia materiae). Von Gott dagegen empfängt das Priestertum gleichsam die Kraft der geistigen Seele, die *»von oben«* kommt[47]. Nikolaus nennt es eine »schöne Erwägung« (pulchra speculatio), wie »im Volk alle Kräfte«, geistige wie leibliche, »schlummern, – obwohl zur Verwirklichung der (Kirchen-)Leitung (sozusagen) ein gestaltender Strahl (radius formativus) von oben zusammenwirken muß«[48].

---

[41] *Dialogus concludens Amedistarum errorem*, ed. E. Meuthen: MFCG 8 (1970) N.14, Z.18 (S. 93); N.24, Z.2, 9, 21 u. 34 (S. 101–103).

[42] *Reformatio generalis*, ed. Ehses: Historisches Jahrbuch 32 (1911) 291: Nos autem, qui vicariatum Christi licet immeriti super suam ecclesiam militantem tenemus.

[43] *De conc. cath.* II, 34 N. 254, Z. 8.

[44] Näheres: MFCG 4 (1964) 269, Anm. 44.

[45] Br. Tierny, *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge 1955, S. 125, spricht in einem verwandten Zusammenhang von einer »anthropomorphic imagery«.

[46] *De conc. cath.* I, 6 N. 34, Z. 7–12. Vgl. MFCG 4 (1964) 268f. Nach N. 34, Z. 12–21 übernimmt Nikolaus diese (platonisch-trichotomische) Vorstellung dem Apologeticum des Gregor von Nazianz.

[47] *De conc. cath.* II, 19 N. 167, Z. 11–18.

[48] Ebd. II, 19 N. 168, Z. 1–4. Das »formale Element«, an dem (primär) die Heilswirksamkeit des priesterlichen Dienstes hängt, besteht mithin darin, daß Christus

Eine der kompaktesten und klarsten Formulierungen dieses cusanischen Konkordanz- oder Synthese-Versuches von demokratischer und hierarchischer Kirchenauffassung lautet: »Das Priestertum übt wie eine Seele aufgrund des Gehorsams und des Einverständnisses (consensus) der Gläubigen, vor allem aber kraft der Sendungsvollmacht (ex legatione), die Gewalt zu leiten und zu beleben in der Kirche aus«[49]. Ohne die Hilfe (und Problematik) des anthropologischen Modells drückt Cusanus dasselbe in dem Prinzip aus: »Die Ausübung (administratio) jeder kirchlichen (Amts-)Gewalt baut sich von oben und von unten her auf (desursum et deorsum constituitur), denn der Hirte ist Mittler zwischen Gott und der Herde«[50].

Wie sich an diesen Stellen deutlich zeigt, hat Nikolaus schon in *De concordantia catholica* den Sinn und die Funktion des kirchlichen Amtes nach demselben Modell konzipiert, das er später in seiner »Figura paradigmatica« (P) seinem Werk *De coniecturis* zugrunde legte: Zwei Pyramiden greifen, die eine »von oben her«, die andere »von unten her« sich aufbauend, so ineinander, daß sie sich von oben bis unten durchdringen und ineinander verschränken. In De coniecturis illustriert Nikolaus damit den Stufenaufbau des Kosmos, der im Menschen als der »Welt im kleinen« sozusagen konzentriert ist[51]. In De concordantia catholica ist schon fast ein Jahrzehnt früher der ganze hierarchische Aufbau des Sacerdotiums, des Amtes in der Kirche, so konzipiert, daß in dessen Sinn, »Konstitution« und Aufgabe die Repräsentanz Christi und die repraesentatio populi fidelis unlösbar miteinander verbunden und ineinander verschränkt sind.

»Von unten her« stellt sich das so dar: »Alle Bischöfe sind gleichsam die Seele des Volkes«, insofern sie dessen Konsens für sich haben (ex communi consensu); entsprechend sind die Pfarrangehörigen »im Pfarrer«, die Pfarrer »im Bischof«,

---

sein Heilstum, das er im Heiligen Geiste wirkt, in der dienenden Partizipation des Priesters am dreifachen Amt Christi auf je besondere Weise versichtbart und aktuiert.

[49] *De auctoritate presidendi*, ed. Kallen S. 18, Z. 13–15.

[50] So in der den drei Büchern vorangestellten Inhaltsangabe zu Kap. II, 13: R 6 (S. 11), Z. 10f. Zahlreiche andere Texte zielen (mit oder ohne die *anthropomorphic imagery*, vgl. Anm. 45) auf dieselbe Synthesis hin: R 3, Z. 25–27 (zu I, 16); I, 6 N.39; I, 15 N.61, Z.24–27; II, 13 N.117 u. a.

Besondere Beachtung verdient hier eine Stelle, an der die Zuordnung von Priester und Gemeinde mit der durch gegenseitigen Konsens eingegangenen Ehe verglichen wird; ein Bild, das sich überdies vorzüglich in den Vergleich des Verhältnisses Christus–Kirche mit dem von Bräutigam und Braut (so schon Eph. 5, 23–33) einfügt. *De conc. cath.* II, 18 N. 164 Z. 1ff.: Ad hoc enim, ut unum corpus in concordantia constituatur ex subiectis et praesidente, ratio et naturale ius simul et divinum exigunt in hac spirituali unione matrimoniali consensum mutuum, quem ex omnium electione et electi consensu deprehendimus, recte sicut inter Christum et ecclesiam matrimonium ex consensu constituitur.

[51] Zu *De coniecturis* vgl. MFCG 8 (1970) 162–167 sowie 192–198.

die Bischöfe »im Papst« (repräsentiert), und in der sich konkret so aufbauenden Kirche »hangen sie Christus an«[52].
Diese Sicht des kirchlichen Amtes fand Nikolaus schon bei Cyprian unter anderem darin impliziert, daß »der Bischof in der Kirche sei und die Kirche im Bischof«[53]. Darauf und auf die weitere Tradition gestützt, erklärt er es als »eine Wurzel dessen, was er thematisch darlegen wolle (radix una propositi nostri)«, daß die jeweilige Kirche »im Bischof ist« (durch eine Einung, kraft deren sie gleichsam dessen Leib bilde) und daß demgemäß der Bischof als die publica persona im Hinblick auf seine Diözese die zu dieser Gehörenden »darstellt (figurat) und repräsentiert«[54].
Von der Zuordnung von Bischof und Diözese wird diese Grundauffassung alsdann auf das Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen und zur Gesamtkirche übertragen: der Bischof von Rom »repräsentiert die übrigen Bischöfe«, unter denen es auch weitere Über- und Unterordnungen (graduationes) analoger Art gibt[55]; ja, »er stellt die ganze ihm anvertraute Kirche dar und repräsentiert sie«[56]. Dies letzte wird freilich zunächst nur von Petrus gesagt, dann aber nicht minder eindeutig generell vom Papste: »Der Romanus pontifex ist als summus pontifex die Person, welche die eine Gesamtkirche darstellt und repräsentiert«[57].

III

Was bedeutet nun aber der aufgezeigte Doppelaspekt des kirchlichen Amtes im allgemeinen und die Repräsentanz der Gesamtkirche im Papste im besonderen für dessen Verhältnis zum Allgemeinen Konzil?
Nehmen wir zunächst dies hinzu: Schon in De concordantia catholica konstatiert Nikolaus angesichts der Geschichte, daß es ohne den Papst, dem in erster Linie die Entscheidung in Glaubensfragen zustehe, »in der Regel« kein gültiges

---

[52] Sermo XXI (vom 6. Januar 1439). Den lat. Text s. MFCG 4 (1964) 269, Anm. 45. Vgl. auch schon *De conc. cath.* I, 14 N. 58, Z. 11 f.: Sic in ecclesia . . . Christus per rectam lineam pontificum attingitur malitia mediorum praesulum non obstante.
[53] Näheres s. *De conc. cath.* I, 6 N. 3, Z. 1–10. Die Briefe des Ignatius, die ähnlich den monarchischen Episkopat umschreiben (vgl. bes. An die Smyrnäer, Kap. 8f), finde ich bei Cusanus nirgends benutzt, obwohl er einen »Liber epistolarum sancti Ignacii« besaß (MFCG 2 [1962] 99, N. 78).
[54] *De conc. cath.* I, 6 N. 37, Z. 15–17. Wie weit der Begriff *persona publica* hier über eine bloße Rechtsfiktion oder eine nur nominalistisch verstandene »persona ficta« (vgl. Kallen, *De auctoritate presidendi* S. 67) hinausgeht, zeigt die Übertragung des realitätserfüllten Begriffs »corpus mysticum« von der Universalkirche im Verhältnis zu Christus auf die »Teilkörperschaft«, in der die Bischöfe oder andere praesidentes ihres Amtes als von Christus Gesendete walten (N. 37 Z. 7–9).
[55] *De conc. cath.* I, 10 N. 48.
[56] Ebd. I, 11 N.51, Z.8f.; I, 14 N.59, Z.1.
[57] Ebd. II, 18 N. 156, Z. 22f.: Romanus pontifex in eo, quod summus pontifex, etiam habet figuratam et repraesentativam personam unius universae ecclesiae.

Allgemeines Konzil gebe[58], und daß ihm auch auf dem Konzil immer die Präsidialgewalt zukam[59]. In seinem Gutachten De auctoritate praesidendi in concilio generali für das Konzil hält er an beidem unbeirrbar fest[60]. Faßt man nur das mit in den Blick, so mag es wohl scheinen: Schon von Anfang an hätte es eher in der Konsequenz der cusanischen Konzeption von der Repräsentanz der Gesamtkirche im Papste gelegen, daß der Papst dem Konzil übergeordnet, als daß er ihm untergeordnet sei.

In dem entscheidenden Kapitel De concordantia II, 18, in dem Nikolaus diese Frage »tiefer« erörtert, kommt er jedoch zu dem umgekehrten Ergebnis[61]. Wie erklärt und vereinbart sich dies?

Zunächst ist hier zu ergänzen, daß Nikolaus auch nach seiner Abwendung vom Basler Konzil, als dieses dem Schisma zusteuerte, den Papst niemals als einen »Herrn« über die Kirche betrachtet, sondern den Sinn und die Grenzen auch des päpstlichen Amtes immer prinzipiell an dem Maßstab gemessen hat, daß die Art der Amtsausübung zur Auferbauung der Kirche (zur aedificatio ecclesiae) beitrage[62].

Zweitens ließ die Leitidee der Repräsentanz der Kirche in Papst und Bischöfen einen weiten Spielraum für die konkrete juridische Auslegung. Diese Repräsentanz konnte man ja an sich einerseits ebensogut dafür beanspruchen, daß das Volk seiner Obrigkeit Gehorsam schulde[63], damit in der Kirche Konkordanz herrsche; man konnte aber auch in deren Namen strikte fordern, daß das Volk alle seine Repräsentanten direkt oder indirekt (über die jeweils zuständigen Zwischeninstanzen) wähle. Schließlich konnte man auch die aktuelle Fortdauer des bisherigen Konsenses als derart konstitutiv betrachten, daß dessen Entziehung eo ipso vom Amte suspendierte. Auch auf all das suchte Nikolaus im Geiste der Konkordanz eine Antwort. Doch seine Idee der repraesentatio allein gab diese Antwort nicht her. Sein Vergleich der Amtseinsetzung mit dem Abschluß einer Ehe, der den beiderseitigen Konsens erfordere[64], zeigt z. B. zwar klar, in welche Richtung er tendierte. Aber sollte darin z. B. auch mitgesagt sein: auch die »Ehe« mit dem einmal gewählten »praesidens« sei unauflösbar? Wie daraus erhellt, hätte vor allem das *Verhältnis der Repräsentanz Christi zu*

---

[58] Ebd. II, 2 N. 72, Z. 6f. Der Papst wird dort »princeps in episcopatu fidei« genannt.

[59] Ebd. II, 2 N. 73, Z. 5.

[60] Vgl. bes. die *conclusiones* 1 u. 2 (Kallen S. 32): Primatum gerens in concilio, scilicet ipse Romanus pontifex, per se vel per suos legatos communi consensu constituere habet . . . Quod papa sit iudex universalis ecclesiae et sine eo synodus esse non possit, infinita paene sunt iura et exempla, quando saltem vellet et posset.

[61] Näheres in: Miscellanea Mediaevalia 8 (vgl. Anm. 2), S. 148–150.

[62] Dieses Thema hat er sogar nie so stark urgiert wie in seinem Brief an Rodericus Sancius vom Jahre 1442 (ed. Kallen S. 109–111): Wenn der Papst seine Vollmacht überschreitet, braucht man ihm nicht zu gehorchen.

[63] Vgl. Anm. 52 sowie bes. Sermo XIII (vom 15. August 1432) Cod. Cus. 220, fol. 53^{v}, Z. 38–48.

[64] Vgl. Anm. 50.

der des Volkes im kirchlichen Amt noch einer näheren Bestimmung bedurft. Die »Sendung durch Christus« schien bei gläubiger Besinnung darauf allerdings als das Höhere. Doch war diese nicht ihrerseits an die Vorbedingung, oder gleichsam an das Substrat des consensus populi gebunden oder durch diesen »vermittelt«? Und machte das schließlich nicht auch das Amt in der Kirche von der Delegation des Volkes effektiv abhängig?

Für dies letzte entscheidet sich Nikolaus bei seinen abschließenden Erwägungen in diesem Konkordanz-Versuch: »Der Papst hat seinen Vorrang (praeeminentia, prioratus et principatus) von Gott«, jedoch »durch menschliche und konziliare Vermittlung, nämlich durch Vermittlung von Zustimmung und Wahl«[65].

Legt man nun aber auf dies letzte einseitig den Akzent, so bedeutet das ein ausgesprochen konziliares Verständnis des kirchlichen Amtes. Daraus folgte freilich die Suprematie des Allgemeinen Konzils über den Papst[66]. Danach erscheint ja auch die ganze Vollmacht, die sich im kirchlichen Amt ausdrückt, von Christus primär dem gläubigen Volk in seiner Kirche eingepflanzt und von diesem den Amtsträgern »delegiert«.

Im Vergleich zu der Tragweite dieser Konzeption war es – für die Unterordnung des Papstes unter das Konzil – schon ein sekundäres Argument, daß das sich aus dem Gesamtepiskopat und anderen Repräsentanten der kirchlichen Leitungsgewalt rekrutierende Allgemeine Konzil[67] die Universalität der Kirche auf »nähere« und deutlichere Weise repräsentiere als der Papst allein[68].

Doch wie stand es dann mit der »Unmittelbarkeit«, mit der das »die catholica ecclesia repräsentierende Allgemeine Konzil seine Gewalt von Christus haben«[69] sollte?

Dessen »unmittelbare« Vollmacht war dann offenbar nicht minder durch das repräsentierte »Volk vermittelt«. Diese kritische Frage hat sich Nikolaus in De concordantia bei seiner Option für das Konzil noch nicht gestellt. Zu der besagten höheren oder »näheren« Repräsentanz der Kirche im Konzil behauptet sich jedoch in dem ganzen Werk – unausgeglichen, aber eindeutig und unaufgebbar – der Gegenpol: die auf Christus beruhende und vom Heiligen Geiste gewirkte Einheit der Kirche ist in der einen cathedra Petri repräsentiert und verankert[70].

---

[65] *De conc. cath.* II, 34 N. 249, Z. 18–20.

[66] Ebd. Z. 10.

[67] Das ganze II. Buch *De concordantia catholica* handelt *de conciliis*. Allgemeine Regeln, die Nikolaus für die gültige Repräsentanz der Gesamtkirche, einer Provinz, einer Nation oder eines Patriarchates in je deren Synoden entwirft, siehe: *De conc. cath.* II, 3 N.75; II, 11 N.106; II, 13 N.124f.; II, 14 N.132, Z.10f., N.133, Z.16–21; II, 17 N.145 u. 150; sowie das ganze Kapitel II, 18; II, 20 N.19; II, 34 N.248.

[68] Ebd. II, 18. Näheres in: Miscellanea Mediaevalia 8, 148–150.

[69] So *De conc. cath.* II, 17 N. 148, Z. 12 (in Übereinstimmung mit dem Konstanzer Dekret »Haec sancta synodus«).

[70] Vgl. bes. *De conc. cath.* I, 14, wo z. B. der Satz steht (N. 56, Z. 8): Est verum, quod non adhaerens unitati cathedrae extra unitatem ecclesiae est. Vgl. die ungefähr

Der schon im Begriff der ecclesia liegenden Konkordanz und Brüderlichkeit widerspricht nichts so sehr wie das Schisma[71]. Um so mehr bedeutet für Nikolaus der schon in De concordantia catholica durchgehaltene Leitsatz: Zur Vermeidung oder Überwindung des Schismas ist die eine cathedra von Christus errichtet[72] und notwendig[73].

Tiefer gesehen, war es also auch nicht nur Kirchenpolitik, es lag vielmehr schon in der inneren Konsequenz der früheren Auffassung des Nikolaus von Kues von Kirche und kirchlichem Amt, sich für den Papst zu entscheiden, als vom Konzil her eine neue Spaltung drohte, während dem Papste eine Einung mit den Griechen sich als erreichbar erwies.

Diese Entscheidung zwang Nikolaus in den folgenden Jahren freilich zur Überprüfung seiner eigenen früheren Begründung für die Superiorität des Konzils und einer einheitlicheren Zusammenschau dessen, was wir bisher als die Repräsentanz Christi *und* des gläubigen Volkes im kirchlichen Amt, im besonderen im Primat des Papstes, umschrieben.

Gegen das schismatische Konzil machte er nunmehr vor allem geltend: Nur ein Konzil unter dem Vorsitz des Papstes repräsentiert die Kirche auf eine höhere Weise als der Papst allein; zugleich leuchtete er jetzt energisch dahinter, wie schlecht und absurd es inzwischen gerade mit dem Anspruch des Basler Konzils, die gesamte Kirche zu repräsentieren, tatsächlich bestellt war. Diese Kritik erreichte im Dialogus concludens Amedistarum errorem ihren Höhepunkt[74].

In seinem Briefe an Rodriguez Sanchez läßt Nikolaus dann aber auch die Anwendung des Repräsentanz-Gedankens auf den Papst völlig fallen, um ihn durch das von ihm mittlerweile entwickelte Begriffspaar *complicatio – explicatio* zu ersetzen. Danach ist »die Kirche nichts anderes als die entfaltete Gnade Jesu Christi« und teilt Christus Petrus und dem Papst als dem sichtbaren Haupt seiner Kirche in geeinter Fülle die ganze Leitungsgewalt komplikativ mit, die sich in der ganzen übrigen Hierarchie stufenweise »entfaltet«[75]. So erscheint die Einheit der ganzen Kirche in Petrus fundiert und als »explicatio Petri«[76].

Das bedeutet, grob schematisiert, die genaue Umkehrung der konziliaristischen Einseitigkeit, der Nikolaus in De concordantia unter Kompromissen nach-

---

gleichzeitigen Ausführungen im Opusculum an die Böhmen unter dem Motto: die cathedra Petri ist »solida petra ac veritatis columna« (p II/II, fol. 7^v); ebd. fol. 8^v: infallibilitatis refugium est; fol. 9^r: Unitas est de essentia ecclesiae, ut primatus propter ipsam unitatem conservandam.

[71] Ebd. I, 5 N. 27, Z. 1–3.

[72] Ebd. I, 6 N.36, Z.6; II, 34 N.261, Z.1 f.

[73] Ebd. I, 34 N. 259, Z. 2.

[74] *Dialogus concludens Amedistarum errorem*, ed. E. Meuthen: MFCG 8 (1970). 81–94, N.6–N.15.

[75] Ed. Kallen, S. 106–109.

[76] Näheres: P. E. Sigmund, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Cambridge 1963, S. 261–280.

gegeben hatte. Drängt sich dort nämlich schließlich der Aspekt: die kirchliche Ämterpyramide baut sich »von unten«, vom gläubigen *Volke* her auf, und damit dessen Repräsentanz bis hinauf zum Papste, so stark vor, daß die Repräsentanz des einen *Christus* darüber in den Hintergrund rückte, so scheint nun die Repräsentanz Christi im Papste »von oben her« alles zu entscheiden. So gründlich suchte Nikolaus, nach seiner Erfahrung mit dem Basler Konzil im Konflikt zwischen diesem und dem Papste, seine auch in De concordantia unentwegt festgehaltene Grundauffassung spekulativ zu fundieren und zu verdeutlichen: »Der sacer princeps ist der Hort der Wahrheit gegenüber dem Schisma«[77].

IV

In dieser Einseitigkeit lag die Gefahr, daß man, wie Johannes Wenck sagte, den Papst »christifiziere«[78] und auf dem Leitbild von complicatio-explicatio einen päpstlichen Absolutismus aufbaue, der die Eigenbedeutung aller anderen Ämter im Organismus der Kirche absorbierte. Tatsächlich spricht jedoch alles dafür, daß Nikolaus, der in De concordantia ausdrücklich die Vorstellung eines päpstlichen Universalepiskopates zurückwies[79] (indem er jedem Bischof, Metropoliten und Patriarchen und jeder »Partikularkirche« die je ihrer Besonderheit im Rahmen des Ganzen gemäße Eigenständigkeit, die »varietas in unitate«, zu sichern suchte[80]), dieses Ziel auch später weiter verfolgte. Dem Papst persönlich empfahl dieser Kardinal die Maxime, daß sein »Vorrang« sich nicht im Herrschen, sondern im Dienen am Aufbau der Kirche erweisen solle[81].
Alles in allem können wir sogar sagen: Gegenüber seinem Basler Konzept entwickelt Nikolaus vom Jahre 1437 an zwar eine zum Teil stark verschiedene Akzentsetzung. Im Prinzip gab er jedoch weder vorher noch nachher die unlös-

---

[77] J. Koch, *Nikolaus von Kues und seine Umwelt* (Untersuchungen zu Cusanus-Texte, IV, 1), Heidelberg 1948, S. 28.
[78] Siehe *Studien zu Nik. v. Kues u. Johannes Wenck* (BGPhThMA 38,1 [1955]) 48.
[79] Vgl. TThZ 78 (1969) 145f.
[80] Vgl. bes. *De conc. cath.* I, 13–15; II, 2f.
[81] *Reformatio generalis*, ed. St. Ehses (Hist. Jb. der Görresgesellschaft 32 [1911]) 292: prioritatem et maioritatem non in dominatione, sed in ministerio aedificandae ecclesiae consistere. Eben das ist auch bei der Anwendung des Begriffpaares *complicatio – explicatio* auf das Verhältnis von Papst und Kirche zu bedenken. Dieses ist ja, wie Nikolaus (Sermo XXIII v. 1. Januar 1441, Cod. Cus. 220, fol. 10r, Z. 8) betont, je entsprechend zu verstehen, »damit man nicht irre«. Als Beispiel für die Entfaltung von Eingefaltetem nennt Nikolaus immer wieder die dreistufige Entfaltung des Punktes in: Linie – Fläche - Kubus. Der Punkt ist dabei quantitativ das Unscheinbarste, und doch kann er die Orientierung bieten, nach der eine große Menge oder Vielfalt sich richtet. Wenn wir Cusanus *so* weiterdenken, ist es nicht zu bedauern, daß er sich entschloß, das, was wir die doppelte Repräsentanz im kirchlichen Amt nannten, durch die Bildbegriffe von complicatio – explicatio zu verdeutlichen.

bare Einheit (oder wechselseitige Verschränkung) der Repräsentanz Christi und der kirchlichen Einheit einerseits – und andererseits der Repräsentanz des Willens der Gläubigen im kirchlichen Amt, im besonderen dem des Papstes, auf. Im Ernstfalle war ihm überdies schon zu Basel die Wahrung der im Papsttum repräsentierten und konstitutionell verankerten Glaubens- und Kircheneinheit wichtiger als die gewünschte möglichst weitgehende direkte und explizite Mitbestimmung der ganzen Vielheit in der Einheit der Kirche zu einer durchgehend »demokratischen« Willensbildung und bei der Besetzung der kirchlichen Ämter. Als es zwischen Papst und Konzil zum Biegen oder Brechen kam, war deshalb sein Desiderat, daß der Aufbau der Kirche von dem Konsens der Gläubigen her eine konsequentere Durchführung erfahre, eher *nur* noch eine »schöne«, aber nun gefährliche »speculatio«, die hinter der vor allem notwendigen Wahrung der Einheit zurücktreten mußte.

Umgekehrt verwarf Cusanus auch in Zukunft die »Superiorität des Konzils« über den Papst-allein im Sinne einer integraleren Kirchenrepräsentanz nicht. Er weigerte sich jedoch fortan entschieden, eine Synode ohne oder gegen den Papst so zu verselbständigen, daß sie auch ohne dessen gleichzeitigen oder nachträglichen Konsens eine endgültige Verbindlichkeit als Allgemeines Konzil hätte. Das widersprach allerdings dem Wortlaut seiner früheren Superioritäts-Sentenz. Um so besser entsprach es seinem Grundprinzip der für die Existenz der Kirche wesensnotwendigen Konkordanz.

In den ersten Jahren nach der besagten Entscheidung sind Nikolaus im Eifer des Gefechtes allerdings auch Formulierungen entschlüpft, die papalistisch klingen[82]. Um so abgeklärter und energischer suchte er dann aber als Kurienkardinal jeden monarchischen Alleingang des Papstes zu verhüten.

Jede rechtliche Institutionalisierung einer Oberaufsicht über den Papst lehnte er, spätestens seit dem Dialogus[83] und seinem Brief an Thomas Ebendorfer[84], konsequent und konstant ab. Im Hinblick auf die Aufgabe der aedificatio ecclesiae suchte er jedoch Pius II. persönlich dazu zu bewegen, daß er seine eigene Amtsführung der Prüfung durch drei gewählte Visitatoren unterwerfe, um mit einem solchen Vorbild und Zeichen eine allgemeine Kirchenreform einzuleiten[85].

Die auffallendste Konstanz im Kirchenbild des Nikolaus von Kues liegt in der strukturellen Funktion, die er von De concordantia bis zur Reformatio generalis dem Kardinalskollegium, genauer: einem repräsentativen *»kleinen beständigen Konzil« von Kardinälen*, bei der Kirchenleitung zuschrieb. Weil dieser Vorschlag

---

[82] So auch später noch bei seinen Verhandlungen mit den Böhmen, wie das Referat von H. Hallauer (oben S. 57-72) zeigt.

[83] MFCG 8 (1970), N. 20 (S. 97f.) sowie N. 32–36 (S. 109–113).

[84] Geschrieben zwischen dem 30. März und 5. April 1441: Deutsche Reichstagsakten XV, Göttingen 1957, S. 771, Z. 36ff.

[85] *Reformatio generalis*, ed. St. Ehses S. 286 u. 292.

heute wieder von einer besonderen Aktualität ist, sei etwas Näheres dazu gesagt:

Schon in De concordantia drängt der junge decretorum doctor darauf: Die Kardinäle sollen von den Kirchenprovinzen oder den Metropoliten als deren Deputierte an die Sedes Romana entsandt werden[86]. Als solche die ganze Kirche repräsentierend, sollten sie nicht nur den Papst wählen[87], sondern auch alle anderen wichtigen Angelegenheiten der Gesamtkirche, zumal dann, wenn etwas den allgemeinen Kanones zuwiderlaufe, mit dem Papste beraten[88] und derart verbindlich mitentscheiden, daß die Gültigkeit der Beschlüsse von der allseitigen Übereinstimmung dieses Kollegiums abhänge[89]. Mit dem Papste solle dieses sozusagen wie die Glieder mit dem Haupte verbunden sein und täglich als ein beständiges Konzil im kleinen die Gesamtkirche repräsentieren. Von einer solchen Repräsentanz, Kollegialität und Konkordanz versprach Nikolaus sich deren optimale Leitung[90].

Bedenken wir, was das damals des näheren bedeutete! Die Kirche wurde damals ja ohnehin »noch konsistorial regiert, das heißt das Kollegium der Kardinäle bildete (bis zu Sixtus V.) sozusagen das Kabinett des Papstes«[91]. Was wollte Nikolaus darüber hinaus? Nun, der Kardinal wandte sich schon damals entschieden gegen den Stil der »Kabinettspolitik« monarchisch regierender Fürsten, bei der die Räte nur »durch Sachverstand« helfen sollten, »auf Grund der

---

[86] *De conc. cath.* II, 15 N. 132, Z. 14f. wird schon die damalige Praxis so umschrieben: Nunc illis metropolitanis ac universali observantia consentiente cardinales de diversis regionibus *assumpti* legationem ac vicem omnium habent. – Nikolaus postuliert (ebd. Z. 20f.): Haec cardinalium taciti consensus universalis Romanae ecclesiae potestas indigeret reformari et ad ordinem *expressae legationis* reduci. Vgl. II, 18 N. 166 Z. 5f.; Z. 13–19: Igitur sicut metropolitani provinciarum per electionem provincialium constituuntur, ita et cardinales, qui eorum vices gerunt, iuxta praenarrata constitui debent. Et maxime hoc tempore istud necessarium foret, quoniam non sicut antiquitus metropolitani et episcopi . . . annuatim ad papam conveniunt.

[87] Ebd. II, 15 N.17, Z.5; II, 15 N.132 Z.16.

[88] Ebd. II, 18 N. 166, Z. 5–8: Hanc putarem primam radicem reformationis, ut cardinales ex legatis provinciarum constituerentur, quorum concilio cuncta gravia aut ordinationi universali canonum obvia cum subscriptione tam papae quam cardinalium expedirentur.

[89] Ebd. II, 15 N.132, Z.18–20; II, 15 N.136, Z.16–19; II, 21 N.191, Z.7.

[90] Ebd. II, 18 N. 163, Z. 2–8: Papa . . . quasi in uno corpore suum quotidianum concilium figurat. Unde evenit, ut cardinales aut legati provinciarum, qui assistunt Romano pontifici, principalia membra et pars corporis papae dicantur. Ebd. N. 164, Z. 23–26: Hoc modo Romanus pontifex secum continuum haberet concilium ordinate repraesentativum universalis ecclesiae, cum quo absque dubio ecclesia optime regeretur.

[91] E. Iserloh: MFCG 4 (1964) 64; vgl. A. Grillmeier: Theol. u. Phil. (Scholastik) 41 (1966) 412f.

Sachlage eine vernünftige Lösung der anstehenden Probleme zu finden«[92]. Unter der »geordneten Repräsentanz«[93] verstand er auch eine kollegiale Mitverantwortung, und zwar nicht nur die eines Verwaltungsgremiums, das der Monarch beruft und entläßt, sondern eine solche, die auf der Legation durch die Kirchenprovinzen beruht und darum als für die oberste Leitungsgewalt der Gesamtkirche mitkonstitutiv gelten sollte.

In seiner späteren Reformatio generalis, die Nikolaus schon gleich in der Form einer päpstlichen Bulle abfaßte, spricht er zwar nicht mehr von der Entsendung der Kardinäle durch die Kirchenprovinzen, sondern von deren »Berufung« (vocatio); doch er nennt diese nach wie vor »legati«, nun freilich »legati nationum«. Er mutet dem Papste in dieser Bulle auch nicht mehr die ausdrückliche Erklärung seiner Gebundenheit oder kategorischen Selbstbindung an die Zustimmung des Kardinalskollegiums zu. Er wiederholt jedoch nachdrücklich die Grundkonzeption, daß im Konsistorium der Kardinäle wie in einem »täglichen kleinen Kirchenkonzil der Konsens der über den ganzen Erdkreis zerstreuten Kirche« und diese selbst »repräsentiert« sein solle[94].

Ja, *hier* kehrt auch das Wort »repraesentare« wieder, das Nikolaus seit etwa dem Jahre 1442, des Streites um die höhere Repräsentanz der Kirche im Papst oder im Konzil müde, im Hinblick auf Papst und Konzil konstant gemieden zu haben scheint.

Mit der Repräsentanz der Gesamtkirche in diesem »beständigen kleinen Konzil« suchte Nikolaus zur Zeit der »Restauration des Papsttums«[95], nach dem Scheitern des Basler Konzils, wenigstens noch einen ihm besonders wichtigen Kern dessen zu realisieren und mit dem Primat des Papstes in Einklang zu bringen, was ihm nach wie vor an der konziliaren Bewegung berechtigt und fruchtbar erschien.

Wie wir heute wissen, hatte die cusanische Idee der Repräsentanz des innerkirchlichen Pluralismus im Kardinalskollegium allerdings schon eine weitere und eine nähere Vorgeschichte. Die weitere besteht darin, daß seit dem 13. Jahrhundert die korporativrechtliche Gesellschaftsauffassung auch innerhalb der kirchlichen Kanonistik mehr und mehr an Boden gewann[96]. Näherhin ist vor allem Franciscus Zabarella zu nennen, der gegen 1400, während des Schis-

---

[92] Vgl. H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte* IV (1967) 528f. H. KRAUSS, sagt, Geist und Leben 41 (1968) 447, von der »Kabinettspolitik« absolutistisch regierender Fürsten des 17. und 18. Jahrhunderts: »Ein guter Fürst sollte zwar nichts ohne sein Kabinett tun, aber die Funktion der Räte bestand nicht darin, die Untertanen zu repräsentieren, sondern dem Fürsten durch Sachverstand zu helfen, auf Grund der Sachlage eine vernünftige Lösung der anstehenden Probleme zu finden«.

[93] Vgl. Anm. 90.

[94] *Reformatio generalis*, ed. St. Ehses S. 292f.

[95] Vgl. H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient I*, 1949, S. 60–73: »Die Spannungen innerhalb des restaurierten Papsttums«.

[96] Vgl. BR. TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory*, S. 96ff.; S. 132ff.

mas, die Kurie für die konziliare Bewegung dadurch zu gewinnen suchte, daß er dem Kardinalskollegium eine besondere Repräsentanz der Gesamtkirche zuschrieb[97].

Im Gesamtverlauf dieser Entwicklung wurde die kollegiale Bindung des Bischofs an sein Domkapitel sowie des Metropoliten an seine Suffragane analog auf das Verhältnis von Papst und Kardinälen übertragen. Diesem Verlauf entspricht genau die von Nikolaus De concordantia II, 15 eingeschlagene Argumentation[98], nach deren Ergebnis die Autorität einer jeden repräsentativen Körperschaft jeweils bei all denen liegt, die zu dieser gehören[99]. Die Autorität der Sedes Romana hat demgemäß – als die Repräsentanz der gesamten abendländischen Kirche, zu der aber nahezu nur noch der römische Patriarchat gehört – nicht nur im Papste, sondern zugleich im Papste und den Metropoliten ihren Sitz[100].

Die Kardinäle vertreten nach De concordantia die Metropoliten[101]. Damit ist gesagt, daß deren Autorität auf der des Episkopates beruhe. In dieser Hinsicht läuft also die Funktion des Kardinalskollegiums schon auf dasselbe hinaus wie die der Bischofssynode, die das Zweite Vatikanum inaugurierte[102].

V

Gegen Abschluß dieses Symposions suche ich nun zusammenfassend aus dem Kirchenbild des Nikolaus von Kues das hervorzuheben, was ihn vor allem als ökumenischen Denker und im ekklesiologischen Denken als »Promotor der Ökumene« erweist.

In aller Wahrheit spricht oder leuchtet der göttliche Logos. Schon in jedem tieferen Suchen nach der Wahrheit, die im letzten Gott selbst ist, ist auch die Gnade Jesu Christi am Werke, die »jeden Menschen erleuchtet« (Joh. 1,9). Die dadurch allen Menschen mögliche – aber durch ihre eigene Entscheidung be-

---

[97] Ebd. S. 233–236. Die Behauptung, daß das Kardinalskollegium schon seit Anfang der Kirche bestehe, hat Nikolaus Zabarella nicht abgenommen. Vgl. oben Anm. 86.

[98] Vgl. bes. die Kapitelüberschrift zu *De conc. cath.* II, 15 R. 6, Z. 19–21.

[99] *De conc. cath.* II, 15 N.132, Z.10 f.: Cuiuslibet collectionis auctoritas extendit se per omnes in ipsa collectione repraesentativa in potentia existentes.

[100] Ebd. II, 15 N. 132, Z. 12; vgl. u. a. das ganze Kapitel I, 17.

[101] Siehe oben Anm. 86.

[102] Mit dieser Präzisierung ist wohl das Bedenken von A. Grillmeier (Theol. u. Phil. 41 [1966] 413) behoben, daß in der Synodus Episcopalis die »Kirchenreform von vornherein ein tiefer religiös angelegtes Fundament erhalte«, als dies in der cusanischen Vorstellung der Fall sei. Nach *De concordantia catholica* ist ja auch das Kardinalskollegium nichts anderes als eine delegierte Repräsentanz des Gesamtepiskopats. Auf den Namensunterschied von Kardinals- oder Bischofssynode wäre es Cusanus, wenn die Synodus Episcopalis seine übrigen Vorstellungen erfüllte (vgl. TThZ 78 [1969] 147–149), schwerlich angekommen.

dingte – gnadenhafte Gemeinschaft von unübersehbar Vielen mit Christus nennt Nikolaus – schon vorgängig dazu, ob diese sich auch sichtbar bekundet oder nicht – »Kirche in wurzelhafter Sicht« (ecclesia radicali consideratione). So weit öffnet er den Begriff »Kirche«.
Doch das innere Suchen, Glauben, Hoffen und Lieben drängt jeden Menschen zu dessen Versichtbarung: um so mehr, je lebendiger es ist, und damit auch zu einer sozialen, auch soziologisch ausgeprägten Gemeinschaft der Christus-Gläubigen unter sich. So gruppiert und formiert sich die ecclesia militantium, sozusagen »von unten«, in Pfarreien und Diözesen zur Gesamtkirche, um Pfarrer, Bischöfe und den Papst als ihre sichtbaren Repräsentanten; so liegt auch in Menschen aller Völker die Potenz zur Erhebung zu den höchsten kirchlichen Ämtern. – Die repräsentativste Versammlung der Gesamtkirche ist das Allgemeine Konzil. Als ein sichtbares und nachdrückliches Zeichen für die von Grund auf kollegiale Konstitution der Gesamtkirche fordert Nikolaus jedoch auch die permanente Repräsentanz des Gesamtepiskopates in einem Kollegium mit verbindlicher Vollmacht beim Papste.
Für den Aufbau und die fortgesetzte Erneuerung der kirchlichen Gemeinschaft und Einheit mit Christus und untereinander betont es Nikolaus jedoch als noch grundlegender, daß sich im kirchlichen Amt Christus selbst repräsentiere. So resultiert aus der Begegnung von Christus und Welt und diese zeichenhaft, aufs höchste in den Sakramenten, vermittelnd das, was ich die »doppelte Repräsentanz« im kirchlichen Amt nannte, nämlich die Christi und der Christgläubigen. Wie kürzlich eine gründliche Untersuchung »Probleme heutiger Ekklesiologie« aus der Feder des reformierten Theologen Jean-Jacques von Allmen bestätigte[103], liegt in diesem Doppelaspekt nach den bisher starken Divergenzen in der Auffassung vom kirchlichen Amt heute die Hoffnung auf einen Konsens der großen christlichen Konfessionen im Abendland.
Die hierarchische Ordnung der kirchlichen Ämter hat weniger in einer Stufung der sakramentalen Heilsvermittlung ihren Grund[104] – in dieser Hinsicht sind ja alle Priester und Bischöfe wie der Papst vicarii Christi – als in dem Prinzip einer organischen Anpassung an die jeweilige territoriale, kulturelle, auch politische Differenzierung und Gliederung des Volkes und der Völker in der einen Kirche. So fordert die vorgegebene varietas in unitate auf seiten des Kirchenvolkes die Hierarchie der kirchlichen Ämter, und dies um so zwingender, je mehr sich die Kirche über die ganze Erde hin ausbreitet.
In diese organische Gliederung hat Nikolaus in De concordantia – trotz der damals schon lange dauernden Spaltung – mit einer erstaunlichen und uns erst wieder nach dem Zweiten Vatikanum leichter verständlichen Konsequenz grundlegend und konstant die Patriarchate des Ostens miteinbezogen. Im Hin-

[103] In: *Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs*, Frankf.–Stuttgart 1969, S. 239–243.
[104] Eine solche Abstufung besteht ohnehin nur (und nicht einmal unbedingt) zwischen Bischof und Priester.

blick darauf begrenzt er auch den Anspruch der abendländischen Kirche – als doch nur eines, des römischen Patriarchates – darauf, die ecclesia universalis auf eine vollgültige Weise zu repräsentieren[105]. Im Papste sieht er – über den römischen Patriarchat hinaus – ja sozusagen nur ein Zeichen gesetzt, das auch die sichtbare Einheit aller Christen in einer wirklich allumfassenden »ecclesia catholica« als möglich erkennen läßt und sie fordert.
Werfen wir von hier aus nochmals einen Blick auf das visionäre Programm des Friedens aller Völker im Glauben, in De pace fidei, so liegt nichts näher, als daß Nikolaus auch all diesen Völkern, deren kulturelle Eigenart er so sehr respektierte, innerhalb der von ihm erhofften künftigen wahrhaft ökumenischen Kirche eine im Prinzip nicht geringere kirchliche Eigenständigkeit zudachte, wie den Patriarchaten der Alten Kirche; deren nähere Umschreibung überließ er freilich völlig diesen selbst und der Zukunft der Kirche.
So öffnet die cusanische Repräsentanzidee Tür und Tor für den Blick auf die dringend notwendige Verwirklichung und Versichtbarung der kirchlichen Einheit in mannigfaltiger Vielheit.

DISKUSSION

(unter Leitung von M. de Gandillac)

P. HIRT: führte bibeltheologisch und theologiegeschichtlich Näheres über die Repräsentanz der gloria Dei in der Schöpfung sowie der potestas Dei im kirchlichen Amt aus.
HAUBST: Die theologische Reichweite des repraesentatio-Gedankens bei NvK habe ich kürzlich auf der Kölner Mediävistentagung zu umschreiben versucht. Zu der geschichtlichen Situation, in der Cusanus dieses Wort in ekklesiologischer Bedeutung aufgriff, sei hier nur bemerkt, daß er schon in De concordantia (sozusagen um den Anspruch des Konzils zu parieren, daß dieses allein auf vollgültige Weise die Kirche repräsentiere) dies betonte: Auch der Papst repräsentiert die Kirche. Das Konzil repräsentiert diese allerdings auf eine deutlichere, differenziertere Weise, doch der Papst in seiner einen Person repräsentiert besonders die Einheit der Kirche; er ist deren Eckpfeiler gegen das Schisma. Zunächst lag freilich auch bei Cusanus ein stärkerer Akzent darauf: das Konzil repräsentiert die Kirche deutlicher als der Papst. Doch spätestens seit 1437 verschob sich unter dem Eindruck der drohenden Kirchenspaltung seine Akzentsetzung dahin: Das Konzil repräsentiert zumal die Einheit der Kirche nur dann, wenn es die Zustimmung des Papstes hat, in Konkordanz mit dem Papst.

[105] Siehe bes. *De conc. cath.* I, 16 u. 17.

DUPRÉ: Mir scheint, daß man hier, wenn man von Repräsentanz spricht, schon vom rein Begrifflichen her zumindestens zwei Funktionen oder Aspekte zu unterscheiden hat. Der eine ist Repräsentanz im Sinne von Darstellung, der andere von Vergegenwärtigung. Im letzteren Falle weise ich auf eine Struktur des Seienden selbst hin – ich möchte sagen: das Repräsentierende hat einen ontologischen Unterbau –, während im ersten Fall die Möglichkeit steckt (und das scheint mir sehr bedeutsam für die Entwicklung der Neuzeit und unseres Menschenbildes), daß ich die Vorstellung einer Bühne habe, auf der jeder seine Rolle spielt und »darstellt«.
Weiter scheint mir: Mit der Anwendung des Begriffspaares *complicatio – explicatio* bekennt Cusanus sich eindeutig dazu, daß die Repräsentanz primär im ontologischen Zusammenhang zu sehen ist; was natürlich auch damit zusammenpaßt, daß er Kirche, Staat und Schöpfung letzten Endes in einem symbolischen System zusammenbringen kann. Wenn Cusanus von complicatio-explicatio spricht, so handelt es sich nicht um etwas Mechanisches, sondern um einen Prozeß bzw. um eine Grenzbewegung. Was darum als explicatio auf der einen Stufe steht, kann nicht ohne weiteres und im selben Sinn auf eine andere Stufe angewendet werden. Dadurch wird die Interpretation dieses Prozesses zu einer Aufgabe der coniectura. Aber es ist eine coniectura, deren Rahmen selbst durchaus fundamental gültig ist, also über das coniecturale hinausverweist. Jetzt weiß ich nicht: Ist das eine weitere Interpretation von dem, was Sie gesagt haben? Oder ist damit gleichzeitig eine Akzentverschiebung vorgegangen? Das würde mich interessieren.
HAUBST: Daß die Repräsentanz des Kirchenvolkes im kirchlichen Amt rein äußerlich oder juridisch aufzufassen sei, –
DUPRÉ: So interpretiert werden *kann*!
HAUBST: das war die Auffassung, die Gerhard Kallen zunächst in seinem Kommentar zu De auctoritate praesidendi in concilio generali dargelegt hat. Dem hat Josef Koch widersprochen mit der Erklärung: Die Repräsentanz der Gläubigen, z. B. einer Diözese im Bischof, ist bei Cusanus durchaus real gemeint. Dafür sprechen auch schon viele Texte der Kirchenväter, schon von Cyprian: Im Bischof ist die ganze Diözese; er ist anders gesagt, für deren Einheit konstitutiv. In der Konsequenz dessen liegt freilich auch die Forderung, um der Einheit der Kirche willen dem Bischof den Konsens zu geben und sich, wenn er seines Amtes richtig waltet, ihm anzuschließen. So ist auch bei Cusanus alles das, was man eine *juridische Repräsentanz* auf Grund freier Wahl nennen kann, verbunden und eingefangen, hineingenommen in die größere umfassendere Sicht, daß die Kirche so etwas wie ein Organismus ist, eine *ontische Einheit*. Deren Existenz setzt anderseits die Zustimmung der Glieder voraus, auch deren bewußte Eingliederung in die Kirche; eben diese ist zugleich auch eine Grundbedingung dafür, daß sich die »ecclesia radicali consideratione« auch versichtbaren und in organischer Gliederung darstellen kann.
Sie fragten weiter, wie sich das Begriffspaar *complicatio-explicatio* zu der *repraesentatio* verhalte. Zunächst: Cusanus ließ, wie gesagt, im Jahre 1442 das viel

umzankte Wort repraesentatio fallen, um mit diesem neuen Begriffspaar nunmehr das deutlicher auszudrücken, was er im Grunde immer schon meinte, damit zugleich aber auch die für die sichtbare Kirche konstitutive Funktion des Primates eindeutiger hervorzuheben als zuvor.
Der Begriff der *complicatio* kann nun aber näherhin die unerhört starke Bedeutung haben, als ob sozusagen alles andere im kirchlichen Leben ähnlich den Sonnenstrahlen ganz und gar von der einen Sonne ausgehe. Doch derlei meint Cusanus mit dem Bildwort complicatio hier sicher nicht. Er selbst betont ja schon in einer Predigt vom 1. Januar 1441: Die Begriffe der complicatio und der explicatio sind je entsprechend auszulegen; sonst entstehen grobe Irrtümer. *Hier* bildet nicht etwa die complicatio des Weltalles in Gott das Modell für die complicatio der Kirche im Papst. Nikolaus selbst bietet vielmehr die Handhabe zu einer viel angemesseneren Auslegung des complicatio-Begriffes. Symbole für die complicatio sind ihm ja immer wieder der Punkt, der sich entfaltet in der Linie, die Linie, die sich weiter entfaltet in der Fläche, und die Fläche, die sich weiter entfaltet im Kubus, im Körper. Letztlich ist es also nur ein Punkt, der sich entfaltet. Ähnlich ist, quantitativ gesehen, auch die Position des Papstes in der Kirche nur die eines Punktes. Aber er ist die eines Richtpunktes, der die Orientierung für das Ganze in sich begreift.
Wenn wir in dieser Sicht den Begriff der complicatio weiterdenken, dann, so scheint mir, wird gerade dieser heute besonders aktuell. Zumal dann, wenn wir bedenken, daß nach Cusanus auch der Papst der Kirche nicht als ein absoluter Fixpunkt vorgegeben, sondern auch daran gebunden ist, daß er die Kirche als ganze repräsentiere, weil er nur auf Grund der besagten doppelten Repräsentanz effektiv der Richtpunkt und der Sammelpunkt der kirchlichen Einheit sein kann.
RÖHRICHT: Sie sprachen davon, daß Cusanus in seiner römischen Zeit Pius II. die freiwillige Unterwerfung unter eine Kontrolle durch drei Visitatoren angeraten habe. Es würde mich interessieren, wie der Papst darauf reagiert hat. Meine zweite Frage ist systematischer Art; sie soll mit einem Hauch von theologischer Polemik gestellt werden: Dem Repräsentanzgedanken, wie Sie ihn dargestellt haben, könnte ich mich als Protestant durchaus anschließen. Für meine Person hätte ich auch sogar gegen den Begriff der »complicatio« nichts einzuwenden. Die Schwierigkeit ist für mich folgende: Sie sprachen einmal von *wechselseitiger Repräsentation*. Nun scheint es mir aber bei Cusanus nicht eindeutig zu sein, ob diese Repräsentanz wirklich wechselseitig ist. Das Bild von den Pyramiden aus »De coniecturis« legt solche Wechselseitigkeiten nahe; es bedeutet ja Kongruenz in allen Teilen. Aber ist es nicht faktisch bei Cusanus doch wieder so, daß die Wechselseitigkeit nicht vollkommen ist, daß vielmehr dem Einfluß von oben nach unten eben doch stärker stattgegeben wird, als dem von unten nach oben?
Um es für die heutige Zeit zu konkretisieren: Eine Vielfalt, die völlig unstrukturiert ist, kann niemals zur Kirche werden. Doch da es nirgendwo verheißen ist, daß die Repräsentation des Kirchenvolkes in seinen Repräsentanten – etwa

dem Bischof – kraft des Geistes Christi automatisch jederzeit funktioniert, stellt sich für uns die *Frage der Kontrolle*. Das ist die demokratische Frage. Diese Kontrolle scheint mir auch in der lutherischen Kirche bisher sehr viel stärker »von oben nach unten« funktioniert zu haben, als umgekehrt »von unten nach oben«. Ich meine – um jetzt einmal den wunden Punkt zu berühren! –, daß hier einer der wichtigsten, bisher noch nicht beseitigten Trennungsgründe zwischen den Kirchen und Konfessionen liegt. Ich denke, daß wir – Katholiken und Protestanten – theologisch sichtbar zueinandergerückt sind, wenigstens gilt das für die »repräsentativen« Theologen (um auch hier den Ausdruck »repraesentatio« zu benutzen; ein guter Theologe ist auch eine repraesentatio der Kirche!). Im ökumenischen Gespräch auf Tagungen sind wir uns nähergekommen. Was uns noch scheidet, ist weitgehend das *Kirchenrecht*, damit auch die Frage der Kontrolle der kirchlichen Amtsfunktion und die (für uns Protestanten sehr schwer nachvollziehbare) kirchenrechtliche Fixierung von Dogmen und Lehraussagen. Hier ist es nun meine Frage, ob nicht auch schon im cusanischen repraesentatio-Gedanken eine Ungleichheit vorherrscht; etwa zwischen der Repräsentation der Christgläubigen in der Gemeinde durch den Bischof und umgekehrt. Cusanus kann beide Größen wohl als gleichwertig betrachten. Doch zieht er daraus – die doch eigentlich notwendigen – demokratischen Konsequenzen?

HAUBST: Auf Ihre erste Frage kann ich kurz antworten. Nikolaus hat seinen *Reformvorschlag* Pius II. sehr nachdrücklich vorgetragen; er hat ihn ja gleich schon in Form einer Bulle dem Papst vorgelegt – bitte unterschreiben! – als eine verbindliche Deklaration zu Beginn einer allgemeinen Kirchenreform. Pius II. hat die cusanische Reformbulle tatsächlich nicht unterschrieben, sondern selbst eine andere verfaßt, die er dann aber nicht mehr in Kraft setzen konnte. Er hat darin immerhin manches andere von Cusanus übernommen[106].

Doch nun zur zweiten Frage: Hat Cusanus mit seiner Auffassung von der Repräsentanz der Kirche im Papst und Konzil, und so fort, im Rahmen »der doppelten Repräsentanz«, nämlich Christi und des Kirchenvolkes, im kirchlichen Amt, ein konstantes Gleichgewicht gefunden?

Das von ihm erstrebte Gleichgewicht war sicher kein starres, sondern (innerhalb gewisser Grenzen) eher das einer immer neu zu realisierenden Konkordanz. In seiner ganzen theologischen Entwicklung, wie seine Ausführungen über die Epikie zeigen, ließ er hier, obwohl selbst Kanonist, eine gewisse Interferenz, einen Spielraum, und zwar bewußt.

Doch um eine Alleinherrschaft des Papstes abzuwehren, hat er *das Kardinalskollegium*, sowohl in De concordantia als auch in seinem Reformvorschlag, als einen Repräsentanten der Vielheit in der Einheit an der Sedes Romana selbst, stark zu machen versucht, und zwar nicht nur als ein Kollegium, das allein vom

---

[106] Vgl. R. Haubst, *Der Reformentwurf Pius' des Zweiten*; in: RQ 49 (1954) 188–242, bes. S. 201 sowie S. 241f., Anm. zu N. 198–206.

Papst ernannt wird, sondern als ein Kollegium, das die Kirchenprovinzen entsenden sollten. Das war namentlich zur Zeit seines Reformentwurfes (1459) allerhand. Damit sind wir aber auch in der unmittelbaren Nähe dessen, was heute in der katholischen Kirche die *Bischofs-Synode* bedeuten könnte oder sollte. Nur, daß schon Cusanus auch über das, was die Bischofs-Synode bisher tatsächlich gewesen ist, hinausgeht[107]. Er macht ja das besagte Kollegium von Kirchenrepräsentanten zu einer derart verbindlichen Instanz, daß der Papst bei allen wichtigen Entscheidungen dessen Zustimmung bedürfe, so daß es ungültig sein sollte, wenn der Papst allein etwas deklariere, das in einem wichtigen Punkt von den bestehenden, allgemein verbindlichen Kanones abweiche. Der Papst sollte mit anderen Worten im Rahmen des Grundgesetzes bleiben müssen und Dispenzen davon nur geben können mit der Zustimmung des besagten »kleinen Konzils«, das darum auch ständig tagen solle, nicht nur dann, wenn der Papst es berufe. Nach dem späteren Reform-Entwurf sollten freilich nicht mehr die Kirchenprovinzen das »parvum concilium« beschicken, sondern die großen Nationen. Wir ersehen daraus ein wachsendes Interesse des Kardinals an dem permanenten Kontakt des Papstes mit diesen. Man könnte sagen: In De concordantia hat Nikolaus den Begriff des Kardinals vollkommen umgedeutet in den von Deputierten; später hat er dann aber doch der bestehenden Ordnung mehr Rechnung getragen; doch an der Notwendigkeit einer Repräsentanz der kirchlichen Einheit in der Vielheit hielt er konsequent fest.

RÖHRICHT: Meine dritte Frage wäre die: Ist die »*verborgene Kirche*« etwas, das wir an der Realität messen können, oder ist sie nicht eher eine *Utopie*, nach der zu streben sinnvoll und notwendig ist, wenn man auch weiß, daß man sie in dieser Weltzeit nicht erreichen kann? – Und schließlich verstand Cusanus die Verschiedenheit der Religionen in dem Sinne, daß sie im Grunde unaufgebbar ist?

v. BREDOW: Darf ich diese Frage ergänzen? Bei De pace fidei sind wir nicht mehr dazu gekommen, darüber zu sprechen, was die *una religio* bedeutet. Ist es so, daß die *varietas rituum* in einem Abbildsituations-Verhältnis zur una religio steht? Nach meiner Ansicht ist diese nicht als eine Utopie zu verstehen, sondern als eine Idee, aber bitte nicht »Idee« im heute geläufigen, sondern im platonischen Sinne: als eigentliche Wirklichkeit, die aber für uns nur im Abbild erreichbar ist. Das würde, cusanisch ausgedrückt, etwa bedeuten: die *una religio* ist das Exemplar, dem sich die imagines zwar annähern, das eine mehr, das andere weniger, das sie aber nie in der Geschichte erreichen. Oder mit einem anderen Begriff von Cusanus: Gehört die *varietas rituum*, einschließlich der christlichen Kirchen, zum Bereich des Mehr oder Minder, wie es in De docta ignorantia heißt, innerhalb dessen man nicht zum Maximum kommt?

HAUBST: Sicher darf im Sinne von Cusanus die Verschiedenheit der Religionen nicht in dem Sinne verabsolutiert werden, als solle die Geschichte bei dieser,

---

[107] Vgl. TThZ 78 (1969) 147f.

wie sie ist, stehen bleiben. Die *una religio* muß sich ja auch versichtbaren, realisieren in denen, welche die Möglichkeit haben, in der Christengemeinschaft zu sein; sie soll sich also auch kirchlich konkretisieren, freilich in einer solchen allumfassenden *universellen Kirche*, die eine bleibende große Mannigfaltigkeit in sich schließt. Wir dürfen darum die Unterscheidung: der ecclesia radicali consideratione (oder occultata) und der, die sich versichtbaren soll, nicht als zwei Größen betrachten, die unabhängig von einander bestehen könnten. Schon in der Geschichte soll vielmehr auch die Konkretisierung und reale Darstellung der einen Kirche als Gemeinschaft (unio) mit Christus auf ihrem Wege auf das eschatologische Ziel hin erfolgen.

Die verborgene, in Christus bestehende Basis dieser Kirche reicht so weit, daß sie die ganze Menschheit umfassen kann, und sie auch tatsächlich umfaßt, soweit die Menschen sich der Gnade nicht verschließen. Im übrigen warnt der Begriff der *»verborgenen Kirche«* davor, Definitives über die Zugehörigkeit von einzelnen Menschen zur Kirche im Sinne der Gnadengemeinschaft mit Christus zu sagen. Es gibt ja auch Scheingläubige und Scheinchristen. Doch was ist dann die *una religio*? Das ist wieder ein spannungsreicher und dehnbarer, ein dynamischer, spezifisch cusanischer Begriff. Oder vielmehr zunächst einmal eine Leitidee[108].

In De pace fidei will Nikolaus ja zunächst einmal: das Aufhören des Krieges und Frieden: keinen Krieg zwischen allen Religionen! Deshalb will er auch zunächst das bewußt machen, was alle Religionen im Grunde schon gemeinsam haben, dann das Gemeinsame vertiefen, um weiterführend zu sagen: Wenn ihr konsequent seid, müßt ihr in dieser Richtung weitergehen; dann trefft ihr euch in der Tiefe des Glaubens. So ist »una religio« eine *ökumenische Leitidee*, die offen ist für alles weitere, der wir aber eben darum noch nicht gleich schon den ganzen Inhalt dessen entnehmen können, was zur Zielvorstellung gehört, auf die hin die cusanische Gedankenführung jedoch schon bahnbrechend wirken will. Wir würden den cusanischen Dialog sicher mißverstehen, wenn wir aus dessen Initiative schon eine definitive Dogmatik machten, die abschließend alles besagen wollte. Damit machten wir ja aus einem Impuls schon eine endgültige, statische Größe. Die una religio, die Nikolaus anvisiert, ist auf die eschatologische Gemeinschaft hingeordnet. Er intendiert aber auch schon in dieser Welt – über den Frieden eines bloßen Tolerierens hinaus – eine wachsende positive Konkordanz der Religionen, die nicht im Widerspruch, sondern im Einklang zu dem steht, was er schon in *De concordantia* programmiert hat. In *De pace fidei* ist das darin angedeutet, daß vom göttlichen Logos Petrus und Paulus die Weiterführung des ökumenischen Gesprächs übergeben wird. Das ist zugleich signifikativ dafür, daß die intendierte religiöse Einheit wohl als Kirche intendiert ist; Nikolaus wollte jedoch diesen Dialog noch nicht gleich schon mit ekklesiologischen Fragen belasten, weil er in diesen fürs erste so etwas wie eine cura posterior sah. Er wollte wohl auch die freie Entscheidung der Völker bei der künftigen Gestaltung

[108] Vgl. TThZ 78 (1969) 134–141.

einer wirklich universalen Weltkirche nicht voreilig einengen. So etwa sehe ich diese Sache.

DUPRÉ: Könnte man nicht, im Zusammenhang mit *De coniecturis*, die una religio auch eine an die Menschheit gerichtete *Frage* nennen, die sich ihrer eigenen Fragemöglichkeit erinnert? Oder sie als transzendentalen Begriff bezeichnen, der immer ein Leitbegriff bleibt, aber als solcher unser konjekturales Suchen und Artikulieren bestimmt?

v. BREDOW: Darf ich dazu bemerken, daß wir gerade in De coniecturis auch nahezu eine *Definition* dessen finden, was mit dieser religio gemeint ist. Im 15. Kapitel des II. Buches wird ja dargelegt, daß die Sehnsucht nach etwas Höherem allen Sterblichen innewohnt. Das ist die religio, die der menschlichen Natur eingesenkt ist. Das ist kein Gegensatz zu dem Vorschlag, den Sie gemacht haben, sondern nur eine Ergänzung.

HAUBST: Diesen Gedanken hat Cusanus sogar schon in seinen ersten Predigten so formuliert: *Est omnium viventium una communis fides*[109]. Das ist schon im dortigen Zusammenhang mit *una religio* (im Sinne einer gemeinsamen Grundüberzeugung, die sich nicht immer in Worten auszudrücken braucht) auswechselbar. Diese Übereinstimmung aber hat, wie Frau v. Bredow sagte, ihre Wurzel in dem desiderium naturale, in der religiösen Anlage und dem implizierten Verlangen jedes Menschen nach Gott und nach Gemeinschaft mit Ihm.

v. BREDOW: Ich möchte nur noch einmal sagen: Mein Eindruck von der Theologie des Cusanus ist der: Es wäre völlig absurd, zu meinen, daß die Sinnerfüllung des Religiösen von unten her, nur von der menschlichen Natur her aufgebaut werden könnte. – Das zeigt sich gerade in seinem Verständnis der menschlichen Natur als imago Dei, von der er sagt, sie ist capax Dei. Denn nur auf Grund einer Selbstmitteilung Gottes *kann* die intellectualis natura das *sein*, was sie von Natur aus zu sein *verlangt*.

---

[109] *Sermo II* N. 8, Z. 14; vgl. *Sermo IV* N. 16.

FRIEDE IM GLAUBEN. DIE VISION DES NIKOLAUS VON KUES*

Von Gerd Heinz-Mohr, Gelnhausen

I

Friede im Glauben, Eintracht zwischen den Bekenntnissen – dieses Thema rührt in der Gegenwart ganz besonders an. Unser Jahrhundert ist ja nicht nur durch ungeheure Erschütterungen und Entzweiungen gekennzeichnet. In ihm geschieht zugleich auch etwas Neues, Einendes. Die christlichen Kirchen des Ostens und des Westens, jahrhundertelang durch bestimmte geschichtliche Entwicklungen voneinander getrennt, sind seit einigen Jahrzehnten in der großen ökumenischen Bewegung und inzwischen auch durch Begegnungen des Papstes mit dem Ökumenischen Patriarchen in neue brüderliche Beziehung getreten. Das Zweite Vatikanische Konzil hat bei Katholiken wie bei Protestanten ein überwältigendes Echo vor allem deshalb gefunden, weil es die Not der Spaltung der *einen* Christenheit so klar wie nie zuvor aussprach und die Bemühung um die Vereinigung der getrennten Brüder als ein Anliegen der gesamten katholischen Kirche proklamierte. Nach Jahrhunderten, die durch gegenseitige Abgrenzung gekennzeichnet waren, ist die Zeit angebrochen, in der man sich zusammensetzt und sachlich miteinander spricht, mehr noch: in der man miteinander und füreinander betet. Und während sich all dies – ohne schwärmerische Übereilung, aber in der Atmosphäre brüderlicher Zugewandtheit – vollzieht, ist bereits ein neues Stichwort gefallen: neue Weisen des Kontaktes auch mit den nichtchristlichen Religionen. Dabei ist nicht nur von selbstverständlicher menschlicher Achtung die Rede, sondern von Bereitschaft zur Kommunikation und zur Zusammenarbeit.

Man würde viel zu kurz greifen, wenn man diese große Bewegung der Förderung des Friedens, der Einheit und der gegenseitigen Liebe lediglich als eine ängstliche Reaktion auf die Bedrohung und Verfolgung durch die modernen antichristlichen Bewegungen und Diktaturen verstünde. Dennoch kommt dieser Verfolgung und Bedrohung sicher eine gewisse anstoßende Bedeutung zu.

Dieser letztere Umstand verdient deshalb eigene Erwähnung, weil – vor mehr als 500 Jahren – eine ähnliche äußere Bedrohung schon einmal der Anlaß zu einer Überlegung war, die das gegenseitige Verstehen, den Frieden im Glauben zum Gegenstand hatte. Das einst gewaltige Reich von Byzanz befand sich in der Agonie, seit langem gefährdet und zunehmend bedroht durch die osmanischen Türken. Diese hatten Kleinasien und bald auch das nahe Hinterland von Konstantinopel Schritt für Schritt in Besitz genommen und sich ebenfalls bereits der Balkanhalbinsel bemächtigt. Ostrom wurde praktisch auf die

---

* Vortrag vor der Mitgliederversammlung der Cusanus-Gesellschaft am 29. 3. 1969.

Hauptstadt beschränkt. Das Ende auch dieses letzten Stützpunktes war eigentlich schon seit eineinhalb Jahrhunderten vorauszusehen gewesen. Die lateinische Welt hatte auf diese Gefährdung im Osten jedoch bisher recht kühl reagiert. Nun setzten die Türken zur endgültigen Eroberung an, und die Stadt fiel am 29. Mai 1453 in ihre Hände[1].

Aus der Erschütterung heraus, die der drohende Fall Konstantinopels, des Bollwerks, ja des Symbols der christlichen Kirche im Osten, in ihm hervorrief, schrieb der große moselländische Kardinal Nikolaus von Kues (1401–1464) im Jahre 1453 ein damals aufsehenerregendes und in der Gegenwart erneut aktuelles Buch: »*De pace fidei – Über den Frieden im Glauben*«, eine atemberaubende Vision der Übereinkunft nicht nur der Konfessionen der Christenheit, sondern der Religionen der Erde. Was er damals schrieb, hat heute nicht nur historisches, sondern erstaunlich gegenwärtiges Interesse[2].

Man muß sich – diese allgemeine Vorbemerkung sei mir noch gestattet – immer wieder klarmachen, wie praktisch und konkret dieser vom Sohn eines Kueser Moselschiffers zum Kardinal der römischen Kurie und Fürstbischof von Brixen emporgestiegene Theologe, Jurist und Philosoph dachte und handelte, auch während er seine gewichtigen Werke verfaßte, die in ihrer spekulativen Kühnheit einem neuen, modernen Weltbild Bahn brachen. Die weitgespannte Spekulation hat bei Cusanus immer sehr konkrete Verankerungen. Die theoretische und die existentielle Ebene fallen bei ihm nicht auseinander. Er sieht den Ursprung menschlichen Erkennens immer spannungsvoll in eins mit seinen Leistungen und seinem Vollzug in der Praxis. Kurz: alles Denken des Cusanus, an welche äußersten Grenzen des Denkbaren es sich auch wagt, bleibt verantwortliches Denken, mitverantwortlich für den wirklichen, vorfindlichen Menschen, um dessen einzigartige Stellung im Universum und um dessen ewiges Heil es geht. Die »transrationale« Philosophie, die Gott, Kosmos und Mensch in einer großen Einheit erfassen will, beruht dabei eindeutig auf der Vorgegebenheit des christlichen Glaubens mit seinen zentralen trinitarischen und christologischen Aussagen. Das bedarf, wie mir scheint, heute besonderer Betonung, wo nicht nur ganz allgemein auf vielen Gebieten des Lebens und Denkens

---

[1] Zur Geschichte und Endsituation von Byzanz vgl. N. H. Baynes – H. St. Moss, *Byzanz*, München 1964; L. Bréhier, *Le monde byzantin, I*, Paris 1947; G. Ostrogorski, *Geschichte des byzantinischen Staates*, 3 München 1963.

[2] Zugänglichste deutsche Textausgaben neben der lateinischen Heidelberger wissenschaftlichen Ausgabe (Opera omnia, Bd. VII): *Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften*, lateinisch-deutsch. Studien- und Jubiläumsausgabe, hg. v. Leo Gabriel. Bd. III. Wien 1967. – Ausführlich kommentierte Übersetzung: *Nikolaus von Cues, Über den Frieden im Glauben*, hg. v. Ludwig Mohler (Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung, H. 8 = Philos. Bibl. Bd. 223), Leipzig 1943. – Eine maßgebliche Studie von Bruno Decker, »*Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen*«, ist enthalten in dem Sammelband: »Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters«, hgg. v. Josef Koch (Studien u. Texte z. Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. 3), Leiden–Köln 1953.

zwischen Theorie und Praxis, zwischen Hirn und Hand bedenkliche Kontaktarmut oder gar Verbindungslosigkeit besteht, sondern wo auch auf theologischem Gebiet manche Neigung vorliegt, sich mehr dem Zeitgeist als dem Heiligen Geist verpflichtet zu fühlen, und damit die unleugbare notwendige, konkrete und aktuelle Weltverantwortung nicht tief genug, und das heißt eben: zu flach zu begründen. Vor flachen und ungenügenden Verankerungen hat aber schon Jesus selbst am Ende der Bergpredigt gewarnt.

Doch zurück zum Jahrhundert des Nikolaus von Kues! Dieses Jahrhundert hat zwei große Konzilien erlebt: das Konzil von Konstanz (1414–1418) und das Konzil von Basel, Ferrara und Florenz (1431–1442). Nach der langen Kirchenspaltung innerhalb des Abendlandes, in der es bis zu drei Päpsten gleichzeitig gegeben hatte, lag die Einheit der Kirche und ihre Reform an Haupt und Gliedern allen besonders am Herzen. Nikolaus von Kues, der am Baseler Konzil teilnahm, schrieb damals eins umfangreiches Werk über »Die umfassende Eintracht« (De concordantia catholica): eine Zusammenfassung aller Reformwünsche und ein leidenschaftlicher Appell zur Einheit. Das Konzil scheiterte zwar, und die ersehnte große Reform unterblieb. Doch etwas anderes geschah. Die große, seit 1054 bestehende Kirchenspaltung zwischen Ost und West sollte endlich beseitigt werden. Nikolaus von Kues gehörte zu der Delegation, die 1437 nach Konstantinopel fuhr, um die 700 griechischen Abgesandten, darunter den Kaiser und den Ökumenischen Patriarchen, zum Unionskonzil zu geleiten, das in Ferrara begannn und in Florenz weitergeführt wurde. Nach nicht immer leichten Verhandlungen wurde 1439 die Union feierlich beschlossen. Später, in den Jahren bis 1445, schlossen sich die armenische Kirche, die Syrer, die Kopten, die Chaldäer und die Maroniten an. Aber schließlich wurde die Union dann doch nicht allgemein.

Auf der großen Reise nach Konstantinopel war Nikolaus von Kues nicht nur mit den Christen der Ostkirche, sondern auch mit Mohammedanern zusammengetroffen. An dem Gespräch mit diesen hatte ihm besonders gelegen. Einheit oder doch mindestens Übereinkunft, friedliches, sachliches Miteinander war ja immer, neben der Reform der Kirche, der starke Antrieb seines Lebens und Denkens.

Als die Türken dann, einige Jahre später, endgültig zur Liquidierung von Konstantinopel ansetzten und es schließlich 1453 mit harter Gewalt einnahmen, begriffen weite Kreise des Abendlandes überhaupt erst, welche Bedrohung aus dem Osten auf sie zukam. Politisch setzte keine Gegenwirkung ein. Nikolaus von Kues aber, tief beeindruckt von diesem einschneidenden Ereignis, dessen universale Bedeutung als Abschluß einer ganzen Geschichtsepoche er sofort erkannte, sah hier den Anlaß zu einem Aufruf an die gesamte Christenheit, zusammenzurücken und alle Meinungsverschiedenheiten zu überwinden, gleichzeitig aber auch das achtungsvolle, brüderliche Gespräch mit den Angehörigen anderer Völker und nichtchristlicher Glaubensüberzeugungen zu suchen, nicht zuletzt mit den islamischen Türken. Was ihm am Herzen lag, sprach er in der genuin ökumenischen Vision seines Buches über den Frieden im Glauben aus.

II

Was für eine Vision war das nun? Ein Mann – so schreibt er und meint dabei sich selbst –, der früher einmal in Konstantinopel gewesen war, wurde von den Nachrichten über die grausamen Verfolgungen der Christen durch den türkischen Sultan tief ergriffen. Was ihm dabei besonders zu schaffen machte, war die Erkenntnis, daß diese Verfolgung aus eigentlich ehrenwerten Gründen geschah, nämlich auf Grund beiderseitig ehrlicher, aber verschiedener Auffassungen über Wesen und Ausübung der Religion. Das brachte ihn auf den Gedanken, es müsse doch möglich sein, durch eine Konferenz verständiger Männer, die über alle Verschiedenheiten der Religionsausübung auf der ganzen Erde unterrichtet wären, eine gewisse Übereinstimmung herbeizuführen und dadurch einen beständigen Religionsfrieden zu sichern.

Und nun schildert Nikolaus, wie sich im hohen Rate der Himmlischen vor Gottes Thron, durch den Mund der Vertreter der Völker und Religionen, die Klagen aus dem ganzen Erdkreis häufen. Im Namen aller Gesandten spricht ihr Oberster zu Gott: »Herr, König des Weltalls! Aus einem einzigen Menschen hat sich eine Menge von Völkern vervielfältigt. Du weißt aber, o Herr, daß eine große Menge nicht ohne viele Verschiedenheiten sein kann, und nur wenige unter allen haben so viel Muße, daß sie in selbständigem, freiem Urteil zur Erkenntnis ihrer selbst gelangen. Durch viele irdische Sorgen und Geschäfte sind sie entfremdet und vermögen so dich, der du ein verborgener Gott bist, nicht zu suchen. Daher hast du deinem Volke mehrfach Könige und Seher, Propheten genannt, gegeben, von denen viele im Dienst deines Auftrags und in deinem Namen Kult und Gesetze angeordnet und das unwissende Volk belehrt haben. Den verschiedenen Nationen aber hast du verschiedene Propheten und Lehrer gesandt, die einen zu dieser, die anderen zu jener Zeit. Im irdischen Wesen des Menschen liegt es nun, daß eine lange geübte Gewohnheit, die zur Natur geworden ist, verteidigt wird. So entstehen, wenn jedes religiöse Gemeinwesen seine Glaubensüberzeugung der der anderen voranstellt, nicht geringe Meinungsverschiedenheiten.

So eile denn du zu Hilfe, der du es allein vermagst. Denn um deinetwillen, den sie allein verehren in all dem, was alle anzubeten scheinen, besteht dieser Wettstreit. Was will der Lebende anders als leben? Was der Seiende anders als sein? Du also, der Spender des Lebens und des Seins, bist es, der offensichtlich in den Riten in unterschiedlicher Weise gesucht und mit verschiedenen Namen benannt wird, weil du in deinem wahren Sein allen unbekannt und unaussprechlich bleibst. Denn du, die unendliche Macht, bist nichts von dem, was du geschaffen hast, und keine Kreatur kann sich von deiner Unendlichkeit einen Begriff machen, weil zwischen Endlichem und Unendlichem kein Vergleichsverhältnis besteht. Du kannst aber, allmächtiger Gott, der du jedem Verstand unfaßbar bist, auf eine dir gut dünkende Weise dich jedem erkennbar offenbaren. So verbirg dich nicht länger, o Herr! Sei gnädig und zeige dein Antlitz,

und Heil wird allen Völkern widerfahren. Denn niemand entzieht sich dir, außer wer dich nicht kennt.
Wenn du dich herablassen wirst, so zu walten, dann werden das Schwert, der neidische Haß und jedes Leiden ruhen, und alle werden einsehen, daß unter aller Verschiedenheit der religiösen Bräuche nur *eine* Religion besteht. Kann aber diese Verschiedenheit der Bräuche nicht aufgehoben werden oder empfiehlt sich dies nicht, insofern die Verschiedenheit zur Erhöhung der Frömmigkeit beiträgt, indem sie einen wachsameren Eifer entfacht, so möge doch wenigstens, wie du nur ein Einziger bist, auch nur *eine* Religion und *eine* Gottesverehrung sein. Stifte also Versöhnung, Herr!«
Auf diesen Appell, der schon ein Programm ist, antwortet Gott, er habe ja dem Menschen bewußt einen freien Willen gegeben, damit er frei in der Gemeinschaft mit seinesgleichen stehe, sich aber auch frei für Gott entscheide. Und da die Einsicht der Menschen durch den Fürsten der Finsternis verfinstert sei, habe er, Gott, nicht nur verschiedene Propheten gesandt, um die Menschen von ihren Irrwegen zurückzurufen, sondern vor allem sein Wort, den Logos, zum sterblichen Menschen gemacht, damit er mit seinem Blut für die Wahrheit Zeugnis gebe, daß der Mensch eine ewige Zukunft habe. Damit sei doch alles Entscheidende für den Menschen geschehen!
Darauf greift Christus, das fleischgewordene Wort, selbst in die Debatte ein. Er betont, eben wegen des freien Willens der Menschen seien ja nach den Zeitverhältnissen ihre Ansichten ebenso wie ihre Sprachen und Auslegungen des Gotteswillens ins Fließen gekommen. Deshalb bedürfe es einer wiederholten Überprüfung angesichts des Wortes Gottes, damit die über dieses Wort so häufig sich erhebenden Irrtümer ausgetilgt würden.
Gott stimmt dieser Überprüfung zu. Alle Engel, die den Nationen und Sprachen vorstehen, werden herbeigerufen. Sie bringen die verständigsten Männer der irdischen Welt vor das fleischgewordene Wort Gottes, damit sie erst mit ihm, sodann mit den von ihm beauftragten Aposteln Petrus und Paulus ein ausführliches Glaubensgespräch führen. Interessant ist die Liste der für typisch erachteten, hier vertretenen Völker. Natürlich kann es nicht um eine vollständige Aufzählung aller Völker und Religionen gehen. Nikolaus muß eine Auswahl treffen. Aber diese Auswahl verrät sowohl völkerkundliches Wissen wie völkerpsychologische Beurteilungskraft und vor allem den Mut, auch heiße Eisen anzufassen. So etwa erscheinen: der Grieche, der die philosophische Weisheit liebt; der Araber als Vertreter des Islam, der leidenschaftlich für die Einheit Gottes eintritt und dem – bis heute – die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes und vor allem von dem Wahrhaftiger Gott- und zugleich Wahrhaftiger Mensch-Sein Jesu Christi ein heftiges Ärgernis ist; dem Inder macht der weit verbreitete Bilderdienst Sorge; der Chaldäer verlangt Auskunft über die göttliche Dreifaltigkeit; der Syrer fragt nach der Auferstehung der Toten; der Türke erörtert, ebenfalls als Anhänger Mohammeds, die Bedeutung des Kreuzestodes Christi. Der Deutsche wendet sich gegen allzu irdische Vorstellungen vom ewigen Leben. Dem Tartaren, der sich über die Verschiedenheit der Riten beklagt,

macht Paulus klar, was Rechtfertigung aus dem Glauben ist. Der Armenier wird über die Taufe, der Böhme über das Heilige Abendmahl belehrt. Besonders über das Abendmahl ging ja damals die Auseinandersetzung mit den Hussiten. Auch Juden, Perser und Skythen, Franzosen und Italiener, Engländer und Spanier kommen zu Wort. Auf die Fragen nach den anderen Sakramenten außer Taufe und Abendmahl, nach Fastengeboten, Kirchenämtern, Gebetsformeln und den übrigen oft so verschiedenen Einrichtungen gibt der Apostel Paulus den großzügigen Bescheid: »Wo sich eine Gleichförmigkeit in der Art und Weise der Durchführung nicht finden läßt, mögen die Nationen – sofern nur Glaube und Friede gewahrt bleiben – bei ihren Frömmigkeitsübungen und Zeremonien bleiben. Die Frömmigkeit zieht vielleicht Gewinn aus einer gewissen Verschiedenheit, wenn nur jede Nation versucht, ihren Gottesdienst durch Eifer und Sorgfalt glänzender zu gestalten, um die andere darin zu übertreffen und so mehr Verdienst vor Gott und mehr Lob vor der Welt zu erlangen.«
Und das große exemplarische Religionsgespräch endet: »So wurde nun also im Himmel eine der vernünftigen Überlegung entsprechende Übereinstimmung der Religionen in der geschilderten Weise beschlossen, und der König der Könige befahl, die Weisen sollten in ihre Länder zurückkehren und ihre Nationen zur Einigung in der wahren Gottesverehrung führen. Dienende Geister wurden beauftragt, sie zu leiten und ihnen beizustehen. Dann sollten sie, mit Vollmacht von allen versehen, in Jerusalem als dem gemeinsamen Mittelpunkte nochmals zusammenkommen und im Namen aller den einen Glauben annehmen und auf seiner Grundlage einen ewigen Frieden schließen, auf daß durch diesen Frieden der Schöpfer aller verherrlicht werde, der in Ewigkeit gepriesen sei.«

III

Ohne Zweifel ein interessantes und aktuelles Werk! Man hat in ihm den Triumph jener Vernunftreligion verkörpert gesehen, wie sie später von der Aufklärung propagiert wurde. Man hat gefolgert, Nikolaus von Kues habe die absolute Gleichwertigkeit aller Religionen vertreten und eine, wie man sagte, geläuterte, undogmatische, philosophische Religiosität gelehrt. Aber das stimmt offensichtlich nicht. Zwar ist Cusanus der Meinung, daß der menschliche Geist von Natur der Wahrheit zustrebt und daß daher alle Menschen ein – wenn auch noch so unbestimmtes – Wissen von dem unendlichen und ungreifbaren Gott besitzen. Eine Anerkennung Gottes als des Höchsten und Letzten läßt sich in den verschiedensten Religionen und Kulten feststellen. Das hängt nach der Überzeugung des Cusanus mit dem Wesen der Weisheit überhaupt zusammen. Wer Weisheit liebt – und ein Philosoph ist ja schon nach der Definition seines Namens ein Freund und Liebhaber der Weisheit –, setzt die Existenz einer absoluten Weisheit voraus. Diese Grunderkenntnis widerspricht dem Vorhandensein unter sich verschiedener religiöser Gruppen und Riten nicht. Denn jede Religion – so haben wir es aus den Worten des Cusanus zitiert – setzt diese

grundlegende Verehrung und Kenntnis des einen Gottes voraus. Mit Hilfe dieser – nicht der biblischen Offenbarung entnommenen – allgemeinen Erwägungen gelangt Cusanus zur Feststellung der Zusammengehörigkeit und Harmonie aller Religionen. Aber gerade diese gemeinsamen Voraussetzungen, die letztlich auf Gott selbst zurückgehen, sollten es ermöglichen und erleichtern, daß alle Nationen den christlichen Glauben als den in Wahrheit und eigentlich zutreffenden erkennen. All das verschiedenartige und ungenügende Wissen von Gott zielt auf die Wahrheit, die Christus ist. Ja, die eigentliche, wenn auch zunächst noch verborgene Bedeutung der allen Menschen gemeinsamen Gläubigkeit ist der Glaube an Christus. »Christus ist alles das, was in allen Menschen der gegenwärtigen und zukünftigen Zeit wahrer- und gerechterweise gelobt wird. Daher ist er das schöne Urbild aller, er, in dem alle Menschen Ruhe finden und gesegnet werden.« So schreibt Nikolaus von Kues in der »Cribratio Alkoran«, seiner großen geistlichen Auseinandersetzung mit dem Islam[3].

Darum ist es kein Zufall, daß das ganze Religionsgespräch vor und mit Christus stattfindet. Er als *das* Wort Gottes ist grundlegend für die eine, wahre Religion. Die Wahrheit ist nur eine. Das wird ausdrücklich betont. Ohne die Mittlerschaft Christi als der einzigen wirklichen Brücke zwischen Gott und Mensch, als der personifizierten Versöhnung aus der Gottesferne und Gottesfeindschaft der Erbsünde, und ohne die Offenbarung dieser Bedeutung Christi durch das Wort kann die eine Wahrheit nicht erkannt werden. Sobald aber die – wenn auch in sich sehr verschiedenartige – Verbindung der einzelnen Religionen zu dieser grundlegenden Offenbarung Gottes gesichert ist, ergeben sich bestimmte einigende Konsequenzen von selbst. Verschiedenheiten in einzelnen Bräuchen bilden dann kein Hindernis mehr. Es ist die verstehende und versöhnende Liebe, die dann ins Spiel kommt, nicht mehr dogmatisch-polemische Rechthaberei.

Neben dieser zentralen Stellung der Christologie, deren Bedeutung, wie wir sahen, überraschend zunächst ohne Zuhilfenahme der biblischen Aussagen, aus der Einsicht allgemeiner Gotteserkenntnis und Gottessehnsucht des Menschen erschlossen wird, spielt in »De pace fidei« auch das *trinitarische* Denken eine gewisse Rolle, und zwar ebenfalls nicht im Ansatz bei der biblischen Offenbarung, sondern als Prinzip menschlicher Erkenntnis überhaupt: Gott als höchste, absolute Einheit, Gleichheit und Verknüpfung beider. Hier ist die grundlegende, in sich lebendige, sozusagen immer in actu befindliche Einheit, die sich in die Verschiedenheiten ausfaltet.

Es ist nicht verwunderlich, daß auch der *Kirchenbegriff*, der in »De pace fidei« vertreten wird, nicht statisch und eng ist. Hier tauchen viele bereits in »De concordantia catholica« geäußerten Grundsätze wieder auf, auch dies ein Zei-

---

[3] *Cribr. Alkoran* I, 20 (Übers. P. Naumann). – Ebd. II, 17 äußert sich ähnlich. – Vgl. zu diesen Argumentationen die abgewogene Einführung zu der im Auszug wiedergegebenen Schrift *De pace fidei* in: *Nicholas de Cusa, Unity and Reform*, Selected Writings ed. by John P. Dolan, University of Notre Dame Press, USA, 1962, S. 184ff.

chen dafür, daß es zwar Entwicklungen, aber keinen Bruch im Denken des Cusanus gab. Die Einigung in der wahren Gottesverehrung, auf die das Religionsgespräch in Jerusalem hinausläuft, bedeutet keine Vorherrschaft einer Glaubensform über eine andere. Grundlegend und unabdingbar ist der Glaube an Christus, das inkarnierte Wort Gottes, den Erlöser und Mittler. Diese essentielle Bezogenheit auf Christus erlaubt viele Verschiedenheiten in der praktischen Ausprägung im einzelnen, ist aber das Gegenteil eines platten, verharmlosenden Kompromisses. »Die Fülle der Göttlichkeit und Gnade wohnt im Geist Christi, lebt im Geist Christi, und von dieser Fülle empfangen alle, die gerettet werden sollen, die Gnade der Erlösung«, erläutert der Apostel Paulus dem Tartaren. Diesen Glauben an Christus will Nikolaus von Kues in allen Nationen und Religionen konstituieren, durchsetzen, verdeutlichen. Es ist der Glaube, der nicht auf guten Werken beruht, aber selbstverständlich und unumgänglich gute verdienstliche Werke hervorbringt. Wenn der Grundbezug auf Christus gesichert ist, sind verschiedenartige Ausprägungen und Formen des Glaubens in den verschiedenen Ländern und Nationen eine Frage zweiten Ranges. Man sollte dann nicht ängstlich Gebräuche, die sich hier entwickelt haben, um jeden Preis auch dort einführen wollen. Einheitlichkeit der Formen ist natürlich wünschenswert. Aber wenn sich nur bei der nun einmal vorhandenen Verschiedenheit das Gesetz des Glaubens in Friedfertigkeit und Liebe auswirkt, ist das wichtiger als eine äußerliche Einheitlichkeit. Im Gegenteil, die Variationsbreite in den Formen der Gottesverehrung kann und sollte sich positiv in einem fröhlichen Wettstreit der Frömmigkeit, des Gotteslobes auswirken.
So etwa lassen sich skizzenhaft die Grundlinien der Argumentation des Cusanus hervorheben, die wir vorher in längeren Zitaten zu Gehör brachten.

IV

Die große Zusammenschau in der Schrift »De pace fidei« ist, wie schon angedeutet, eng mit dem gesamten kirchenpolitischen und politischen, theologischen und philosophischen Denken des Cusanus verknüpft. Dazu einige Hinweise und Belege. »Es ist völlig offenbar, daß alles Sein und Leben durch Konkordanz zustande kommt.« So heißt es in den ersten Kapiteln des frühen Werkes »De concordantia catholica«, eines Werkes, dessen Titelwahl bereits typisch für das Denken des Cusanus ist und in dessen Text die Begriffe concordantia, harmonia, pax (Übereinkunft, Harmonie, Friede) zusammen etwa zweihundertmal vorkommen.
Nikolaus findet dort die Konkordanz: im unaussprechlichen Geheimnis der göttlichen Trinität selbst, im Ineinandergreifen der kämpfenden, schlafenden und triumphierenden Kirche, im ganzen harmonischen Schöpfungsordo. Eintracht kennzeichnet das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche, ob man es unter dem Bilde des organisch-leiblichen Zusammenhangs oder nach der Analogie der Ehe betrachtet. Eintracht hält die universale Kirche in ihrer über

die Erde reichenden Zerstreuung durch das Band des Glaubens und der Liebe zusammen, von welcher Seite man sie auch in Teilen oder als Ganzes ansehen mag. Einträchtige Ordnung schlingt Sakramente, Priestertum und Volk ineinander, stuft den hierarchischen Aufbau, sichert sein Fundament im Konsens Aller und hindert Übergriffe der Einen, Nachlässigkeit der Anderen. Konkordanz ist das Lebensprinzip des Konzils. Konkordanz wahrt das rechte Verhältnis von Ordnung und Freiheit. Der Friede der Kirche beruht auf der Unverletzlichkeit der Rechte und Funktionen jedes Einzelnen und zugleich auf der Beachtung der Canones[4]. Ordnung und Friede gehören zusammen. Wo sie fehlen, fehlt Christus[5], der Überwinder der tiefsten Trennung, der Inbegriff der Mittlung, der Garant des Friedens in Gott[6]. Seiner Führerschaft, der wechselseitigen Verbindung mit ihm und der Einigung auf ihn hin verdankt die spannungsvolle Konkordanz zwischen Geistlichem und Weltlichem ihr Bestehen.
Konkordanz fügt auch im Gemeinwesen Teil und Ganzheit, Individuum und Gemeinschaft zusammen und hält alles, was Recht und Staat umschließt, im richtigen Gleichgewicht[7]. Harmonie eint natürliches und positives Recht mit Hilfe der Epikie zu dem lebensvollen Akkord der Gerechtigkeit, die das Gemeinwohl bedingt. Einträchtiges Zusammenwirken der Menschen – Nikolaus hält sehr wenig von auferlegter Autorität – schafft und erhält den Staat, bindet Herrscher und Beherrschte im immer neuen Konsens der Wahl zum Bewußtsein gegenseitiger, dem Ganzen verpflichteter Verantwortung. Denn jeder Teil oder, gemäß dem organischen Bilddenken des Cusanus formuliert: jedes Glied der Gesellschaft hat eine zwar begrenzte, doch notwendige Funktion im ganzen, und diese Funktion kann nur in Verbindung mit den anderen Gliedern wirksam ausgeübt werden. Harmonische Abstimmung der Verfassungsformen sichert vor ungesunder Verabsolutierung einzelner Tendenzen. Konkordanz strömt »von dem einen Friedenskönig unendlicher Konkordanz« herab, gründet, trägt und umschließt die Menschen, die Stände, die Gemeinschaften, die Erde, die Welt, die Zeit, weist und führt über Christus durch den Heiligen Geist den Weg zu Gott.
Es steht außer Zweifel, daß es ohne die Voraussetzung dieses ganz vom mittelalterlichen Universalismus bestimmten Welt- und Gesellschaftsbildes, mit seiner Möglichkeit, verschiedene Varianten einzuschließen, und seiner elastischen Harmonie von Koordinierungen in Gesetz und Praxis, für Nikolaus nicht denkbar gewesen wäre, eine universale Christenheit solchen Ausmaßes ins Auge zu

---

[4] *De conc. cath.* II, 28. Kapitelüberschrift.
[5] Ebd. II, 23. Vgl. Brief des Cusanus vom 8. 11. 1439 an einen Gesandten König Albrechts, Cus.-Texte IV, 1, S. 46.
[6] Ebd. I, 5. – Die folgenden Ausführungen und Hinweise zur Allgemeinbedeutung des Konkordanzgedankens für und bei Cusanus entnehme ich zu einem großen Teil dem Kapitel »Friede und Eintracht« meines vergriffenen Buches *Unitas Christiana. Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues.* Trier 1958, S. 271ff.
[7] Ebd. III, 41.

fassen, wie es in »De pace fidei« geschieht. Noch war, wie nicht zuletzt die Schrift »De concordantia catholica« dartut, eine Weltgesellschaft vorstellbar. Alle jene Formen von Intoleranz, die nicht der Sorge um die Wahrheit, sondern einer Verengung des Blickfeldes, einem politischen, geistigen und geistlichen Provinzialismus entspringen, hat Nikolaus von seinem Grundansatz aus von jeher verwerfen können. Daher die Proteste gegen scholastische Verhärtung in seinen Büchern vom »Laien«. Sein dynamisches christologisches Wahrheitsverständnis führte ihn nicht in ängstliche Enge, sondern ins Offene der Freiheit und damit zu tieferer Toleranz als sie später die wesentlich flacheren Toleranzkonzepte der Aufklärung vertraten.

Konkordanz setzt Verschiedenheit voraus, alteritas, Verlust der Einheit, aber sie schließt auch das Streben nach Wiedergewinnung der Einheit ein. Alles, was Nikolaus von Kues mit seinem Denken und mit seinem Leben im Dienste der Eintracht zu schaffen bemüht ist, stellt eine annähernde Verwirklichung, eine Konjektur jener verlorenen Einheit dar, die nur in Gott vollkommenen Ausdruck findet[8].

Die hierarchische Stufung dient dazu, Einheit und Frieden durch die ganze Kirche hin zu bewahren. Einmütigkeit und Konkordanz des Konzils gewährleisten die Anwesenheit des göttlichen Geistes und begründen die Kraft der Beschlüsse. Daß Friede und Eintracht eben in Basel nicht verwirklicht wurden, veranlaßt die Trennung des Cusanus vom Konzil und treibt ihn dazu, von der Seite der Einheit und Autorität aus für den Frieden der Kirche zu wirken, dem die Baseler nicht dienen. Seine Tätigkeit geschieht nach wie vor in der Verantwortung und dem Respekt gegenüber Frieden und Eintracht[9].

Eintracht ist in der Entfaltung der Mächte, Stände und Würden aus Christus, Petrus und dem Papst heraus am Werke. Die Begriffe der Teilhabe und Repräsentanz fügen sich der Spannungseinheit zusammenstimmend ein. »Jedes Glied der Kirche vergegenwärtigt die ewige Wahrheit in ihrer Ganzheit durch seine Teilhabe«[10]. Da jedes dies auf verschiedene Weise, nach seiner besonderen Art und freiwillig tut, hält die Eintracht des consensus communis die Glieder untereinander und mit dem Haupt zusammen, eine Eintracht, die final gerichtet ist.

Es ist deutlich, wie diese – aus konkretem kirchenpolitischem Anlaß geäußerten – Gedanken in ihren vielfältigen Ausprägungen und Anwendungen sehr früh und dann immer wieder das Grundanliegen, das Lebensanliegen des Cusanus

---

[8] Ebd. I, 1.

[9] Denkschrift der päpstlichen Gesandten auf dem Kurfürstentag zu Lahnstein, 20. 12. 1439: RTA 15, 106f. Vgl. Brief vom 8. 11. 1439 an einen Gesandten König Albrechts, Cus.-Texte IV, 1, S. 46; Gutachten für Thomas Ebendorfer, 1442 (RTA 15, 771): Das Ideal ist ein Konzil, »das alles in Eintracht und Übereinstimmung vermag«. – Denkschrift der Frankfurter Reichtagsrede, Juni 1442, RTA 16, 426: *concordantia omnium*. – Dazu auch: De auctoritate presidendi S. 20 u. 24.

[10] Gerh. Kallen, hg. *De auctoritate presidendi*, Cus.-Texte II, 1, S. 87.

zum Ausdruck bringen, eine Weltschau, die in allen Teilen und Stufen ihrer Ordnung nach dynamischer Verwirklichung drängt. Der Akzent liegt dabei durchaus auf »dynamisch«. Einheit ist bei Cusanus nie Einerleiheit. Es geht nicht um Uniformität, sondern um Vielfalt, aber eben um den lebendigen Zusammenklang der Vielfalt in Konkordanz, in einem Frieden, der ebenfalls immer lebendiger Vollzug, und nie Kirchhofsfriede, sein soll. Hier sind also alle wesentlichen Ansätze der Gedankenführung der späteren Schrift »Über den Frieden im Glauben«, über den Zusammenhang der verschiedenen religiösen Bräuche in der *einen* Religion, der *einen* Gottesbindung schon gegeben.

Den gleichen Grundgedanken entfalten die philosophischen und spekulativ-theologischen Schriften. Immer wieder bezeugen sie bewundernde Einsicht in Ordnung, Maßsetzungen und Harmonie der Schöpfung – Harmonie gerade bei Vielheit und Verschiedenheit: »In wunderbarer Ordnung sind also die Elemente von Gott eingerichtet, der alles nach Zahl, Gewicht und Maß erschuf . . . Wer bewundert nicht diesen Baumeister, der in den Sphären, Gestirn- und Sternregionen eine solche Kunst entfaltete, ohne eine einzige Unterbrechung, indem bei der größten Verschiedenheit aller die vollkommenste Harmonie besteht?[11]« Gerade die Verschiedenheit, die das Kennzeichen der Nichteinheit mit Gott, der Relativität ist, bedeutet dennoch Gabe und Aufgabe und schafft ein wunderbares Reich von Beziehungen. »Durch ihn (Gott) besteht der Zusammenhang im Universum, so daß alles, wenn auch untereinander noch so verschieden, verbunden ist. Es besteht daher zwischen einer höheren und niederen Gattung, aus denen sich das eine Universum konkret aufbaut, ein solcher Zusammenhang, daß sie in der Mitte koinzidieren, und unter den verschiedenen Arten herrscht eine solche Ordnung ihrer Verbindung, daß die oberste Art einer Gattung zusammenfällt mit der untersten der unmittelbar höheren, damit das ganze Universum ein vollkommenes Kontinuum sei[12].«

Auch die menschlichen Verhältnisse sind durchaus nach dem Gesichtspunkt letzter Eigen-Art (singularitas) geordnet, aber in der Tat geordnet und zur Konkordanz aufgegeben, soweit die wahrhaft metaphysische Gabe des Friedens in der Beschränktheit dieser Welt erreicht werden kann[13]. Eigenart heißt also nicht Vereinzelung, sondern führt zur Gemeinschaft. »Wie jeder Stern sich von jedem durch Licht, Beschaffenheit und Einfluß unterscheidet, so teilt auch jeder dem anderen Licht und andere Einwirkungen mit, nicht absichtlich, weil alle Sterne nur deshalb sich bewegen und leuchten, um auf bessere Weise da zu sein, woraus folgerichtig das Teilhaben entsteht, wie ja auch das Licht kraft seiner Natur leuchtet, nicht, damit ich es wahrnehme, sondern auch hier findet

---

[11] *De docta ign.* II, 13. Übers. Schmid (Vom Wissen des Nichtwissens, Hellerau 1919, S. 96f). Vgl. Apologia doct. ign. fol. 40^{r} (Ed. Heidelb. t. II); De venat. sap. 30.

[12] Ebd. III, 1. Übers. Schmid S. 100f. – Auch die Explikation der Einheit zu der in ihrer Relativität harmonischen ›series ordinata‹ (Ernst Hoffmann, Das Universum des Nikolaus von Cues, Cus.-Studien I, S. 20) gehört hierher.

[13] Ebd. III, 1.

ein Teilhaben statt, während ich das Licht zum Zwecke des Sehens gebrauche. So hat auch der gepriesene Gott alles geschaffen, daß, indem alles danach strebt, sein Dasein als ein göttliches Geschenk zu erhalten, es dies in Gemeinschaft mit anderen tue, wie der Fuß dadurch, daß er nur zum Gehen geschaffen ist, nicht allein sich, sondern dem Auge, den Händen, dem Körper und dem ganzen Menschen dient, was auch vom Auge und den übrigen Gliedern gilt und in ähnlicher Weise von den Teilen der Welt[14].« So heißt es in De docta ignorantia. Und entsprechend bald darauf in De coniecturis: »Ebenso wirst du finden, wenn du den Grund der Harmonie untersuchst, daß die Andersheit nicht anders als in der Einheit bestehen kann. Weil die Andersheit ein Abweichen von der Einheit bedeutet, ist die Harmonie die Verknüpfung von Einheit und Andersheit[15].«
Das gleiche Prinzip beherrscht den Vorschlag des Laien, in »Versuchen mit der Waage« das Verhältnis von Verschiedenheit und Übereinstimmung (concordantia) nicht nur auf physikalischem Gebiet, sondern auch in der Heilkunde, Astronomie, Zeitberechnung und Musik zu bestimmen und so dem Wesen der Harmonie auf den Grund zu kommen. »Ganz allgemein können alle harmonischen Zusammenklänge mit Hilfe der Gewichte auf das schärfste erforscht werden. Das Gewicht einer Sache ist sogar nahezu das harmonische Verhältnis, das aus der verschiedenen Zusammensetzung entstanden ist. Selbst die Zuneigungen und Abneigungen der Tiere und Menschen gleicher Gattung, ihr Charakter und alles derartige kann aus dem harmonischen Zusammenklang und aus der gegensätzlichen Dissonanz gewogen werden[16].«
Für die Wahl des Titels »Über den Beryll« mag unter anderem auch der Volksglaube wirksam gewesen sein, daß unter den verschiedenen mit geheimnisvollen Kräften ausgestatteten Edelsteinen der Beryll die Eigenschaft habe, die Eintracht zu sichern[17]. Eintracht und Harmonie aber, das wird erneut festgestellt, beruhen auf mannigfachem Unterschiedensein und einem ganz bestimmten Verknüpfungsverhältnis. Wo sie bestehen, wird die Welt transparent für göttliche Ordnung. »Denn wo Harmonie Maß und Eintracht bringt, leuchtet die göttliche Vernunft in ihrem Abbild hervor[18].«
Letztlich drängt der Geist nach nichts anderem, als in der Erkenntnis des Urgrundes aller Dinge und seiner selbst zum Frieden aufzusteigen[19].
Was in der »Concordantia catholica« als zentrale Erkenntnis vertreten wurde, was die philosophischen Schriften zutiefst theologisch verankert: die Bedeutung Christi als des Inbegriffs der Konkordanz, des Überwinders der größten und letzten Trennung, des Fleisch gewordenen Friedensprinzips, ist naturgemäß das

---

[14] Ebd. II, 12. Übers. Schmid, S. 91f.
[15] *De coni.* II, 2.
[16] *Idiota de stat. exper.* fol. 98v. Übers. Menzel-Rogner S. 43.
[17] Vgl. Ernst Hoffmann, *Vorgeschichte, Über den Beryll* (Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung, Heft 2), S. 34.
[18] *De beryllo* c. 34. Übers. Fleischmann S. 122.
[19] *De ludo globi* II.

A und O der Predigten. Christus beseitigt alle trennenden Unterschiede; in ihm sind Barbaren und Skythen nicht mehr getrennt, sondern Brüder[20]. »Betrachtet den Glauben des samaritanischen Weibes an Christus: den Herrn der Wahrheit, Christus: das Wort der Wahrheit, Christus: in dem die Fülle der Wahrheit ist, Christus: der alles weiß und verkündigt, Christus: den Frieden, der alles befriedet; Christus: den Zusammenklang in Person, der alles zum Zusammenklang bringt, Christus: den Offenbarer des Verborgenen und die Weisheit Gottes[21].« Wer diesem Christus angehört, muß daher die Prägung der Konkordanz zeigen. »Wir sind nämlich die Münze Christi, haben seine Gestalt und Umschrift, wie der Name Christ beweist«, heißt es in einer Predigt über den Zinsgroschen. Daher hat jeder in seinem Stande in der Welt dem Vorbilde Christi nachzuleben. Für die irdische Gemeinschaft bedeutet das die Aufgabe der Eintracht. »Einheit aber besteht in der Übereinstimmung, Übereinstimmung ist die Harmonie von Verschiedenem, wie bei einer Orgel oder einer Zither, wo ein Glied dem andern dient und das Höhere mit dem Niederen leidet[22].« Friede und Ordnung gehören auch in der Kirche zusammen, deren Kennzeichen die Beobachtung des »Gesetzes des Friedens und des Lobes« ist[23].

Frieden halten können, heißt durch Christus am Frieden Gottes teilhaben, den Eigenwillen dem Willen Gottes einstimmen[24]. Ganze Predigten werden völlig Gedanken über diesen Frieden gewidmet[25], und tiefgründige Erwägungen erweisen, daß er überhaupt die Bedingung aller Existenz bildet. »Der göttliche Friede ist es, ohne den nichts bestehen kann. Denn notwendig müssen alle Kräfte, aus denen die Kreaturen bestehen, untereinander in Frieden verbunden sein, damit sie Ruhe und Bestand haben. Der Friede aber ist eine Einigung, der Friede einigt. Die Einigung erfolgt durch eine Vermittlung; diese Vermittlung ist das,

---

[20] Predigt über Luk. 7,47 *Remittuntur* 22.7 (1440–1447). Koch-Verz. N. 51.

[21] Predigten über: Num. 20,8 *Loquimini*, Brixen, 25. 3. 1457, Koch-Verz. N. 271, Cus.-Texte I, 2/5, hier S. 140 (vgl. ebenda S. 154); Luk. 17.13 und Gal. 5,16 *Ihesu preceptor*, Nimwegen, 23. 9. 1451. Koch-Verz. N. 47, 2. Abschnitt; Luk. 2,14 *Pax hominibus*, Brixen, 25. 12. 1454. Koch-Verz. N. 161; Matth. 15,25 *Domine, adiuva me*, Brixen, 13. 3. 1457, Koch-Verz. N. 269.

[22] Predigt über Matth. 22,19 *Ostendite mihi numisma*, Brixen, 31. 10. 1456, Koch-Verz. N. 246. Vgl. Predigt über Psalm 67 (68), 6f. *Deus in loco*, Utrecht, 29. 8. 1451, Koch-Verz. N. 44: »Dann ist die Einheit im Körper wie der Zusammenklang auf dem Organon und die Harmonie im Gesang.«

[23] Predigt über Matth. 16,19 *Tibi dabo claves*, Brixen, 22. 2. 1454, Koch-Verz. N. 137.

[24] Predigt über Luk. 2,10f. *Ecce, evangelizo*. Mainz. 25. 12. 1444, Koch-Verz. N. 33. Vgl. den Gedanken Meister Eckharts: »Soviel du bist in Gott, soviel bist du in Fried und soviel außer Gott, soviel bist du außer Fried. Soviel in Gott, soviel in Fried.« (Reden der Unterscheidung, zit. nach Wilhelm, Meister Eckehart, Ebenhausen 1941, S. 45).

[25] Z. B. Predigt über Luk. 10,5 *Pax*, Regensburg, 30. 3. 1451, Koch-Verz. N. 74; Predigt über Luk. 2,14 *Pax hominibus*, Brixen, 25. 12. 1454, Koch-Verz. N. 161.

worin die Gegensätze ihre Ruhe finden. Der Friede scheint daher die Verbindung zu sein, durch welche alles mit dem Zentrum verbunden wird, daß es nicht auseinanderfahre . . . Der reine Friede ist nur der Friede an sich oder der göttliche. Kein Ding kann des Friedens entbehren; jedes Ding besteht nur, insofern es am Frieden teilhat. Der Friede muß die Sehnsucht aller Wesen sein, weil ohne ihn nichts besteht[26].« Im Menschen selbst hat die Seele Auftrag und Amt, die Eintracht herzustellen[27]. So wird der Mensch zur personifizierten Eintracht. Harmonie ist im Ganzen und allen seinen Teilen gegeben und aufgegeben. Sie ist »das Leben, das in der Ordnung ist«[28].

So bleibt es die Lebenseinsicht des Kardinals, daß Harmonie nur in der Ordnungseinheit, diese aber nur im Widerschein göttlichen Glanzes möglich ist. »Ordnung ist göttlicher Widerschein . . . Alle Fülle besteht in der Ordnung; ohne diese kann sie weder gut bestehen noch überhaupt sein. Denn die Fülle geht von dem Einen, Seienden aus: alles was ist, ist insofern als es eines ist. Der Bestand der Vielfalt ist nur in der Einheit. Aber was eint die vielen, wenn nicht die Ordnung? . . . Die Ordnung verlangt Proportion und Harmonie[29].«

Dieser Lebenseinsicht entsprach – zumindest dem Bemühen nach – die Lebenspraxis des Cusanus. Der folgende Schlußsatz einer frühen Predigt darf sicher auf die von innen nach außen wirkende Haltung des Predigers selbst bezogen werden: »Güte schließt Leichtfertigkeit aus. Sie bewirkt Wohlwollen, Toleranz und innere Freude[30].« Sogar in der Härte der Brixener Auseinandersetzungen kann Cusanus es noch als Grundsatz aussprechen: »Wir müssen immer leichter bereit sein zum Vergeben als zum Verdammen, wo dem nicht ausdrücklich ein Gebot der Kirche entgegensteht[31].« Immer wieder sieht man ihn bemüht – und es herrschte in seiner bewegten Zeit kaum für etwas anderes größerer Bedarf als gerade dafür –, Eintracht zu wahren und Frieden zu stiften, ob es sich um die Reformvorschläge für Kirche und Reich oder um die Verhandlungen mit den Hussiten, um die Beratungen mit der orthodox-anatolischen Kirche oder den Abschluß des Reichskonkordates handelt, ob die Soester und die Münsterische Fehde oder der heftige Streit der römischen Adelsfamilien geschlichtet werden sollen oder gar das bedeutendere politische Problem des jahrhundertelangen Krieges zwischen England und Frankreich in Erwägung gezogen wird.

---

[26] Predigt über Luk. 2,14 *Pax hominibus*, a.a.O.

[27] *De coniect.* I, 9; II, 10.

[28] Predigt über 1. Thess. 4,3 *Hec est voluntas dei*. Brixen, 22. 2. 1456, Koch-Verz. N. 220.

[29] Predigt über Apok. 12,7 *Michael et angeli*, Brixen, 29. 9. 1456, Koch-Verz. N. 243.

[30] Predigt über Luk. 1,13 und 1,80 *Ne timeas, Zacharia*, Sermo VI (Koch-Verz. N. 48).

[31] Brief vom 23. 10. 1453 aus Brixen an Kaspar von Ayndorff: VANSTEENBERGHE, Autour de la Docte ignorance (BGPh. MA, XIV, 2–4, Münster 1915), S. 118. Vgl. auch die in den Briefen N. 4, 5, 6, 30, 68, 113, 114, 115, 140, 156 des Brixener Briefbuches erkennbare Grundeinstellung des Kardinals (*Cus.-Texte* IV, 2, S. 19ff, 35, 48, 8ff, 113, 126f).

Damit wieder Ordnung und damit Harmonie werde, setzt sich der Kardinallegat mit Ernst und Leidenschaft auf seiner großen Deutschlandreise ein[32], verfaßt er noch in seinen letzten Lebensjahren den Entwurf einer umfassenden Reform. Ein Brief vom 30. 10. 1448 an Herzog Johann von Kleve enthält das schöne Bekenntnis in originalem Moselfränkisch: »Want alles dat ich suchen, dat dun ich den landen zu frijden[33].« Befriedung und Reform hieß ja das Thema seiner Legation. In dem Auftrag, den er am 29. 12. 1450 von Papst Nikolaus V. erhielt, stand es: »Frieden unter allen Verschiedendenkenden zu schaffen und herbeizuführen[34].« Auf die Auseinandersetzungen mit Herzog Sigismund von Tirol schreibt er am 20. 9. 1452 einen kurzen Brief an Philipp von Sirck, in dem dreimal seine Sehnsucht nach Frieden ausgesprochen wird: »Ich wäre ja auch mit einer kleinen Kirche zufrieden, wenn ich dabei in Freiheit und Frieden sein könnte[35].« Dabei ist er selbst bemüht, in diplomatischer Mission dem Frieden anderer zu dienen, und »alles unser vermugen zu allem guten fride und sune« zu beweisen[36]. Angesichts der Türkengefahr sagt er 1453, trotz der dringenden Bemühungen des Kardinalskollegiums um Zusammenschluß der streitenden christlichen Fürsten – im Gegensatz zu den optimistischen Äußerungen des apostolischen Protonotars Georg Cesarini[37] – eine harte Prüfung der Christenheit voraus, die durch deren Uneinigkeit veranlaßt sein wird, »denn ich sehe keinen Zusammenschluß, der zum Widerstand in der Lage wäre«[38].

Damit stehen wir wieder vor dem Anlaß zur Schrift über den Frieden im Glauben und vor den Gedanken dieser Schrift selbst. Verschiedenheit – das ging

---

[32] »Wenn einer die feindlichen Parteien innerhalb der deutschen Nation verschmelzen, in Freundschaft und Einheit verbinden soll, so dürfte dies keiner schneller als Eure väterliche Hand durch ihre eifrige und angestrengte Tätigkeit zuwege bringen.« So heißt es in der Begrüßungsansprache des Kanzlers des Salzburger Erzbischofs, Bernhard von Krayburg, am 3. 2. 1451 (Zitiert nach J. Übinger, *Kardinal Nikolaus Cusanus in Deutschland*; Hist. Jahrb. 1 (1880) 634.

[33] *Cus.-Texte* IV, 1, N. 8, S. 53. – N. 20, S. 74.

[34] Zit. nach Ludw. Pastor, *Gesch. d. Päpste seit dem Ausg. d. MA*, I, 3.–4. Aufl., Freiburg 1901, S. 813f. – »Ad pacificandum regna prefata« wird der Kardinal am 13. 8. 1451 zu Verhandlungen zwischen Frankreich und England beauftragt. Vgl. Pastor a.a.O. S. 815.

[35] *Cus.-Texte* IV, 1, N. 25, S. 81f.

[36] Zit. nach Pastor a.a.O. S. 815. Vgl. auch das Anliegen der pax et concordia in dem drei Tage später geschriebenen Brief des gleichen Absenders an Nikolaus, Pastor a.a.O. S. 816. – Seinen Willen, »alles unser vermugen zu allem guten fride und sune« zu beweisen, bezeugt Kardinal Nikolaus selbst in mehreren Briefen des gleichen Monats (*Brixener Briefbuch, Cus.-Texte* IV, 2, N. 6, S. 19ff).

[37] *Cus.-Texte* IV, 1, N. 29, S. 96. Vgl. Jos. Koch, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, Unters. zu Cus.-Texte IV, 1, Heidelberg 1948, S. 9f.

[38] *Cus.-Texte* IV, 1, N. 30, S. 99. Vgl. den ähnlich schmerzlichen Brief Enea Silvios (Ep. 127, zit. bei Joh. Hollnsteiner, *Die Kirche im Ringen um die christl. Gemeinschaft* (= Kirsch, *Kirchengesch.* II, 2), Freiburg 1940, S. 333f.

aus den oben daraus wiedergegebenen Zitaten hervor – eignet allem Außer-Gott-Sein und ist daher als faktisch anzuerkennen. Dennoch ist auf der Grundlage der Wahrheit eine Einigung im Wesentlichen, eben eine Konkordanz, eine friedliche Zusammenordnung in einem höheren Ganzen infolge allgemeiner Übereinstimmung möglich und aufgegeben. Auf der Grundlage der Wahrheit – da handelt es sich also um eine letzte Verantwortung, vor der keine Erwägungen bloß äußerlicher Zweckmäßigkeit und Opportunität erlaubt sind. Diese Wahrheit ist für Nikolaus von Kues eine Person, identisch mit dem, der sich selbst als die Wahrheit bezeichnet hat: »Christus, dem Herold der Wahrheit, dem Wort der Wahrheit, der, in dem die Fülle der Wahrheit ist . . .« So ist die grundlegende und einigende Bedeutung des personifizierten Wortes Gottes in der Schrift über den Frieden und in der dort geschilderten Konferenz vor dem Thron Gottes auch von da aus zu verstehen. Das gesamte Konkordanzdenken des Cusanus, dieser typisch synthetische Ansatz seiner ganzen Philosophie, das Streben nach einem lebendigen, dynamischen Frieden im Reich, in der Kirche, in der Welt, zwischen den Religionen, zwischen dem Einen und der Vielheit, Individualität und Katholizität, zu Ende gehender und anbrechender Zeit, ist zutiefst im Bekenntnis zu dem Friedensbringer Christus begründet, der die Versöhnung mit Gott, dem ersehnten Ziel des Friedens, herbeiführt. Nur da gewinnt also auch der Friede im Glauben sein Wesen, sein Profil, seine Bestimmtheit: »Du siehst, es gibt keine vollkommene Religion, die den Menschen zum letzten erwünschtesten Ziel des Friedens führt, die nicht Christus als Mittler und Heiland, als Gott und Mensch, als den Weg, das Leben und die Wahrheit anerkennt[39].«

V

Selbstverständlich ist der Entwurf eines Gesprächs der Religionen und Konfessionen, den Nikolaus in seiner Schrift »De pace fidei« gibt, nicht völlig neu. Er steht in einer langen Vorgeschichte der Fragestellungen religiöser Toleranz: von der Stoa über den Dialog »Octavius« des Apologeten Minucius Felix (2. Jahrhundert) über das Buch »Al Chazari« des Jehuda ben Halevi (um 1080) bis zum »Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum« von Pierre Abaelard, der in seiner Schule entstandenen »Ysagoge Odonis«, die sich ebenfalls an die Juden wendet, und Roger Bacons »Opus tertium«. Unmittelbaren Einfluß auf den Kueser übte der »Liber de gentili et Tribus sapientibus« des Raimundus Lullus. Der in den letzten Jahren wieder neu geschätzte und neu – auch in seinen wichtigen Beziehungen zu Nikolaus von Kues – erforschte Katalane ist ebenfalls heftig von der Spaltung und dem Unfrieden der Religionen bewegt. Auch er wünscht *eine* einigende Gottesverehrung: »Und wie es bei allen offenbar ist, daß nur *ein* Gott, *ein* Schöpfer und *ein* Herr ist, so sollten wir *einen* Glauben, *ein* Gesetz und *eine* Art und Weise in Lob und Ehrung dieses höchsten Schöpfers

[39] *De doct. ign.* III, 8.

haben, sei es, daß wir einerseits untereinander Liebe und Frieden verwirklichten, sei es, daß unter uns keine Differenz oder gar Gegensätzlichkeit in Fragen des Glaubens und der Bräuche bestehe . . .«[40].

Unter den literarischen *Nachwirkungen* der Schrift De pace fidei ist wohl die erste die originellste: Die reformatorische Flugschrift des Johannes Kymeus, »Des Babsts Hercules wider die Deudschen« (Wittenberg 1538)[41], versucht nachzuweisen, daß Nikolaus von Kues, dessen Spitzname in den kirchenpolitischen Kämpfen zwischen Papst und Konzil »Hercules omnium Eugenianorum« gelautet hatte, in Wirklichkeit ein Herkules der Deutschen wider das Papsttum gewesen sei, und zwar durch Vorwegnahme lutherischer Lehren! Umfangreiche Zitate, besonders aus »De concordantia catholica« und nicht zuletzt aus »De pace fidei« stützen diese These. Aus der Schrift über den Frieden im Glauben bietet Kymeus ein längeres Stück über die Rechtfertigung durch den Glauben und ein kürzeres, wo Cusanus für Freizügigkeit in Sachen der Disziplin und der Liturgie eintritt. Jedoch ist die spezifische Rechtfertigungslehre Luthers in Wirklichkeit von Cusanus durchaus nicht gemeint und vorweggenommen[42].

Keine Beziehungen zu der Vision des Cusanus im Sinne einer direkten Abhängigkeit sind bei der berühmten »Kurzen Erzählung vom Antichrist« des Russen Wladimir Solowjew (1853–1900) nachzuweisen. Dennoch verdient – wegen des offenbar gleichen Grundansatzes und mancher interessanten Parallelen in den Einzelheiten – dieser Zusammenhang wenigstens kurze Erwähnung. Es ist ebenfalls Jerusalem[43], wo das große endzeitliche Konzil stattfindet. Nicht

---

[40] *Opera omnia*, Moguntiae 1721–1742, II, 93b. Über diese Zusammenhänge und die spezielle Vorgeschichte der Ideen des Buches »*De pace fidei*« informiert die Einführung von Ludwig Mohler in der oben (Anm. 2) genannten deutschen Ausgabe. Über die allgemeine geistige Einbettung des Friedens- und Konkordanzgedankens des Nikolaus von Kues besonders auch im hohen und späten Mittelalter vgl. Heinz-Mohr, *Unitas Christiana*, S. 27ff.

[41] Kommentierte Textausgabe von Otto Menzel in: *Cusanus-Studien VI* (Sitz. Ber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Jg. 1940/41, Abh. 8), Heidelberg 1941.

[42] Zur Beziehung zwischen Nikolaus von Kues und Luther vgl. Erwin Metzke, *Coincidentia oppositorum*, Witten 1962, und besonders die bedeutsamen Forschungsergebnisse von Reinhold Weier, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 2), Münster 1967.

[43] Die Hervorhebung Jerusalems als des Entscheidungs- und Heilsortes hat eine alte Tradition, die auf die Vision der Apokalypse (Kap. 21) vom Himmlischen Jerusalem zurückgeht. Man erwartete dieses an dem Platz des irdischen. Die Montanisten zu Beginn des 3. Jahrhunderts beispielsweise haben diese Erwartung sehr konkret ausgesprochen und zu leben versucht. Aber auch außerhalb allen apokalyptischen Fanatismus war die bedeutende eschatologische Rolle Jerusalems anerkannt. In dem »Dialog mit dem Juden Tryphon« von Justinus Martyr fragt der jüdische Gesprächspartner: »Glaubt ihr Christen wirklich, daß diese Stadt, Jerusalem, wiederaufgebaut werden wird und daß euer Volk sich dort versammeln wird in der Freude, unter der Führung Christi, in der Gemeinschaft der Patriarchen und Propheten?« Worauf Justinus antwortet, vielleicht nicht alle Christen glaubten das

die Vertreter verschiedener Religionen und Konfessionen, sondern nur die Repräsentanten – Geistliche und Laien – der drei großen Konfessionen – römische Katholiken, Orthodoxe und Protestanten – sind anwesend, Repräsentanten eines zwar zahlenmäßig verkleinerten – auf der ganzen Erde gibt es nur mehr 45 Millionen Christen –, aber gesinnungsmäßig wesentlich intensiveren Christentums, geschart um Papst Petrus II., den Staretz Johannes und den hochgelehrten deutschen Professor Pauli. In der überaus spannend erzählten Entscheidungsszene, in der sich der Weltkaiser und Antichrist zum wahren Führer und Herrn der Christenheit proklamiert, geht zwar die beträchtliche Mehrheit der Konzilsteilnehmer verblendet auf das geschickte Angebot ein. Die Verbliebenen aber rücken, tatsächlich und bildlich, um so enger zusammen, und auf die Frage des Kaisers: »Sagt es mir selbst, ihr Christen, die ihr verlassen seid von der Mehrheit eurer Brüder und Führer und verurteilt vom Volksempfinden: Was ist euch das Teuerste am Christentum?« sagt es der Staretz Johannes, auch im Namen der anderen, sehr entschieden: »Das Teuerste am Christentum ist für uns Christus selbst.« An diesem Bekenntnis entscheidet sich das weitere. Die sich als »Ökumenisches Konzil der Kirchen Gottes« verstehende und proklamierende Restgemeinde der Bekenner entschließt sich, in die Wüste zu gehen. Inmitten dunkler Nacht, an einem hochgelegenen und einsamen Ort, vollzieht sie die Vereinigung der Kirchen. Und alle machen sich zunächst auf den Weg zum Berg Gottes, zum Sinai, dann von da wieder nach Jerusalem zum Zion, zum Ereignis der Wiederkunft Christi als des Allherrschers »mit den Nägelmalen an den ausgebreiteten Händen«[44]. Das ist, in der apokalyptischen Wendung und Zuspitzung, die in »De pace fidei« fehlt, und nicht mehr am Ende des Mittelalters, sondern am Ende einer ganz bestimmten neuen, durch das 19. Jahrhundert zu einem Höhepunkt gebrachten Entwicklung, die neue, nicht mehr auf Harmonie, sondern auf Letztentscheidung ausgerichtete Situation des Friedens im Glauben.

VI

Was sagen wir heute, wo die Situation wieder neue Aspekte gewonnen hat, die wir ganz zu Anfang schilderten, zu der Vision des Cusanus von einer Weltkonferenz der Religionen vor und mit Christus, zu dieser Vision des Friedens im Glauben einer Christenheit, die stärker durch Glauben und Liebe, als durch Institutionen zusammengehalten und gekennzeichnet ist? Ist diese Vision heute konkret und realisierbar? Die einen – meistens Laien – sagen wohl spontan: Ja,

---

so wörtlich, er selber aber sei fest davon überzeugt, daß die Heiligen tatsächlich tausend Jahre lang in einem neuen, größeren und schöneren Jerusalem wohnen würden (Justinus Mart., *Dial.* LXXX, col. 664–668. – Vgl. Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, französ. Ausgabe Paris 1962, S. 22f).

[44] Vgl. Wl. Solowjew, *Übermensch und Antichrist*, übers. u. hg. v. Ludolf Müller, Freiburg 1958, S. 116ff.

das wäre doch die praktische Lösung! Eine Gipfelkonferenz der Vertreter aus aller Welt beschließt die Einheit in den Hauptfragen. Verschiedenheiten der Riten werden ertragen. Und dann ist alles gut. Wenn nur die rechte Bereitschaft da ist, findet sich alles Weitere. Die anderen – meistens Theologen – werfen ebenso spontan ein: Halt, das sind wirklichkeitsferne, romantische Illusionen! Schon damals war das eine Vision, nicht mehr. Man kann in Glaubensfragen nicht durch Mehrheitsbeschluß auf einer Konferenz entscheiden. Es geht doch um nicht mehr und nicht weniger als die Wahrheit. Und die Wahrheit ist wichtiger als die Liebe.

Was ist zu beiden hier extrem formulierten Standpunkten zu sagen? Die Einwände sind zweifellos berechtigt. Aber der Stachel sitzt trotzdem. Es sollte nicht so zerspalten bleiben, wie es ist. Es sollte nicht mehr so provinziell zugehen in der Kirche. Und gäbe es nicht eine Menge von Ansatzmöglichkeiten gerade heute und ganz im Sinne dieses ungewöhnlichen deutschen Kardinals? Es ist eben doch ein interessanter Umstand, daß Nikolaus von Kues das abschließende Gespräch in Jerusalem stattfinden läßt, dort, wo sich auch nach Solowjews eben geschilderter Vision die letzten entscheidenden Ereignisse abspielen, dort, wo Papst Paul VI. mit dem Ökumenischen Patriarchen und den Vertretern anderer, auch evangelischer Glaubensgemeinschaften vor den Augen der Welt zusammentraf, einem Ort zudem, dem eschatologische Bedeutsamkeit anhaftet (Offbg. 21).

Aber der Ort ist nicht so wichtig wie die neue Haltung, die sich hier ankündigt. Da verketzert man sich nicht, sondern nimmt sich gegenseitig ernst. Da wird das Wesen wahrer Toleranz begriffen, die ja nicht gerade in Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit oder in dem Anrühren eines allgemeinen Glaubensbreies besteht, sondern darin, daß einer den andern so ehrt, daß er dessen Meinung aufmerksam hört und ihm auch die eigene Meinung nicht verschweigt. Aufmerksames Aufeinanderhören, Sorgfalt im Urteil, Zuwendung statt Polemik, ist das nicht schon ein wichtiger Schritt? Und er kann ohne Verzögerung bei uns selbst beginnen: als Erneuerung in dem Bereich, der uns selbst zunächst angeht. Als ein solcher Appell zur inneren Erneuerung, nicht als schwärmerische Utopie, war die Schrift des Cusanus gedacht. Und so geht sie uns vor allem an. Es ist viel zu tun. Aber es ist auch hier nicht alles machbar. Der Verwirklichung der Einheit muß die Gesinnung der Einheit vorangehen, und diese Gesinnung kann keine andere sein als die des realistischen Gebetes: »Herr, erbarme dich!« oder, mit den Worten des Nikolaus von Kues: »So komme denn du zu Hilfe, der du es allein vermagst; denn um deinetwillen, den sie allein verehren in all dem, was sie anbeten, besteht dieser Wettstreit . . .«

DIE WEISEN IN DE PACE FIDEI

Von Gerda von Bredow, Münster i. W.

Der Friede im Glauben wird gesucht von den *Weisen* aller Völker unter himmlischem Beistande. In dieser Ausgangsposition liegt zweierlei: 1. die Erwartung, daß die Besinnung auf die Prinzipien, auf die notwendigen, aber nicht expliziten Voraussetzungen aller Religion in der Schau der Vernunfteinsicht (intellectus) die Einheit der einen wahren Religion offenbar machen werde, 2. die Hoffnung, daß der Beistand vom Himmel die Konsequenzen aus den Einsichten der Weisen aller Völker zu fruchtbarer Entfaltung treibe, so daß die Religionen durch innere Läuterung zur Einheit in der Wahrheit reifen und nur in ihren Riten die naturgemäße Verschiedenheit der Formen der Gottesverehrung als leiblich-sinnlicher Ausdruck des Glaubens bestehen bleibt: una religio in rituum diversitate.

Man hat NvK als den Verfechter einer Toleranz auf Kosten der strengen Bindung an die Glaubenssätze der katholischen Kirche in Anspruch nehmen wollen. Man hat die Einheit des Glaubens in wenigen Vernunftsprinzipien als Konzeption eines religiösen Indifferentismus aufgefaßt, der die Substanz des Christentums preisgeben würde. Dagegen wieder wurde mit Recht betont, daß die göttliche Dreieinigkeit und die Inkarnation als Kernstücke der Wahrheit festgehalten und allverbindliches Fundament der einen Religion sind. Die Eintracht im Glauben wäre dann eigentlich nur durch die Konversion der andern Religionen zum Christentum erreicht. Es wird nicht die Wahrheit der andern Religionen gesucht, sondern der christliche Glaube in die andern Religionen hineingedeutet. Allzu schnell scheinen ja die Gesprächspartner bereit, die Unterschiede der Lehren zu bagatellisieren . . .

Alle diese Interpretationen treffen nicht die eigentliche Absicht des Cusanus. Denn seine persönliche Überzeugung von der Wahrheit des katholischen Glaubens und die theologische Explikation seiner Glaubenssätze, wie sie sich vielfältig in seinen Schriften und besonders in den Predigten finden, haben nur eine mittelbare Beziehung zu der *Einheit* der Religion, wie sie von den Weisen durch die Vernunft erfaßt werden kann. Die Übereinstimmung, die in der Traumvision der Schrift vom Frieden im Glauben postuliert wird, ist nicht die Übereinstimmung in einer formulierbaren Universalreligion. Was hier an festem Bestand des christlichen Glaubens explicite festgehalten wird, läßt sich zwar theologisch klar bezeichnen, aber die Weise, *wie* es als notwendige Wahrheit auch im Ursprung der andern Religionen anwesend ist, ist mit dem geläufigen Katechismus-Begriff des Christen nicht identisch.

Um richtig zu würdigen, was die *Idee* des Cusanus bedeutet, müssen wir aus-

gehen von den dynamischen Prinzipien, unter denen das Erkennen der Menschen steht. Das Wissen vom Absoluten bleibt immer *docta ignorantia*, Wissen des Nichtwissens; darum ist die Unruhe immer neuer Denkansätze, die Erfahrung der Notwendigkeit der Selbsttranszendenz, ihr Lebenselement. Jede positive Aussage der Wahrheit ist bezogen auf die Eigentümlichkeit des Aussagenden, eine relativ gültige Mutmaßung, *coniectura*, d. h. nicht Wahrheit als Gleichheit mit dem Gemeinten, sondern Wahrheit in Andersheit. Hierbei gibt es Grade der Näherung in der Teilhabe an der Wahrheit, wie sie an sich ist, aber eben die Gradunterschiede bezeugen den bleibenden Unterschied zwischen dem, was gesagt und begriffen wird, und dem Gemeinten, Gesuchten.

Die Unterscheidung zeigt sich einerseits als eine Differenz zwischen der gemeinten Wahrheit und ihrem Bild im Geiste, anderseits als vorfindliche Verschiedenheit der mannigfaltigen Ausprägungen der Ursprungseinheit, die doch *in* und zugleich *über* diesen Darstellungen die ihnen zugrunde liegende Voraussetzung und Bedingung ist. Solche Ursprungseinheit kann der menschliche Geist in der Vernunfteinsicht schauen, in der höchsten Kraft seiner Natur. Darum gewinnt für die Frage nach dem Frieden im Glauben die *Unterscheidung der Erkenntnisstufen* eine entscheidende Bedeutung. Hierfür bietet Kap. 15 des II. Buches De coniecturis (N. 146f.) eine gute Orientierung. Wir finden die für die Möglichkeit des Friedens im Glauben grundlegende Feststellung, daß die Religion allen Menschen innewohnt als natürliche Tendenz auf etwas Höheres, Unsterbliches, woran die Bewohner dieser Welt jedoch in verschiedener Weise teilhaben: Omnibus hominibus inest . . . a natura specifica religio quaedam, altiorem immortalem finem promittens, varie . . . a mundi huius inhabitatoribus participata (N. 147). Die Religion, die als solche der ganzen Species eigen ist, wird gemäß den mannigfaltigen Unterschieden zwischen den Menschen in jeweils anderer Weise konkretisiert. Die Stufen solcher Teilhabe an der Religion entsprechen den Graden der Humanität; es geht dabei nicht um die Unterschiede von geographischen und geschichtlichen Bedingungen, sondern allgemein abstrakt um Stufen geistiger Entfaltung, die nicht in direkter Relation zu den äußeren Bedingungen stehen.

Am höchsten stehen die *kontemplativen* Menschen, die freier sind von den sinnlichen Bindungen des Leibes (abstractiores: N. 146). Ihre Teilhabe an der Religion ist mehr der Vernunfteinsicht gemäß (intellectualius: N. 147). Sie sind selbst gleichsam die Vernunfteinsicht der Species, da sie sich ganz dem Vernünftigen und Wahren widmen, der Spekulation über das Wahre. Darum sind sie *weise*, die hellsten und reinsten Leuchten, die das Bild der geistigen vernünftigen Welt an sich tragen (N. 146). In diesen Weisen ist die vernünftige Einheit der Religion (N. 148) und die höchste Hoffnung, nämlich die Erwartung eines Lebens, dessen Erhabenheit alle Fähigkeiten des Verstandes (ratio) und der Sinne übersteigt (N. 147).

Die höchste Spitze aller Religion ragt so hinaus über alle Wandelbarkeit, wie sie sich im Bereiche des Verstandes zeigt, der auf Erkenntnis und Nutznießung der Dinge aus ist und demgemäß ihren Wandlungen nachgehen muß. Herrschaft

hält sich im Wandelbaren, Kontemplation schaut nach dem Unwandelbaren[1]. – Sofern es nur um reine Spekulation und Kontemplation geht, ist die *Einheit des Ursprungs* bestimmend. Die Unterscheidungen gewinnen erst Gewicht im Bereich des Verstandes, der ja der Erkenntnis des sich Verändernden zugeordnet ist. Doch können diese unterschiedenen Bereiche nicht als isoliert für sich Bestehende aufgefaßt werden, weil die Menschheit immer in der Gesamtheit aller verschiedenen Stufen der Humanität existiert. Weil die Teilhabe mit ihren Stufen alle Glieder zum Ganzen bindet, ist der Gedanke abwegig, die Weisen abgetrennt als Vollendung der Menschen für sich allein zu setzen. Als Weise haben sie einen Auftrag für das Ganze.

Dieser Auftrag ist in der Schrift vom Frieden im Glauben ausgesprochen und das Gespräch im Himmel ist seine vorläufige Ausführung. In diesem Gespräch kann es gemäß dem Gegenstandsbereich der Vernunfteinsicht – der Einfaltung der Gegensätze in der Einheit des Prinzips[2] nur um die Grundlagen für den Frieden gehen, die Verwirklichung unter den Menschen muß danach versucht werden unter Berücksichtigung der natürlichen Anlagen und Schwächen; davon ist auch etwas die Rede, aber es bleibt kein Zweifel, daß es dafür auch einer längeren Erziehung und Einübung unter himmlischem Beistande bedarf. Cusanus denkt nicht daran, eine Universalreligion als Patentlösung für alle anzubieten.

Die Weisen suchen die eine *Wahrheit in den vielen Religionen*. Aber die Wahrheit ist für Nikolaus identisch mit seinem christlichen Glauben. Trotzdem geht es ihm nicht darum, diesen seinen eigenen Glauben in die andern Religionen hineinzubringen, sondern die allen gemeinsamen Prinzipien von Religion überhaupt als Ursprung der entfalteten christlichen Religion aufzuweisen. Die Hauptlehren der Christen sind keimhaft identisch mit dem, was Fundament und Quelle aller Religion ist. Keimhaft findet sich für den Weisen in allen Religionen die christliche Wahrheit. Aber dieser Keim ist als solcher vom Bilde des ausgewachsenen Baumes recht verschieden. Deshalb muß auch gesagt werden, daß die eine Wahrheit aller Religionen nicht die Wahrheit eines allgemeinen Gottesbegriffes und seiner Konsequenzen sein kann. Ein solcher müßte dem Bereich der Ratio angehören, diese ist aber prinzipiell unfähig, den Unendlichen zu begreifen. Darum gilt auch für Nikolaus, was ein moderner Mystiker (Ralph M. Lewis) formulierte: »Es kann niemals einen allumfassenden Gottesbegriff geben, aber es kann eine allumfassende Religion geben.« Denn Begriffe bestehen durch die Abgrenzungen, die der Verstand (ratio) gibt; das Wesen des Ursprunges aber kann nicht bestimmt werden durch die Differenzen, welche erst durch die Entfaltung in Andersheit und Beschränktheit auf dies *oder* das entstehen.

---

[1] Diese Unterscheidungen (N. 147) weisen geistesgeschichtlich zurück auf Aristoteles (N. E. VI, 8) und voraus auf Pascals »Ordnungen« – auch für NvK ist die Weisheit zugleich reine brennende Liebe.

[2] Vgl. etwa De coni. II, 14 N. 141: »intellectus . . . ad rationem se habet ut virtus unitatis ad finitum numerum . . .«

Die *eine* Wahrheit *in* den vielen Religionen läßt sich also nicht definieren, wohl aber in der Vernunfteinsicht schauen. Sie ist eine notwendige, wenn auch nicht immer als solche gewußte Voraussetzung in aller Religion. Im Gespräch der Weisen soll diese Voraussetzung bewußt gemacht werden, um dem Keim für den christlichen Glauben die Möglichkeit zum Wachsen zu geben. Das Fernziel bleibt die Einigung aller Menschen in Christus. Da die eine Wahrheit für die Vernunft sichtbar ist, gibt es auch Aussagen über sie. Aber dieses Sagen unterscheidet sich von rational-systematischer Darstellung; die Begriffe für endliche, geschaffene Dinge reichen nicht aus. Nur der Weise, der in der Spekulation und Kontemplation geübt ist und Erfahrung im Transzendieren der Begriffe auf den Ursprung hin hat, wird die Aussagen richtig machen und verstehen können.
Wer ist aber weise? Wer ganz und mit reinem Herzen dem Zuge der intellektualen Natur folgt. Aber dem Menschen ist dies – als Folge der Sünde Adams – nicht ohne die Gnade möglich. So können die Weisen ohne den Gnadenhauch des göttlichen WORTES nicht weise sein[3]. Sofern sie weise sind und auf der Ebene der Vernunfteinsicht stehen, sind sie offenbar der wiederherstellenden Gnade teilhaftig, die Jesus dem Menschengeschlecht brachte. Doch kann das nicht bedeuten, daß die Weisen deshalb schon der Kirche angehören; die Kennzeichnung der Gesprächsteilnehmer in De pace fidei beweist das Gegenteil. Da es sich um eine Ebene oberhalb der Rationalität handelt, ist über die Besonderheit dieser Gnadenwirkung systematisch wohl wenig zu bestimmen.
Das einzige *Kriterium für die Weisheit* scheint mir in der erkenntnistheoretischen Abgrenzung von *intellectus und ratio* zu liegen: Weisheit ist das Schauen der Ursprungseinheit der Religion in und über ihren verschiedenen Ausprägungen, Veränderungen und Verzerrungen. So ist es dann zu verstehen, daß Nikolaus oft (auch im Sermo 161) sagt, nur die intellektuale Natur vermag Gott zu schauen, sie ist capax dei, hat Fassungskraft für Gott. Vielleicht erschrecken wir bei solchen Worten vor einem vermeintlichen Gespenst von »Intellektualismus«. Aber diese natura intellectualis ist viel reicher als das, was man sich heute gelegentlich bei dem Wort »Intellekt« denkt. Ihr Wesen zeigt sich darin, daß sie auf Gott ausgerichtet ist in Freiheit und frei durch Gnade. Ein Gegensatz zwischen der geistigen Schau und dem offenbarten Glauben ist unter solchen Voraussetzungen unmöglich, nicht weil es den Primat des einen vor dem andern gäbe, sondern durch die Einheit des Ursprungs. Wo der Schein eines Gegensatzes auftritt, ist er auf die Verunklärung des Geistes durch die Sünde, die Verweigerung des Gehorsams, den daraus folgenden Verlust der Herrschaft der Vernunft über Verstand und Sinnlichkeit zurückzuführen[4].
Die Probleme von einander ausschließenden Lehren und Ordnungsformen in der Ebene des Verstandes (ratio) werden durch die Einheit in der Vernunft nicht

---

[3] Vgl. hierzu und zum Folgenden die Brixener Weihnachtspredigt von 1455, Sermo 161.

[4] Vgl. Sermo 161 p 89^r, 18–23.

einfach aufgelöst[5], aber das Wissen von dieser Einheit macht vernünftiges Übereinkommen möglich. Das ist der Sinn des Gespräches im Himmel: conclusa est in caelo rationis concordia religionum[6].

---

[5] Vgl. De coni. II, 15 N. 148 In varia igitur alteritate unitas intellectualis illius religionis recipitur.

[6] De pace fidei, Schlußabsatz.

DIE IDEE DER VÖLKERGEMEINSCHAFT BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Bernhard Hanssler, Rom

Es gibt große Denker der Vergangenheit, die wie ragende Gebirge sind, zu denen wir bewundernd aufschauen, die aber stumm bleiben, wenn wir mit unseren akuten Nöten zu ihnen kommen. Und es gibt andere, nicht minder große Denker der Vergangenheit, die mit verblüffender Aktualität in unsere Situation hineinsprechen. Sie erinnern an das Bild des Allsehenden, das den Betrachter anblickt, wie immer er den Standort wechsle. Bekanntlich hat dieses Bildnis, geschaffen von Rogier van der Weyden, Nikolaus von Kues sehr beschäftigt und zu tiefen Spekulationen über das Gottesproblem angeregt[1]. Er selber gehört wie wenige zu den Denkern, die sich unmittelbar zu uns und zu unseren Problemen herwenden. Er ist ein hilfreicher Ratgeber für Strukturfragen einer Synode, er ist der kühnste aller Ökumeniker und er ist der engagierte Anwalt der Völkerverständigung, also jener aktuellen Zeitaufgabe, zu der wir ihn mit diesem Vortrag zu befragen wünschen.

Die Frage der Völkerverständigung ist für Cusanus nur einer der Aspekte eines umfassenderen Problems, das ihn lebenslang wie kein anderes beschäftigt hat. Es geht um die Verhältnisbestimmung zwischen dem Einen und dem Vielen; dieses Problem ist sein eigentliches Thema. Es zieht sich durch sein ganzes literarisches Werk. Seine politische Theorie, von der hier die Rede sein wird, ist nur einer der Anwendungsfälle seiner philosophisch-theologischen Grundüberzeugung, die sich ausdrückt in den berühmt gewordenen Formeln vom »Ineinsfall der Widersprüche« und von der »Verflechtung der Gegensätze«. Seine politischen Entwürfe stellen den Versuch dar, philosophische Einsichten in praktische Regeln umzudenken. Es geht um die Chance der Einheit in einer gespaltenen Welt, modern ausgedrückt um das Problem Pluralismus und Integration.

Dabei sind für Nikolaus von Kues das ekklesiologische und das politische Problem aufs engste verbunden. Für ihn gibt es noch nicht die neuzeitliche Scheidung von Kirche und Staat, sondern immer noch die eine Christenheit, die Universalgesellschaft Kirche-Staat oder anders gesagt: das Kirche-Staat-Universum. Diese Universalgesellschaft steht unter einheitlichen Strukturnormen. Die Prinzipien der Organisation sind daher vom einen Bereich auf den andern übertragbar.

Noch ein anderer Hinweis ist vorauszuschicken. Der Gedanke der Völker-

[1] Ein Beleg zur Vorgeschichte des Motivs findet sich in der Legenda aurea des Jakobus von Vorago in dem Text »Von des Kreuzes Findung«.

gemeinschaft ist bei Cusanus nicht von vornherein im menschheitlichen Horizont im Sinne eines künftigen Weltstaats ausgearbeitet. Sein nächstes Thema ist die Ordnungsfrage des Reiches der Deutschen, also nicht das universale, sondern das hegemoniale Imperium, das Deutschland, die Stadt Rom, die Lombardei und Burgund umfaßt (De conc. cath. III, 3). Dieses deutsche Reich befindet sich im 15. Jahrhundert im Vergleich zu Frankreich und England in einem Zustand der Erschlaffung und des Niedergangs. Auf diesen Zustand hin entwickelt Nikolaus zunächst seine reformerischen Vorschläge. Freilich vergißt er dabei nie ganz die universalistische Perspektive und schon gar nicht den ethnologischen Gesamtüberblick. Für Cusanus ist der Kaiser »der Erste und der Herr der ganzen Welt, in dessen Gewalt alles liegt« (De conc. cath. III, 5). Die ethnologische Vielfalt der Welt anderseits ist ein Phänomen, das ihn ständig beschäftigt. Ihn interessieren die Völker in ihrer jeweiligen Volksindividualität. Er ist nicht an dem so verführerischen und so wirksamen Schema interessiert, das etwa bei dem Kölner Domherr Alexander van Roes begegnet, wonach Gott die europäischen Völker mit besonderen Privilegien ausgestattet hat, indem er den Deutschen das imperium, den Italienern das sacerdotium, den Franzosen das studium anvertraute. Für Cusanus sind die Völker Wesenheiten, denen jeweils eine transzendentale Repräsentation entspricht in der Gestalt eines eigenen sie vor Gott repräsentierenden Engels (De pace fidei, Kap. 3 und 20). Der Gedanke der Völkerengel aus dem Danielbuch wird von ihm sehr präzis verstanden, denn von ihnen sagt er, daß sie den Nationen und Sprachen vorgesetzt sind. Aus dieser Formulierung geht hervor – und das ist sehr aufschlußreich –, daß für Nikolaus die Völker durch ihre Sprachen charakterisiert sind und nicht in erster Linie durch politische Faktoren[2]. Der Gedanke steht den Vorstellungen Montesquieus näher als dem nationalstaatlichen Denken, das in der Zeit des Cusanus im außerdeutschen Raum seinen Einfluß bereits so stark bemerkbar macht. Cusanus beschäftigen die Volkscharaktere in ihren jeweiligen Eigentümlichkeiten. Sie sind für ihn Schöpfungsgedanken Gottes – das eben bringt die Zuordnung von Volk und Engel zum Ausdruck – und als Schöpfungsgedanken Ausdruck der Vielfalt und Mannigfaltigkeit der geschaffenen Wirklichkeiten. Die Völker haben natürliche und unaufgebbare Rechte, die nicht politisch vergewaltigt werden dürfen und sich dennoch zu einer universalistischen Einheit verbinden müssen. Denn es gibt den »Spiritus universorum«, den Geist der Universalität (De docta ignorantia II, 10), der in allem Geschaffenen tätig ist. Nationen sind Elemente der Verschiedenheit und der Besonderung, aber sie sind gleichzeitig angelegt auf Einheit; genauer gesagt, ihre Einheit ist vor ihrer Verschiedenheit: »Das Ganze (universum) geht als das Vollkommenste der Ordnung der Natur entsprechend allem voran, so daß jedes in jedem sein

[2] Nikolaus von Kues, *Von der allgemeinen Eintracht*, hg. von K. G. Hugelmann, Stifterbibliothek 91/92. Bd. S. 97, 102.

kann[3] (quodlibet in quolibet)« (ebd. II, 5). Auf das politische Problem angewandt heißt das, daß die Vielheit der Völker ohne Vergewaltigung ihrer Eigenart in eine Gesamtordnung zu integrieren ist, weil diese im Grunde der Vielheit jeweils schon vorausliegt. Die Ganzheit schaffen, ohne die Pluralität anzutasten, ist also die politische Aufgabe, denn »Ganzheit (universum) besagt Universalität, das heißt die Einheit des Pluralen« (ebd. II, 4).

Die Mittel, die der Verwirklichung dieses Zieles dienen, sind bezeichnet durch die cusanischen Grundworte Konsens und Repräsentation, die in einer fruchtbaren Spannung zu dem hierarchischen Prinzip stehen, das Cusanus bei seinem neuplatonischen Ausgangspunkt die unverrückbare Vorgegebenheit bedeutet. In der Gefolgschaft des Pseudo-Dionysius ist er ein Hierarchist, d. h. er geht aus von einer Stufen- und Rangordnung der Wertbereiche, denen eine Stufen- und Rangordnung der Institutionen und Amtsträger entspricht.

Die Konsensforderung und der Repräsentationsgedanke sind eine Art Korrektiv zu dem strengen Hierarchieprinzip, so daß das gesellschaftliche Gefüge zur lebendigen Spannungseinheit wird. Es handelt sich darum, Herrschaftsformen nicht absolutistisch, sondern korporativ zu ordnen. Um was es mit diesem Korporationsprinzip geht, wird heutigem Denken verständlich, wenn wir an das Kollegiatsprinzip im Verhältnis Papst – Bischöfe denken oder an das Angebot des II. Vatikanischen Konzils, die Laienschaft an der Sendung der Kirche in Kooperation mit den Amtsträgern zu beteiligen.

Die Begriffe des Konsensus und der Repräsentation sind nun nicht etwa originale Schöpfungen des Cusanus. Sie sind die Stichworte der großen Diskussionen des Spätmittelalters; sie stehen auch hinter dem System des Konziliarismus, das damals eine so starke Faszination ausübte: Nikolaus ist ihnen spätestens begegnet während seiner Kirchenrechts-Studien in Padua. Der Konsensbegriff stammt aus dem justinianischen Recht, wo er in der berühmten Formel ausgedrückt wird: »ut quod omnes similiter tangit, ab omnibus comprobetur« (Cod. Just. V, 59, 5 par. 3). Das Prinzip war aus dem Staatsrecht in das mittelalterliche Kirchenrecht übernommen worden in Konsequenz der nie in Zweifel gezogenen Einheit von Kirche und Staat. Die dialektische These des Cusanus heißt daher folgerichtig: »Der Herrscher empfängt seine Autorität einerseits durch die Gabe von Gott und andererseits durch die Wahl des Volkes, sowohl von oben wie von unten. Herrschaft kommt von Gott durch Menschen und Räte mittels freien Konsenses«[4].

Aber wie ist denn nun der Konsens herzustellen zwischen der Basis und den Leitungsorganen der Gesellschaft? Es kann sich nicht um einen nachträglichen Zustimmungsakt handeln, vollends nicht um eine stillschweigende Duldung. Schon der zitierte Fundamentalsatz des justinianischen Rechts macht deutlich,

---

[3] Diese These schließt die Annahme nominalistischer Vorstellungen bei Nikolaus von Kues aus, vgl. R. Haubst, in: MFCG 4 (1964) 274; s. auch H. Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendl. Metaphysik*, Stuttgart o. J., S. 184.

[4] J. Bärmann, *Cusanus und die Reichsreform*, in: MFCG 4 (1964) 85.

daß die Zustimmung vor der Inkraftsetzung einer Rechtsnorm erreicht werden muß, also während des Vorbereitungsprozesses der Gesetzgebungsakte. Das bedingt gemeinsame Beratungsprozesse zwischen den Exponenten der Basis und dem mit Gesetzgebungsbefugnis ausgestatteten Organ. Daß Cusanus solche Beratungsprozesse voraussetzt, sagt deutlich ein Text in De conc. cath. III, 25, wo erklärt wird, daß ein Gesetz Ausdruck des »Gemeinwillens« sei, »den reifliche und umfassende Beratungen zutage gebracht haben«[5].

Das Prinzip der Beteiligung aller Betroffenen (die der justinianische Satz dem Wortlaut nach fordert) ist freilich technisch gar nicht durchführbar. Um die unüberwindliche Schwierigkeit direkter Beteiligung aller ist nur herumzukommen, wenn man den indirekten Weg wählt, die mittelbare oder vermittelte Beteiligung, die praktikabel zu machen ist durch das Repräsentationssystem. Damit sind wir auf das zweite tragende Element der cusanischen politischen Theorie gestoßen. Das Repräsentationssystem basiert auf der Voraussetzung, daß die Gesamtheit durch eine zahlenmäßig kleinere Gruppe nicht nur ausreichend, sondern vollständig und erschöpfend legitim »vergegenwärtigt« und »dargestellt« (repraesentare) werden kann. Wenn es Repräsentation gibt, wird das Prinzip der Beteiligung in der Praxis durchführbar. Die repräsentierende Körperschaft ist sozusagen das verkürzte Modell des Ganzen, ein »compendium repraesentativum«[6]. Repräsentanten sind für Cusanus vor allem die Kurfürsten, aber auch die Partikularfürsten und »die Lenker und Meister großer Einungen« (universitatum magnarum rectores et magistri) (ebd.), in der Kirche die Kardinäle.

Die Repräsentanten »vertreten« also die Gesamtbevölkerung und bilden damit folgerichtig den »Rat« der dirigierenden Spitze (in Staat wie Kirche), d. h. sie sind das Organ, das durch Zustimmung die Eintracht (concordia) zwischen Basis und Spitze herstellt. Ein Text aus De conc. cath. III, 12 ist aufschlußreich: »Diese Räte sollen das Gemeinwohl derer, die sie repräsentieren, unablässig verteidigen, Ratschläge geben und das angemessene Mittelglied sein, durch welches der König regiert und auf seine Untertanen Einfluß nimmt, wie diese ihrerseits durch jene (Räte) auf den Herrscher, wo es angemessen ist«[7]. Die Beratungsprozesse sollen häufig und umfassend (III, 25), ja täglich (III, 12) stattfinden.

Im Grunde ist auch die moderne Demokratie über diese Elemente eines organisierten Gemeinwesens nicht hinausgekommen. So ist Cusanus mit seiner politischen Theorie überaus modern. Aber es wäre ein Irrtum anzunehmen, er sei durchaus originell mit seiner Konsens- und Repräsentationslehre. Die Quelle der Konsenslehre haben wir genannt, sie wird im Mittelalter auch schon vor

---

[5] Hugelmann a.a.O. S. 76 N. 469.

[6] *De conc. cath.* III, 25.

[7] *De conc. cath.* III, 12 (bei Hugelmann S. 73f N. 378).

Cusanus vertreten. Die Repräsentationskategorie in der Anwendung auf die Kardinäle stammt von Pierre d'Ailly[8].

Aber nicht auf diese Übernahmen zeitgenössischer Gedanken kommt es an, sondern auf ihre philosophische Vertiefung und auf die Energie, mit der Cusanus seine Theorien auf die gegebene kritische Lage des Reichs hin umgedacht und damit konkretisiert hat. Er gibt sich keiner Täuschung über die wahre Lage des Reiches hin. In bewegter und bewegender Klage schrieb er die Sätze nieder: »Eine tödliche Krankheit hat das deutsche Kaiserreich befallen. Bringt man ihm nicht sofort Hilfe durch ein wirksames Gegenmittel, so wird zweifellos der Tod die Folge sein. Dann wird man das Kaiserreich in Deutschland suchen und es dort nicht finden . . . Wir selbst werden dann anderen Nationen untertan sein«[9]. Cusanus wird sehr konkret. Er fordert eine Neuordnung des Gerichtswesens, des Steuerwesens und der Heeresordnung, vor allem Maßnahmen gegen das Fehdeunwesen. »Durch die niederträchtige Methode der Fehde vermeinen sie (die Edlen), ihre Ehre zu retten, und was sie nach Ansage der Fehde mit Gewalt aus irgendeinem erlogenen oder völlig nichtigen Grunde geraubt haben, das glauben sie offen oder heimlich ungestraft besitzen zu dürfen, selbst wenn es sich um Güter der Kirche oder der Geistlichen handelt. O diese anmaßende Frechheit, die allen Gesetzen und Rechten Hohn spricht«[10]. Cusanus fordert ein allgemeines Gesetz, das Gewalttaten und Fehde unter strenge Strafe stellt. Um das Prinzip der Korporation, also die Praxis von Konsens und Repräsentation wirksam werden zu lassen, schlägt er einen jährlichen Reichstag vor[11].

Seine Argumente und Reformvorschläge sind nicht ganz wirkungslos geblieben. In der Reichsreform des Wormser Reichstags von 1495 sind Beschlüsse gefaßt worden, die seine Reformgedanken widerspiegeln (Der Ewige Landfriede, der Gemeine Pfennig, die Aufstellung eines Reichsheeres, die Schaffung des Reichskammergerichts, die jährliche Einberufung des Reichstags[12]).

So sind Nikolaus nicht nur die Prinzipien einer gesellschaftlichen Gesamtordnung geläufig, er denkt sie auch um auf die konkreten Imperative in einer konkreten Situation. Dabei beschäftigen ihn zwar zunächst nur die deutschen Verhältnisse. Das gedankliche System ist nicht ausgezogen bis zu den Problemen der Völkersolidarität und ihrer Organisationsaufgaben. Aber wenn er auch zunächst nur vom hegemonialen Reich handelt[13], so hat er doch seine universalistische Perspektive immer noch mitgedacht. Für ihn ist der Kaiser im Sinne

---

[8] Bärmann, in: MFCG 4 (1964) 84.

[9] *De conc. cath.* III, 32; Hugelmann 79f; H. Conrad, *Der Reichsgedanke bei Dante und Nikolaus von Kues*, in: *Dante, Der Dichter des Abendlandes* (Veröff. der Kath. Akademie Freiburg, N. 19) Karlsruhe 1969, S. 29.

[10] *De conc. cath.* III, 31 (Conrad a.a.O. S. 30f).

[11] *De conc. cath.* III, 32 (Hugelmann a.a.O. S. 80f).

[12] S. Conrad a.a.O. 31.

[13] Conrad a.a.O. S. 28; Bärmann a.a.O. 77, 91, 99.

altrömischer Vorstellungen immer noch der Herr der Welt[14] in Analogie zum Papst[15]. Insofern lebt in ihm noch die Kaiseridee Konrad II. (1024–1039) fort, deren Formel lautete: »Roma caput mundi regit orbis frena rotundi.« Die erwachende nationalstaatliche Tendenz hat diesem Anspruch von Frankreich her bekanntlich im Kreis um Philipp den Schönen die Parole entgegengesetzt: »Der König ist der Kaiser in seinem Königreich« (rex imperator in regno suo)[16].
Niemand hätte bessere Voraussetzungen gehabt, ein solches universales Programm einer solidarischen Gesamtordnung der Völker zu schreiben als Nikolaus von Kues. Er hatte die Vision der leitenden Prinzipien, er kannte ihre Verankerung jenseits bloßer politischer Zweckmäßigkeit und konkreter Konfliktslagen, er hatte vor allem ein Organ für die Volkscharaktere der einzelnen Nationen. Gewiß mußte dem 31jährigen Autor der Concordantia catholica die konkrete Erfahrung fremden Volkstums, abgesehen vom Italienerlebnis seiner Studienzeit, noch fehlen (obwohl auch hier schon hübsche Beobachtungen und Reflexionen zum Thema der Volksindividualitäten begegnen[17]). Eine erste breite Erfahrung fremden Volkstums brachte ihm die Reise nach Konstantinopel, die er als Abgeordneter der Baseler Konzilsminderheit 1437 antrat. Die Frage völkischer Eigenart ließ ihn nicht mehr los. Das Thema begegnet in De docta ignorantia (1440) sowie in De coniecturis (Mutmaßungen) und selbstverständlich in der Schrift »Über den Glaubensfrieden« (1453) und in der »Sichtung des Korans«. In der Schrift »Über Mutmaßungen« gibt es Ausführungen, die – wir deuteten es schon an – überraschend an Montesquieu erinnern[18]. Die Fragestellung ist vorwiegend religionswissenschaftlich und religionspolitisch, aber gelegentlich auch ausgesprochen anthropologisch. Den Kueser beunruhigt die Beobachtung der Unterschiede nicht, für ihn sind sie nur Belege für ein alle Wirklichkeit durchwaltendes Gesetz der Verschiedenheit in der Einheit und der Einheit in der Verschiedenheit. Seine These, auf das konkrete Beispiel bezogen, lautet: »Der helle Deutsche und der dunkle Äthiopier sind gleicherweise Menschen«[19]. In der Schrift über den Glaubensfrieden treten nacheinander die Vertreter von 17 Nationen auf, neben den europäischen Völkern auch Perser, Armenier, Chaldäer, Inder usw. Ehe sie sich völkisch differenzieren, sind sie geeint durch die Teilnahme an der Menschennatur und durch die dem Kardinal besonders wichtige ursprüngliche Orientierung auf Christus hin[20]. So ist ein Einheits-

[14] *De conc. cath.* III, 1, 5, 6; (HUGELMANN a.a.O. S. 71; BÄRMANN a.a.O. 90).
[15] *De conc. cath.* III, 1; (HUGELMANN a.a.O. S. 62).
[16] BÄRMANN a.a.O. 76, 90.
[17] DE GANDILLAC, *Das Problem der Völkerverständigung nach den theoretischen Grundsätzen und praktischen Vorschlägen des Kardinals Nikolaus von Kues*, in: MFCG 4 (1964) 288f.
[18] *De coniecturis* II, 15 (Ausgabe Gabriel-Dupré II S. 167ff); vgl. DE GANDILLAC a.a.O. 288f.
[19] *Sermo 204* (zit. von DE GANDILLAC a.a.O. 288f).
[20] Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, bes. S. 200ff.

prinzip vorgegeben, aber die Differenzierung der Einheit gleichzeitig als notwendig erwiesen, denn: omnis concordia differentiarum est[21]. Alle Wesen und somit auch alle Völker sind dazu bestimmt, ihre Eigenart zur Entfaltung zu bringen. Sie sollen das aber nicht tun, indem sie sich gegeneinander abschließen und verschanzen, sondern indem sie die große »allgemeine Eintracht« verwirklichen.

Die »ethnologische Neugier« des Cusanus steht natürlich auch ihrerseits in einem historischen Zusammenhang, den die Akademieausgabe von De pace fidei belegt (S. XXXV f). Augustin nennt im Gottesstaat VIII, 9 z. B. Italiener, Inder, Perser, Chaldäer, Skythen, Gallier, Spanier. Ferner ist in dieser Ahnenschaft zu nennen Raimundus Lullus, den Cusanus eifrig las, aber auch die zu ihrer Zeit so aufregenden Berichte des Marco Polo sind ihm bekannt (ebd.). Auch Pierre d'Ailly wird zu nennen sein, aus dem nach A. v. Humboldt Kolumbus fast sein ganzes theoretisches Wissen schöpfte. Ethnologisches Wissen vermittelten außerdem die frühen Franziskanermissionare Pian dei Carpini und Johannes von Montecorvino. Ein Zeuge für die Bedeutung der Repräsentationsidee und der Kooperationsforderung ist nicht zuletzt Johannes Quidort (gest. 1306)[22].

Aber Cusanus geht es nicht um das Erlebnis der Vielfalt, sondern um die Ordnung der Vielfalt in der Einheit. Seine ökumenische Formel »una religio in rituum varietate« könnte man auf den politischen Bereich übertragen im Sinne von »unum imperium in nationum varietate«. Denn hier erst recht würden die Organisationsprinzipien des Konsenses und der Repräsentation Geltung haben im Interesse einer Mitsprache und einer Repräsentation der Volksindividualitäten.

Die Einheit kann eine politische sein – und als Erbe und Anhänger des Reichsgedankens läßt Cusanus die politische Einigungsaufgabe nie ganz aus dem Auge. Sie kann aber auch dadurch verwirklicht werden, daß die Völker das Verbindende in ihren Überzeugungen ermitteln, sozusagen ihren weltanschaulichen Generalnenner suchen. Die Schrift über den Glaubensfrieden führt dieses Verfahren durch, indem aufgedeckt wird, daß in den weltanschaulich-religiösen Grundüberzeugungen aller Völker eine heimliche, methodischer Freilegung zugängliche Christussehnsucht steckt. In der Situation der säkularisierten modernen Welt hat dieser Ansatz an der religiösen Frage und der Versuch einer Reduktion weltanschaulicher Unterschiede auf eine verborgene Christusorientierung natürlich keine Aussicht auf allgemeine Zustimmung. Aber das Programm selbst, sein formaler und sein methodischer Gedanke bleiben aktuell. Sie wären etwa zu umschreiben als Technik der Reduktion von Ideologien. Wenn man sich wieder einmal die so beunruhigende Tatsache klar macht, daß die jetzige Welt in ideologische Blöcke gespalten ist und daß diese Spaltungen die ständige Gefahr politischer und militärischer Katastrophen bedeuten, dann

[21] *De conc. cath.* I, 1 (bei R. Haubst, in: MFCG 4 (1964) 265.

[22] F. Bleienstein, *Johannes Quidort von Paris*, in: Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik, Stuttgart 1969, S. 33, 37, 82ff.

wäre niemand nötiger und niemand hilfreicher als derjenige, der sich auf die Reduktion der Ideologien versteht. Toleranz im Sinne der Aufklärung tut's längst nicht mehr, denn sie ist nur das Stillhalteabkommen auf Zeit zwischen gegensätzlichen Weltanschauungen oder gar nur die skeptische Resignation. Cusanus geht es um mehr, nämlich um die Freilegung der verborgenen Übereinstimmungen jenseits der vordergründigen und verhärteten Voreingenommenheiten.

Der Satz, daß alle Einheit eine Einheit von Verschiedenheiten ist, ist eine ontologische These. Er ist aber auch Grundlage einer Konfliktslehre, wenn er für den Bereich des Gemeinschaftslebens konkretisiert wird. Antagonismen im Gemeinschafts- und im Völkerleben sind das Natürlichste von der Welt, aber Antagonismen sind auflösbar zugleich. Diese Sicht der Dinge ist revolutionär im Vergleich zu der überlieferten Vorstellung vom wechselseitigen Treueverhältnis zwischen Untertan und Herrscher, aber sie hat den Vorzug, realistisch zu sein. Historisch wurde sie freilich überdeckt durch die Obrigkeitslehren der Reformation und die Staatslehre des Absolutismus.

Die politische Einigung nach dem Korporationsmodell ist einer der Wege zur Völkerverständigung, die Entlarvung der Ideologien auf gemeinsame Überzeugungen hin ein anderer. Ein dritter Weg, den Cusanus vorschlägt, mag überraschen. Er besteht im Kulturaustausch und im Ausgleich des Zivilisationsgefälles. Es gibt eine Predigt vom Epiphaniefest 1454, gehalten in Brixen[23], die man mit Recht eine Lobrede auf die Zivilisation genannt hat[24]. Sie preist die freien und die mechanischen Künste als das große Geschenk, das den Menschen geworden ist. Ein Kulturoptimismus dieser Art zieht sich übrigens durch das ganze Werk des Cusanus, der von Gottes Quadrivium in der Schöpfung redet[25] und immer wieder auf Beispiele aus dem Bereich der mechanischen Künste zurückgreift[26]. Die Errungenschaften der angewandten Wissenschaften, heißt es am Schluß der »Versuche mit der Waage«, sollten internationalisiert werden: »Mir scheint daher, daß ... bei den Großen anzuregen ist, daß sie dies in verschiedenen Ländern aufzeichnen und in eins zusammentragen, damit wir zu vielem uns Verborgenen leichter gelangen«[27]. Man könnte sagen, daß hier der Gedanke der UNESCO im Keime vorliegt, aber auch das Programm der Pastoralkonstitution des Vaticanum II, das den Kulturaustausch und die Verteilung kultureller Errungenschaften so nachdrücklich fordert (N. 60f).

Cusanus beschrieb die Aufgabe, die uns heute gestellt ist, er sah den Weg, den

---

[23] Auszüge z. B. bei MOHR-ECKERT, *Das Werk des Nicolaus Cusanus*, Köln 1963, S. 98ff.

[24] DE GANDILLAC a.a.O. 285.

[25] *De doct. ign.* II, 15; vgl. *Über den Beryll*, Kap. 37.

[26] *Über den Beryll*, Kap. 32; *Der Laie über den Geist* Kap. 2 u. 13; *Brief an Nikolaus Albergati*, passim; vgl. Stichwort *ars* bei Gabriel-Dupré III, Register.

[27] *Der Laie über Versuche mit der Waage*, ed. Menzel-Rogner, S. 45; vgl. DE GANDILLAC a.a.O. 289f.

wir mühsam zu gehen versuchen. Europarat, EWG, UNO sind Versuche, die Völker zusammenzuführen. Sie sind uneinheitlich motiviert, durch Interessen, durch Angst vor dem Untergang, durch romantische Sehnsüchte, aber nicht getragen durch letzte metaphysische Überzeugungen. Darin liegt ihre Schwäche im Vergleich zum cusanischen Programm. Für Nikolaus geht es wie für uns um die Spannungseinheit von Pluralismus und Integration, aber für ihn ist diese Einheit nicht eine Frage des Gleichgewichts, vollends nicht des Gleichgewichts des Schreckens, sondern die Auswirkung, die Darstellung, der handelnde Vollzug eines in der Seinsstruktur selbst angelegten Gesetzes. Die Schwierigkeit der modernen Welt ist wiederum die, daß man nicht an letzte philosophische Grundüberzeugungen appellieren kann, die über pragmatische Gesichtspunkte hinausführen würden. Darum hilft eine bloße Werbung für cusanisches Gedankengut nicht weiter. Aber je mehr philosophische Köpfe, soweit sie politisch Handelnden gehören oder zu ihnen den Zugang und außerdem das Geschick der Vermittlung haben, sich in das cusanische System vertiefen, desto mehr vermag der große deutsche Denker des 15. Jahrhunderts uns zu ermutigen, uns Begründungen für unsere Ziele zu geben, die über nur psychologische und nur politische Argumente, die nie befriedigen und nie tragen, hinausführen.

Für ihn ist die *concordantia catholica*, die allgemeine Eintracht nicht nur ein schöner und begeisternder Gedanke, für ihn ist sie auch nicht nur die Voraussetzung des Überlebens unserer Welt. Für ihn ist sie die Vollzugsform eines metaphysisch und theologisch fundierten Friedensbegriffs. »Konkordanz ist die höchste Wahrheit selbst«, wie gleich im ersten Kapitel des Buches von der allgemeinen Eintracht gesagt wird, wo auch hingewiesen wird auf die »unausdrückbare Konkordanz in dem dreieinen und einen Gott«[28]. Die »katholische Konkordanz« am Beginn seiner Laufbahn und der »Glaubensfriede«, den er 20 Jahre später schrieb, sind Ableitungen aus seiner Theologie, seinem Gottesbegriff, seinem Schöpfungsbegriff, sie kommen aus dem innersten Kern seines Wesens und Denkens.

Das korporative System in Kirche und Gesellschaft sichert und sanktioniert die Autorität der Regierenden, aber es sichert zugleich die Freiheit der Regierten. Die Spannungen, die dieses System notwendig in sich trägt, sind nicht bedauerliche Mängel, sie sind vielmehr Ausdruck eines durchlaufenden Gesetzes aller Wirklichkeit, des Ineinsfalles der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*). Diese Spannung sichert Ordnung und Freiheit zugleich. Die concordantia ist die Verwirklichung des Friedensprinzips. Der Friede und die Harmonie sind die Herzworte der ersten Schrift, die Nikolaus schrieb: De concordantia catholica. Man hat die beiden Worte ausgezählt und kam dabei auf mehr als hundert Stellen, wo sie wiederkehren. Sein Kampf gegen das Fehdeunwesen, seine Forderung, den Landfrieden rechtlich und politisch zu sichern, hat nichts zu tun mit polizeilichen Idealen von Ruhe und Ordnung, sondern mit dem Gottes-

[28] R. Haubst, in: MFCG 4 (1964) 265.

begriff. Denn Gott ist die »Einfaltung« des Friedens, die im verwirklichten Religionsfrieden und Landfrieden ihre »Ausfaltung« erfährt.
Ein anderes Beispiel für die metaphysische Verankerung der Gesellschaftsprinzipien ist der Begriff der Repräsentation. Wir sahen, daß er keine originale Schöpfung des Cusanus ist. Original ist aber die philosophische Vertiefung eines zunächst nur technisch gemeinten Begriffs. Im neuplatonisch bestimmten Denken des Cusanus ist die Gesamtwirklichkeit Bild und Spiegel Gottes. In deren Schichtung und Aufbau ist dieses Gesetz der Spiegelung und Abbildung noch einmal wirksam. Der Repräsentationsbegriff, den Cusanus im Sinn von Partizipation wie im Sinn von Delegation gebraucht[29], gewinnt eine überraschende Vertiefung dadurch, daß er nicht nur zweckbestimmt verstanden wird, als Abkürzung und Operationalisierbarkeit des Mitwirkungs- und Beteiligungsprinzips, sondern Erscheinungsform ontologischer Strukturgesetze wird. Die Wahrheit des Ganzen ist im einzelnen präsent, das Einzelne vermag also das Ganze zu repräsentieren[30].
Wir brechen ab. Wir kommen von weither, aus dem fernen 15. Jahrhundert. Aber wir haben es aufgesucht, weil uns die Probleme des 20. und 21. Jahrhunderts zusetzen. Tatsache ist, daß die Idee der Völkergemeinschaft unaufschiebbar geworden ist, leidige Tatsache ist, daß es nur matte Anläufe und nur müde Institutionen zu ihrer Verwirklichung gibt. Leben und Feuer, Wirkung und Erfolg wird der Gedanke der Völkergemeinschaft erst bekommen, wenn ein neuer Cusanus im Geist des Kardinals aus Kues den Gedanken vertieft und vitalisiert. Dazu bedarf es der Kraft des Denkens, des existentiellen Einsatzes, der politischen Entschlossenheit, aber auch jener fast zärtlichen Liebe zu der großen Idee, wie sie Cusanus erfüllte. Er glaubte an den Frieden, weil er überzeugt war, daß Gott ihn nach seinem eigenen göttlichen Wesensgesetz wolle und weil er die Verwirklichung des Friedens zugleich als die oberste Aufgabe aller religiösen und politischen Ordnungsversuche erkannt hatte. Diese Überzeugung hat ihm so schöne, gewichtige und innige Sätze diktiert wie den folgenden aus dem Anfang der Concordantia catholica, der unsere Besinnung beschließen soll: »Von dem einen Friedensfürsten strömt süße geistige Harmonie (dulcis concordantialis harmonia spiritualis) in alle ihm untergeordneten und in ihm geeinten Glieder, Rang um Rang und Reihe um Reihe, so daß der eine Gott alles in allem ist« (I, 1).

---

[29] Bärmann a.a.O. 87.
[30] W. Dupré, *Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Kues*, in: MFCG 4 (1964) 369.

NIKOLAUS VON KUES IN RUSSLAND

Von Wilhelm Goerdt, Bochum

Nikolaus von Kues hat seinen Fuß nie nach Rußland gesetzt. Es schien deshalb aussichtslos, seinen Fußstapfen dort nachspüren zu wollen. Als eine kräftige Warnung vor diesem Beginnen mag es verstanden werden, daß die seiner ökumenischen Intentionen, die als einzige seiner vielen Pläne und Absichten zu seinen Lebzeiten nach Rußland hineinwirkte, im Geschick des Metropoliten von Kiew und ganz Rußland, Isidor (1436–1441), scheiterte. Der feinsinnige griechische Mönch war auf dem Konzil zu Basel (1431–1437) einer der griechischen Unterhändler gewesen; er unterschrieb in Florenz das Unionsdekret vom 6. Juli 1439 für seine Metropolie, nicht ohne vorhergehende und nachfolgende Schwierigkeiten mit seinen in Rußland geborenen Begleitern; im August desselben Jahres wurde er von Papst Eugen IV. zum Legatus a latere für Litauen, Livland und Rußland ernannt und zog als solcher am 19. März 1441 »unter Vorantragung des lateinischen Kreuzes« in Moskau ein. Als er ein paar Tage später nach der Feier der Liturgie die Unionsbulle »Laetentur coeli« verlesen ließ, setzte ihn der Großfürst Vasilíj II. kurzerhand gefangen[1].

I

Also keine »Spuren« des Nikolaus von Kues in Rußland, keine Rezeption, keine mittelbare und unmittelbare Nachfolge, keine Auseinandersetzung mit ihm, die seinen »Einfluß« zeigte.

Doch zu seinem 500. Todestag im Jahre 1964 schrieben zwei Russen, daß »objektiv die Lehre des Cusanus von der aktualen und potentiellen Unendlichkeit die Verbreitung der Idee von der Unendlichkeit der Welt begünstigt hat. Seine dialektischen Ideen, insbesondere die Lehre vom Zusammenfall der Ge-

[1] A. M. Ammann, *Ostslawische Kirchengeschichte*, Wien 1950, S. 141ff; Wladimir Solowjew, Dt. Gesamtausgabe der Werke, Bd. III, Freiburg/Br. 1954, S. 17 (Brief an Strossmayer), Anm. 2.: ». . . Nur der Großfürst Wasilij erhob sich, und indem er erklärte, er werde die Union niemals annehmen, bedrohte er den Metropoliten mit Absetzung und Gefängnis. Isidor floh nach Italien, wo er als Kardinal der römischen Kirche starb. Einige Jahre nachher erhoben sich die Neffen des Großfürsten gegen diesen, nahmen ihn gefangen und stachen ihm die Augen aus. Wieder in die Herrschaft eingesetzt, empfing er vom Volke den Beinamen »der Dunkle« oder »der Finstere«, der ihm in unserer Geschichte geblieben ist (Wasilij Temnyi)«. – Offensichtlich ist für den ökumenisch gesonnenen Solowjew der Großfürst Wasilij »der Finstere« geworden, weil er der Union nicht zugestimmt hat.

gensätze (sovpadénie protivopolóžnostej = coincidentia oppositorum), aber auch die Interpretation des Prozesses der Erkenntnis als eines beständigen In-die-Tiefe-dringens vom Teil zum Ganzen hat auf die deutschen idealistischen Dialektiker vom Ende des 18. und Beginn des 19. Jhdts., vor allem auf Schelling eingewirkt. Die Tiefe dieser Ideen zwingt dazu, auch in unserer Zeit des großen Denkers an seinem 500. Todestag zu gedenken«[2].

Es sind Sowjetphilosophen, Marxisten-Leninisten, die dies geschrieben haben. Sie versuchen in ihrem Aufsatz, die cusanische Philosophie thematisch unter den Punkten »Gott und Welt«, »Mensch und Natur«, »Erkennbarkeit der Welt«, »Theorie und Praxis« zu beschreiben.

Ohne auf Strittiges einzugehen (z. B. auf die Frage des »Theismus« oder »Pantheismus« des Cusanus), muß die Positivität des allgemeinen Urteils der Sowjetphilosophen über ihn, die auch aus anderen Veröffentlichungen der 50er und 60er Jahre hervorgeht[3], festgestellt werden. Die Wertschätzung beruht sachlich auf der coincidentia oppositorum, die dem Theorem der dialektisch-materialistischen Konzeption des Kampfes und der Einheit der Gegensätze zu entsprechen scheint, und dem, was »Dialektik der Wahrheit« genannt wird, wie sie etwa in Lenins Begriffen von objektiver, d. h. relativer und absoluter Wahrheit wiederzufinden ist[4].

Methodisch ist die Laudatio des Cusanus durch die marxistisch-leninistische Geschichtsauffassung zu rechtfertigen. Die total-wahre Geschichte der Menschheit setzt mit der Verwirklichung des Kommunismus als eines Prozesses, nicht eines Zustandes ein. Das bedeutet andererseits, daß die Vorgeschichte der Menschheit partiell wahr ist, daß, wenn der Marxismus generell wahre Erkenntnis ist, es auch eine speziell wahre Vorerkenntnis geben muß, in der sachlich

---

[2] *Voprosy filosofii* (Fragen der Philosophie) 1964/10 S. 135–142, ein Aufsatz von V. Sokolov, Z. A. Tažurizina: *Nikolaj Kuzanskij*; das Zitat: S. 142.

[3] Siehe z. B. in der *Istorija filosofii* (Geschichte der Philosophie), Bd. I, Moskau 1957 oder im *Filosofskij slovar'* (Philosophisches Wörterbuch), Moskau 1963, oder in der *Filosofskaja énciklopedija* (Philosophische Enzyklopädie), Bd. 4, Moskau 1967, in der V. Sokolov den Artikel *Nikolaj Kuzanskij*, S. 70–71, geschrieben hat; vgl. auch z. B. die Besprechung (MFCG 5 (1965) 172–174) zu Paul Sandor, *Nicolaus Cusanus*, Budapest 1965.

[4] Vgl. W. I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Moskau 1947, S. 120–130: Gibt es eine objektive Wahrheit? und S. 130–137: Absolute und relative Wahrheit; S. 135: »Vom Standpunkte des modernen Materialismus, d. h. des Marxismus aus, sind die *Grenzen* der Annäherung unserer Kenntnisse an die objektive, absolute Wahrheit geschichtlich bedingt, die Existenz dieser Wahrheit selbst ist *unbedingt*, unbedingt ist, daß wir uns ihr nähern«; Ders., *Zur Frage der Dialektik* (Bern 1915/16) in: W. I. Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlaß*, hg. v. V. Adoratski, Wien–Berlin 1932, S. 286: N.B. . . . Der Unterschied zwischen Relativem und Absolutem selbst ist relativ. Für die objektive Dialektik *ist im* Relativen Absolutes enthalten«.

entscheidende Einsichten – wenn auch in entfremdeter Gestalt – vorgegeben sind.

Die sowjetphilosophische »Geschichte der Philosophie« schreibt 1957: »Ein wichtiger Teil der philosophischen Anschauungen des Nicolaus Cusanus war seine Lehre vom »Zusammenfall der Gegensätze«. Diese Lehre zeugt vom Vorhandensein ernsthafter Elemente der Dialektik in der Philosophie des Cusanus . . . Zugleich ist die Philosophie des Cusanus nicht frei von idealistischer Zahlensymbolik und anderen Elementen der Mystik«[5]. . . Im »Philosophischen Wörterbuch« von 1963 heißt es: »Die Lehre des Nikolaus von Kues mit ihrer für sie grundlegenden These vom Zusammenfall der Gegensätze in Gott (coincidentia oppositorum) enthält ungeachtet ihres mystisch-idealistischen Inhalts eine Reihe fruchtbarer Ideen in sich«[6].

Man kann unschwer den Grundzug dieser Argumentation und Interpretation erkennen: das »entfremdete« idealistische System des Cusanus, der Inhalt seines Denkens wird – wie in der sowjetphilosophischen Interpretation Hegels – von seiner progressiven dialektischen Methode getrennt, jener perhorresziert, diese akzeptiert[7].

Im Jahre 1937 sind auch »Ausgewählte philosophische Werke« des Cusanus in Moskau erschienen. Der Herausgeber allerdings war A. F. Losev, sicherlich kein Marxist-Leninist, sondern eher ein Anhänger der Philosophie der »Allenheit«, wie sie von Wladimir Solowjew begründet und vorzüglich von S. L. Frank, L. P. Karsawin sowie den Patres P. Florenskij und S. Bulgakow weiterentwickelt worden ist[8].

Semën L. Frank hat von sich bekannt, daß »Nikolaus Cusanus in einem bestimmten Sinne« sein »einziger Lehrer der Philosophie« gewesen sei[9]. Wir haben es also vom Beginn des 20. Jahrhunderts ab mit einer unmittelbaren Wirkung des Cusanus in Rußland zu tun, wenngleich die Rückwendung zu ihm bei Frank erst erfolgte, als seine philosophische Entwicklung ihn darauf stieß. Von da an ist Nikolaus von Kues bei den Denkern des Silbernen Zeitalters Rußlands von einer Aureole umgeben[10].

---

[5] *Istorija filosofii*, Bd. I, Moskau 1957, S. 303.

[6] *Filosofskij slovar'*, Moskau 1963, S. 310.

[7] Vgl. W. Goerdt, *Die »allseitige universale Wendigkeit« (gibkost') in der Dialektik V. I. Lenins*, Wiesbaden 1962, S. 48–67: über das Problem des »Vorläufertums« und der »Vorgeschichte« des dialektischen und historischen Materialismus.

[8] Auf die von A. F. Losev herausgegebenen und eingeleiteten »*Ausgewählten philosophischen Werke« des Nikolaus von Kues* (Nikolaj Kuzanskij, Izbr. filos. soč., vstup. st. A. F. Loseva, Moskva 1937) weist V. Sokolov in seinem Artikel über Nikolaus von Kues (s. Anm. 3) hin. Zu Losev s. N. O. Losski, *Histoire de la philosophie russe*, Paris 1954, S. 305–309; B. Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, Bd. II, Paris 1954, S. 394–400.

[9] In: V. V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofii* (Geschichte der russ. Philosophie), Bd. II, Paris 1950, S. 393 (frz. Ausgabe, s. Anm. 8, S. 416).

[10] Zen'kovskij, a.a.O. S. 383 (frz. Ausgabe, S. 405); vgl. auch S. Frank, *Die*

Hier ansetzend hätte man also die reflex-bewußte Rezeption und »Fortschreibung« der cusanischen Philosophie in Rußland zu erforschen und zu verfolgen. Man stößt hier auf den Versuch, die Philosophie und Theologie des Cusanus einzubringen in die Bemühungen dieser Epoche russischen Denkens, Christentum und moderne Welt im Gedanken und in der Tat, in Praxis und Theorie zu versöhnen.

Hinzu kommt die Möglichkeit das philosophisch-theologische Werk Wladimir Solowjews (sprich Solowjóffs) (1853–1900) zu dem des Nikolaus von Kues in Beziehung zu setzen.

Das ist – zumindest äußerlich – leichter als etwa das Vorhaben, »Nicolaus von Cues und Hegel« als »einen Beitrag zum Problem der philosophischen Theologie« zu behandeln, wie dies E. Metzke 1956 eindringend versucht hat[11], denn »Hegel hat Nicolaus von Cues an keiner Stelle erwähnt«[12]. Wladimir Solowjew hat 1897 im »Enzyklopädischen Wörterbuch«, dem sog. Brockhaus-Jefron einen (allerdings nicht allzu langen) Artikel über ihn erscheinen lassen[13]. Hier ist also direkte Kenntnisnahme zu konstatieren.

Welche Sache verbindet Wl. Solowjew mit Cusanus? Oder anders: über welche »Sachen« ist zwischen Nikolaus von Kues und dem großen Russen zu vermitteln?

Philosophie-historisch ordnet Solowjew die cusanische Philosophie vom Inhalt her als christlichen Platonismus ein, methodisch ist sie ihm »Vorläuferin des Hegelianismus«. Bei dieser Kennzeichnung ist unübersehbar, daß hegelsche Dialektik die Methodik Solowjews befruchtet hat, und noch mehr, daß Solowjew selbst »christlicher Platoniker« ist, einer derjenigen, die die berühmten »Fußnoten zu Plato«[14] geschrieben haben.

Darüber hinaus sind Stellen in diesem Artikel, die unmittelbar unser Thema berühren; sie handeln von Christus als dem Gottmenschen, von der »Möglichkeit

---

russische Weltanschauung, Charlottenburg 1926, S. 41: »Nehmen wir aber denselben deutschen Idealismus . . . als eine historisch bedingte Abzweigung und eigentümliche Äußerung der *deutschen Mystik* – stellen wir ihn in eine kontinuierliche Linie mit der großen Geistesentwicklungsreihe, die von Meister Ekkehard, Nikolaus von Cues . . . bis zu Baader, Schelling und Hegel . . . führt, so wird das Verhältnis ein ganz anderes. Von allen Einflüssen, die das russische Denken erfahren hat, hat nichts eine so große, tiefe und fruchtbare Wirkung auf den russischen Geist gehabt, als die deutsche Mystik, Metaphysik und die philosophische Poesie«.

[11] E. Metzke, *Coincidentia oppositorum*, hg. v. Kf. Gründer, Witten/Ruhr 1961, S. 241–263.

[12] Ebd. S. 241.

[13] Vgl. *Enciklopedičeskij Slovar'* (Brockhaus-Jefron), Bd. XXI (Nibelungi – Neffcer), St. Petersburg 1897, S. 117–118: *Nikolaj Kuzanskij*; Dt. in: Wl. Solowjew, Dt. Gesamtausgabe (= GA), Bd. VI, Freiburg/Br. 1965, S. 388–391.

[14] Vgl. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 1929, S. 63: »The safest general characterisation of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato«.

einer christlichen Verständigung mit allen Völkern«, von der »tiefsten Grundlage der Kirche auf Erden« und ihrem Verhältnis zum Staat[15].

Indem Solowjew unter diesen Gesichtspunkten das cusanische Denken zu beschreiben sucht, charakterisiert er sich selbst und die innere Bewegtheit seines Geistes. Man möge sich erinnern: Wl. Solowjews »Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum« erschienen 1877–1881; seine »Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie« – in der neuen deutschen Ausgabe in zwei umfänglichen Bänden zusammengestellt[16] – kamen in den 80er Jahren heraus; die Rechts- und Sozialphilosophie Solowjews mit dem Titel »Rechtfertigung des Guten« – russisch »Opravdánie dobrá«, d. h. ebensosehr und wohl primär: »Bewahrheitung« als »Verwirklichung« (und damit eben: Rechtfertigung) des zunächst im Gedanken vorgegebenen Guten – lag 1895 vor. Noch im Jahre seines Todes (1900) erschienen die »Drei Gespräche über Krieg, Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte mit einer kurzen Erzählung vom Antichrist« – Dialoge, in denen Solowjew die ihn seit seiner Jünglingszeit umtreibenden christologischen, ökumenischen, theokratischen und eschatologischen Fragen zur Synthese – einer freilich nicht durchweg positiven Synthese – zu bringen versucht hat.

Das alles erscheint nun vielleicht als etwas für Archivare, deren Genuß im Aufdröseln historischer Verflechtungen und Knoten liegt. »Von Cusanus zu Solowjew . . . da hat sich eben in einer geschlossenen Gesellschaft im 19. Jhdt. längst Überholtes steril aufbewahrt« . . . Doch nichts wäre falscher als solches Urteil. Es war Solowjew um die Ermöglichung der Translatio, der Überführung des originär Christlichen in die moderne Welt zu tun; es ging ihm um Christus, um die Kirche und um die Bewältigung des Daseins aus christlichem Geist . . .

---

[15] Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. VI, 1965, S. 389: »Tiefste Grundlage der Kirche auf Erden ist für Nikolaus nicht die Hierarchie, sondern es sind die Sakramente als das selbständige göttliche Element des geistlichen Lebens. Indem er die Bedeutung des ›Stuhles Sancti Petri‹ als des Mittelpunktes oder der ›Seele‹ der ökumenischen Kirche vertritt, lehnt er jedoch die Obergewalt des Papstes über den Staat ab . . .«. »Im Jahre 1454 gab er unter dem Eindruck der Einnahme Konstantinopels durch die Türken die Schrift ›De pace sive concordantia fidei‹ heraus, in der er auf die Einheit der wahren Grundlage in allen Religionen sowie auch auf die Möglichkeit einer christlichen Verständigung mit allen Völkern hinwies«. S. 390: »In der Philosophie schließt sich Nikolaus inhaltlich dem Platonismus an und ist, was das formale Prinzip betrifft, Vorläufer des Hegelianismus . . .«. »Der Gegensatz von geistigem und materiellem Sein wird durch deren Vereinigung im Menschen aufgehoben; allein auch der Mensch ist mit Bezug auf die unendliche Gottheit ein begrenztes Sein, und diese Gegensätzlichkeit von Gott und Mensch wird aufgehoben im Gottmenschen Christus, der eben die volle und endgültige Offenbarung der absoluten Wahrheit ist«.

[16] Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. II (Freiburg/Br. 1957) und Bd. III (Freiburg/Br. 1954); beide Bände sind zusammengefaßt unter dem Titel: *Una Sancta.*

II

Die Cusanus-Forschung betont schon längere Zeit die Bedeutung der *Christologie* im Denken des Kardinals. Für E. Metzke ist »der tragende Grund der Lehre vom Verhältnis von Gott und Welt« in »des Cusaners De docta ignorantia . . . die Lehre von der Inkarnation«. Damit gelange man in das »Zentrum des Cusanischen Denkens«. Und »genau an dieser Stelle« werde »ein letzter tiefster Berührungspunkt zwischen Cusanus und Hegel sichtbar. Sie haben beide den . . . Blick dafür geöffnet, daß die unendliche Wirklichkeit Gottes in ihrer Mächtigkeit nur voll erfaßt ist, wenn man ihr konkretes Sichmanifestieren in Welt und Geschichte mitbegreift«[17]. Auch Gerd Heinz-Mohr betont bei Cusanus in der Docta ignorantia, die Ontologie, Kosmologie und Christologie umgreift, »über das umwälzende Erleben seiner neuen philosophischen Erkenntnis hinaus die Kontinuität seiner christologischen Position . . . Das Globusspiel schließlich erweist sich . . . als christozentrisch im Vollsinne des Wortes«[18].

Nicht zuletzt hat R. Haubst in seiner großen Arbeit über »Die Christologie des Nikolaus von Kues«[19] die wohlfundierte These vertreten, daß »die denkerische Erfassung und die Veranschaulichung des geoffenbarten Christusmysteriums . . . die Krönung und eine reife Frucht seiner tiefgründigen Weisheit«[20] seien.

Es wäre überflüssig zu sagen, was Hegel mit Cusanus verbinde, verbinde auch Solowjew mit ihm. »Das Erscheinen des neuen geistlichen Menschen in Christus ist der Mittelpunkt der Weltgeschichte« sagt Solowjew[21] – er ist also Christozentriker, ja, wie Karl Pfleger meint: »verwegener Christozentriker« wie Augustinus, Pascal, Luther, Schelling und Teilhard de Chardin[22].

Gehen wir dieser »Verwegenheit« nicht näher nach; auch Cusanus war »verwegen«: »das cusanische Christusbild«, so R. Haubst, zeigt »ein außerordentlich hohes Maß schöpferischer Konzeption und Originalität. Im Rahmen der Orthodoxie – mitunter gingen die Formulierungen bis scharf an den Rand – wählt Nikolaus aus dem, was der Reichtum der Tradition bietet, jeweils das aus, was der in ihm lebendigen Christusvorstellung entspricht«[23]. K. Pfleger beschließt sein Essai über Solowjew mit dem Urteil: »Alles in allem genommen darf man sagen, daß Solowjew – nicht nur im Bereich des östlichen, sondern auch des

---

[17] E. Metzke, *Coincidentia oppositorum*, S. 259ff.

[18] G. Heinz-Mohr, *Unitas Christiana. Studien zur Gesellschaftslehre des Nikolaus von Kues*, Trier 1958, S. 13f.

[19] R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg/Br. 1956.

[20] Ebd. S. VII.

[21] Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. II, S. 136; aus: *Die geistlichen Grundlagen des Lebens* (1882–1884), III. Kapitel: Über den christlichen Staat und die christliche Gesellschaft.

[22] K. Pfleger, *Die verwegenen Christozentriker*, Freiburg/Br. 1964; über Wl. Solowjew, S. 82–98.

[23] R. Haubst, *Die Christologie*, S. 307.

westlichen Christentums – jener spekulative Mystiker ist, welcher den christozentrischen Sinn des Daseins am tiefsten und allseitigsten durchforscht und dargestellt hat. Und so originell wie kein Christozentriker vor ihm! ... diese Durchleuchtung des Geschichtsablaufes ... durch Aufdeckung der inneren Dynamik der Geschichte ...«[24].

Im folgenden sollen nun einige nähere Züge der Christologie des Russen skizziert und in Beziehung zu der des Nikolaus von Kues gesetzt werden.

Das russische Wort »mir« bedeutet »Welt« und »Friede«. Darin liegt für Solowjew der Grundzug der Entwicklung der Welt und des Menschen, der Menschenwelt, beschlossen. Kosmogenese und Geschichte des Menschen haben eine Dynamik, die sie aus dem Chaos zum Sinn treibt. »Diese Welt liegt wahrhaftig im Argen. Das ›Arge‹ ist eine universale Tatsache, denn jedes Leben in der Natur beginnt mit Kampf und Bosheit, setzt sich fort in Leiden und Knechtschaft, endet mit Tod und Verwesung« – und weiter: »Was allgemeine Tatsache ist, das gilt uns als Gesetz. Das allererste Gesetz der Natur ist der Kampf ums Dasein«[25]. Diese evolutionstheoretische Aussage, die »die Verderbnis der Natur« als »Faktum« nimmt, ist jedoch eingebettet in die These, das auf dem Egoismus gegründete Leben der Natur sei »eine Vorausetzung des Christentums als der Religion der Rettung«. Denn »ungeachtet seines Egoismus kann kein Wesen in seiner Getrenntheit bestehen; mit unwiderstehlicher Kraft wird es hingerissen und *gravitiert* zum anderen, und nur in Verbindung mit ›Allem‹ findet es seinen Sinn (λόγος, ratio) und seine Wahrheit ... Dieses Streben, das – trotz der das Universum beherrschenden Zwietracht – einem jeden innewohnt, bindet alle in eins und zeigt, daß der Sinn der Welt die *All-Einheit* ist[26].«

Weltsinn, »mir« als Friede und Kosmos, schöne Ordnung, »Harmonie und Übereinstimmung« ist so kein utopisches Postulat, »nicht unsere willkürliche Forderung oder ein subjektives Ideal, sondern die Wirklichkeit selbst offenbart ihn uns, wenn auch nicht in seiner ganzen Fülle«[27]. Wladimir Solowjew wird nicht müde, den Manifestationen dieses Weltsinnes in der Natur – in einer Gravitation, »die unterschiedslos alles zueinander hinzieht und aus dem Universum *einen* großen *Leib* bildet«, in Wärme, Licht und Elektrizität, »in denen die Teile des Weltleibes ... füreinander zugänglich und durchdringbar werden« – im periodischen System der Elemente als der »Kraft der chemischen Verwandtschaft«, in der plastischen Kraft, »die die verschiedenartigsten Stoffe zur Einheit des lebendigen Organismus verbindet«, und im Gattungsinstinkt, »der die Abgesondertheit der Einzelwesen überwältigt«, nachzuspüren. »Überall erjagt die wirkende Wahrheit der Einheit die falschen Bestrebungen der Zwietracht und bindet sie zusammen, und sogar in den Erscheinungen des äußersten Egoismus

---

[24] K. Pfleger a.a.O. S. 97f.

[25] Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. II, S. 69f; S. 70, Anm. 1.

[26] Ebd. S. 72f.

[27] Ebd. S. 72.

zeigt sie den dem Egoismus widerstreitenden Sinn«[28]. »Aber für die Natur selbst ist dieser Sinn dunkel«[29], erst für den Menschen, den natürlichen Menschen als Vollendung des kosmischen Vervollkommnungsprozesses, der Evolution vom Mineralreich über das Pflanzen- zum Tierreich wird dieser Sinn bewußt, Idee. »Der Mensch selbst, der real nur ›dieser‹ ist, umfaßt das ›All‹ in der Idee«, er versteht den »Sinn des Alls . . . und in diesem menschlichen Verstehen empfängt der Weltsinn die *Möglichkeit* seiner vollen Verwirklichung«[30]. Doch weder der indische Geist, der das Böse als Illusion qualifiziert, noch der Platonismus der Schau des Guten können dies leisten. »Soll das göttliche Prinzip den bösen Willen und das Leben des Menschen wirklich überwinden . . ., ist es notwendig, daß der göttliche Logos nicht nur von außen her auf die Seele Einfluß ausübe, sondern daß er in der Seele selbst geboren werde . . ., muß auch die wirkliche Vereinigung des göttlichen Prinzips mit der Seele eine individuelle persönliche Form haben, das heißt, der göttliche Logos wird als wirklicher individueller Mensch geboren«[31].

Hier ist es nötig, innezuhalten. Scheint nämlich nicht der Gottmensch der Evolution des Universums selbstläufig, wie aus der Retorte, zu entspringen? Für Solowjew ist Gott weder deistisch als »außer der Welt hockendes Wesen«[32] zu fassen, noch pantheistisch als »die allgemeine Substanz der Erscheinungen der Welt zu verstehen«, sondern als Subjekt, »als wirkende schöpferische Kraft, die den Willen hat . . ., sich mit der Seele zu vereinigen und aus ihr das lebendige Bild der Gottheit zu zeugen . . .« Das ist Gnade und »Wunder«; denn »dieses Neue und Nicht-Dagewesene war vorbereitet durch alles, was vorher gewesen war . . . Zum Menschen strebte und gravitierte die ganze Natur; auf den Gottmenschen hin war die ganze Geschichte der Menschheit gerichtet . . . die Fleischwerdung . . . fügt sich . . . als wesentliches Moment in den allgemeinen Plan des Weltbaues ein«; sie hat so »ihre Begründung im allgemeinen Sinn des universellen Prozesses«[33]. Doch die Inkarnation ist nicht evolutionstheoretisch begreifbar, das Höhere nicht aus dem Niederen ableitbar. Das anzunehmen wäre »logische Sinnlosigkeit«. Doch »die Entwicklung der niederen Lebensformen . . . führt die materiellen Bedingungen herbei oder schafft die entsprechende Umgebung dafür, daß der höhere Typus in Erscheinung treten oder sich offenbaren kann«. »Begründung« der Inkarnation im Entwicklungsprozeß des Universums besagt somit nicht mehr, aber auch nicht weniger als Darbie-

---

[28] Ebd. S. 74.
[29] Ebd. S. 77.
[30] Ebd. S. 78.
[31] Ebd. S. 83.
[32] So könnte man in Anwendung der Bestimmung des Menschen durch K. Marx in seiner »Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« sagen; s. K. Marx, *Die Frühschriften*, hg. v. S. Landshut, Stuttgart 1953, S. 208. Wl. Solowjew, ebd. S. 90.
[33] Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. II, S. 90ff.

tung und sukzessive Herstellung der kosmischen und historischen Bedingungen der Möglichkeit der Inkarnation. Mineral-Reich, Pflanzen-Reich, Tier-Reich, Menschen-Reich und Gottes-Reich strukturieren das Universum; doch »das Reich Gottes« darf »nicht als Folge einer fortdauernden, rein menschlichen Entwicklung« aufgefaßt, *»der Gottmensch darf nicht als ein menschlicher Gott verstanden werden,* wenn auch in der natürlichen Menschheit die Vorzeichen eines künftigen, höheren Lebens wohl vorhanden sein konnten und auch wirklich vorhanden waren«[34].

Dieser Denkweg und diese Schau Wl. Solowjews sind mit Cusanus sehr verwandt. »All-Einheit« ist ja ein Denkmodell, das für den Kosmos, den »mir« als Einheit, als formellen Zusammenfall der Gegensätze, ebenso gilt wie für ihre »Einigung« im Gottmenschen und im Reiche Gottes, für den »mir« als Frieden. Weiter anzumerken ist: Auch Solowjew hat die Anschauung des Menschen als eines Mikrokosmos, als »mittlere Welt«, als »abbildliche Zusammenfassung dessen, was in der sichtbaren und unsichtbaren Welt ist«, als des »deus humanatus« (wenngleich sein Begriff des »Mensch-Gottes« in historischer Perspektive davon sehr differierte), als »Ziel und Krone der Schöpfung«, als Inhaber der »Mittel- und Schlüsselstellung der kosmischen Teleologie«, – alles Momente der cusanischen Anthropologie, mit denen R. Haubst[35] das »Prärogativ des Menschen für die hypostatische Einung« beschreibt.

Hier ist nun noch ein Schritt weiterzugehen und über die kosmogenetische »Begründung« der Inkarnation hinaus ihre historische wenigstens anzudeuten. Sie gründet im Judentum, dem »das göttliche Prinzip« nicht wie »dem indischen Geiste als Nirwana« noch wie »den Hellenen als Ideal und idealer Kosmos« erscheint, sondern »als Persönlichkeit, als lebendiges Subjekt, als ›Ich‹«[36]. Nicht nur von diesem Fortschritt im Bewußtsein »hängt« die Menschwerdung Gottes »ab«, sondern ebenso »von dem allgemeinen Gang der Geschichte«[37]. Es ist gerade dieser allgemeine Gang der Geschichte, der in Solowjews Gedankenführung lichtvoll »aufweist«, daß der Gottmensch Jesus Christus in der »Mitte«, in der »Fülle der Zeit« erscheint.

In ihrer Gottessehnsucht haben die Völker der Menschheit im Osten wie im Westen auf der Suche nach dem Absoluten Götter gefunden, im Osten »mythische Gottmenschen, Krischna und Osiris, Attis und Melkart, die ihre göttlichen Kräfte nur im menschlichen Leibe verkörperten« und »mit ihren Körpern nach Vollendung ihrer physischen Heldentat« verschwanden, indem sie »nur eine sagenhafte Erinnerung an sich selbst« hinterließen, sowie das Vermächtnis, ihrem Gedächtnis und ihrem Wohlwollen Menschen als Opfer darzubringen. Der Gott des Ostens der Menschheit war so der »unmenschliche Gott«. Die antike Welt, in ihrem Drang, »sich einer lebendigen persönlichen Kraft unterzuordnen«

---

[34] Wl. Solovjeff, *Die Rechtfertigung des Guten,* Stuttgart 1922, S. 246f.
[35] Vgl. R. Haubst, *Die Christologie,* S. 158–165.
[36] Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. II, S. 84.
[37] Ebd. S. 87.

führte zu »Vergottung des Menschen *selbst* – in der Apotheose des Imperators«[38] – der endliche Gott des Westens war der »gottlose Mensch«. Die Antithetik dieser Geschichte »prädestiniert« gleichsam den Ausweg, daß die »Götter« der Welt, der »gottlose Mensch« des Westens und der »menschlose Gott« des Ostens dies bedeuten: Der Mensch kann nicht gottlos, Gott kann nicht menschlos sein; nötig ist die Vermittlung des Menschlichen und Göttlichen, ihre Versöhnung: »Der Westen kam zur Einsicht, daß der von ihm gesuchte vollkommene Mensch nicht an sich selber vollkommen sein kann, sondern nur in der inneren Vereinigung mit der Vollkommenheit Gottes. Und dem Osten wurde es klar, daß der vollkommene Gott seine Vollkommenheit nur im vollkommenen Menschen offenbaren kann. Sowohl der falsche Menschgott des Westens, Cäsar, als die mythischen Gottmenschen des Ostens riefen den wahren Gottmenschen herbei«[39].

So zeigt sich in der Geschichte, wie Christus – ohne dies jetzt spekulativ-theologisch einsichtig zu machen – »aus dem Zentrum der Ewigkeit zum Zentrum der Geschichte« wurde, »indem er in einem bestimmten Moment – in der Fülle der Zeiten – erschien (Eph. 1,10). Der böse Geist der Zwietracht und Feindschaft, der ewig ohnmächtig ist gegen Gott und am Anfang der Zeiten den Menschen überwältigt hat, mußte in der Mitte der Zeit vom Gottes- und Menschensohn, als dem Erstgeborenen vor aller Kreatur (Kol. 1,15) überwältigt werden, um am Ende der Zeiten aus der ganzen Schöpfung verjagt zu werden: – das ist der wesentliche Sinn der Fleischwerdung«[40].

So ist für Solowjew wie für Cusanus der Gottmensch Jesus Christus »die Erfüllung der Vorzeit«, aber zugleich »die Fülle, aus der die Zukunft empfängt«[41] – denn »die vollkommene Menschwerdung des göttlichen Sinnes in Christus macht die Welt frei für neues Tun . . . Nicht die Gottheit zu betrachten, ist die Pflicht der Menschheit, sondern selbst göttlich zu werden. Demgemäß kann die neue Religion nicht nur passive Gottesverehrung (θεοσέβεια) oder Gottesanbetung (θεολατρεία) sein, sondern sie muß aktives Gottwirken (θεουργία) werden, das heißt gleichzeitiges Wirken von Gottheit und Menschheit zum Umschaffen der letzteren aus einer fleischlichen oder natürlichen in eine geistliche und göttliche. Dies ist nicht Schöpfung aus dem Nichts, sondern *Umschaffen* oder Wandlung der Materie in Geist, des fleischlichen Lebens in göttliches«[42]. So ist Christus »mir«, der Friede, Einheit von Gott und Mensch, wobei der letztere die Einheit »aller nur möglichen Gegensätze« und das »Verbindungsglied zwischen der göttlichen und natürlichen Welt«[43] ist.

---

[38] Ebd. S. 226f.
[39] Ebd. S. 228f.
[40] Ebd. S. 89f.
[41] R. Haubst a.a.O. S. 98.
[42] Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. II, S. 102.
[43] Wl. Solovjeff, *Zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum*, Stuttgart 1921, S. 151.

Nikolaus von Kues sagt dasselbe so: »Durch Ihn erreichen wir in unserer Menschennatur das Ziel des Friedens und den Ruhepunkt für das Vernunftstreben unseres Geistes. So ist er also jener Fürst, den alle Kreatur seufzend ersehnt. Alle Kreatur verlangt nämlich danach, auf möglichst gute Weise zu sein. Das ist aber nur so möglich, daß ein Mensch, der auch Gott ist, alle niederen Wesen in seiner Geistnatur zusammenfaßt«[44]. Auch für Solowjew ist in Christus der »Ruhepunkt für das Vernunftstreben« gegeben, »die Wahrheit ist gegeben«. Doch es bleibt die Pflicht, sie »in der *ganzen* Wirklichkeit« zu realisieren, »in der ganzen Fülle des menschlichen und natürlichen Seins, das für diese Wahrheit keine Grenze mehr bilden darf, auf daß Gott sei alles in allen (1 Kor. 15,28)«[45]. So verheißt Christus auch »mir« – Frieden. Die zeichenhafte Einheit von allem in Christus, die göttlich-menschliche All-Einheit wird zum Ruf, die Einigung von allem und aller im Universum, in der Welt zu vollziehen, die Versöhnung des natürlichen und historischen Ganzen mit Gott zu leisten, die Welt zum Frieden zu bringen.

III

Die Christozentrik der philosophisch-theologischen Spekulation Wl. Solowjews, die Christus als den Friedensbringer in die Mitte des Universums und der Geschichte stellt, der die zerrissene und zerspaltene »Welt« zum »Frieden« bringt – in der doppelten Bedeutung des russischen Wortes »mir« – eben sie bestimmt wie selbstverständlich seine Stellungnahmen zum Glaubensstreit und zur pax fidei. Denn auch der Glaube ist »in der Welt«; auch in ihm herrscht »Welt«, Zwiespalt, Trennung, Chaos, Verfolgung, Haß, Feindschaft und Unterdrükkung; aber diese Welt muß befriedet werden, im Glauben soll Friede sein.
Es scheint mir, daß unter diesem Aspekt die *ökumenischen Bemühungen* sowohl des Nikolaus von Kues wie des Russen zu begreifen sind. »Ökumenisch« besagt hierbei für beide Denker die Bemühung, alle Religionen zu einigen, nicht nur die verschiedenen christlichen Denominationen. Der Ansatz ist von Cusanus in »De pace fidei« klar durchgeführt: Mit dem *Wort*, mit Petrus und Paulus sprechen ja der Grieche, Italer, Araber und Inder, der Chaldäer, Jude, Skythe, Franzose und Perser, der Syrer, Spanier, Türke, Deutsche, der Tartar und der Armenier, der Böhme und Engländer über die großen Fragen der Einigung der Völker, d. h. der Menschheit, im Glauben. – Bei Solowjew könnte zunächst der Eindruck entstehen, als handele es sich für ihn lediglich um die Einigung der Christen unter sich, um die Wiedervereinigung des Katholizismus mit der Orthodoxie, der die mit dem Protestantismus folgen werde. Doch dieser Eindruck trügt: Die ökumenischen Überlegungen und Bestrebungen Solowjews sind universal, denn die Gottessehnsucht aller Menschen, der alten Völker des

[44] R. Haubst a.a.O. S. 169.
[45] Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. II, S. 102.

Ostens wie Westens, kulminiert in der Religion des Gottmenschen Christus. »Die Menschheit erscheint nun als der lebendige gottmenschliche Leib Christi oder die *Kirche*«[46], deren »Urbild« die sichtbare Kirche ist. Die sichtbare Kirche ist von ihrem Beginn an von »Welt« durchwirkt und zerrissen. Doch die Häresien des Christentums sind nur die »Reaktion gegen das *eine* Prinzip, die *eine* Idee, die *eine* Tatsache – das Gottmenschentum«[47].

Die Häresien aller Zeiten »wiederholen« die durch das Gottmenschentum Christi überholten konstitutiven Glaubensprinzipien der Vorzeit: die Verehrung des »menschlosen Gottes« und des »gottlosen Menschen« – etwa im Monophysitismus und Nestorianismus. Tendenziell sieht Solowjew diese religiösen »Utopien der Vergangenheit«[48] auch im Katholizismus als (vom Papsttum wohlzuunterscheidendem) Papismus und in der Orthodoxie als anti-historischem Spiritualismus anwesend; d. h. mit anderen Worten: in der religiösen Trennung der Christen ist die religiöse Dissoziation der Menschheit von gestern, heute und morgen gegenwärtig.

Die Frage nach der »Wiederherstellung der kirchlichen Einheit« aller Christen als der »ersten Aufgabe der christlichen Politik« diskutiert Solowjew zugleich mit der »freien Einigung der Menschheit in der Kirche Christi« als »Ziel der christlichen Politik«[49]. Dies war freilich kein »Ökumenismus« im engeren Sinne, sondern eine den drängenden gesellschaftlichen zentralen Anliegen unserer Zeit entsprechende christliche Welt-und Menschenpolitik zum Aufbau einer »ökumenischen gottmenschlichen Kultur«[50], einer »freien Theokratie«, der »unitas christiana«.

Mir scheint, der ökumenische, der christlich-menschheitliche Gedankengang beider Denker könnte nicht analoger sein. Als Ausgangspunkt steht beiden der »große Streit« (velikij spor), die »aemulatio« der Menschen um Gott mit ihren verheerenden Folgen, je in ihrer Situation, vor Augen. Ziel ist der Friede, der Friede des Glaubens wie der Welt, der durch die christliche Politik der Einigung erreicht werden soll.

In dieser Sicht sind wesentliche Aussagen beider zu koordinieren.

»Die Nachrichten von den Grausamkeiten, die der türkische Sultan in letzter

---

[46] Ebd. S. 232.

[47] Ebd. S. 233f.

[48] P. Ja. Čaadaev (spr. Tschaadájew) hat in seiner *Apologie d'un fou* den Ausdruck »utopies du passé« zur Kennzeichnung derjenigen Tendenzen des russischen Denkens in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts geprägt, deren Träger, die »Slavons fanatiques«, das Heil der Geschichte für Rußland in einer einseitigen Rückwendung zur altrussischen Tradition sahen, die so Überholtes wiederholen wollten; vgl. P. Gagarin (éd.), *Oeuvres choisies de Pierre Tchadaieff*, Paris–Leipzig 1862, S. 126–152. In der Ablehnung derartiger Versuche, hinter den Stand der Geschichte zurückzugehen, sind sich P. Tschaadajew und Wl. Solowjew einig.

[49] Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. II, S. 311.

[50] Ebd. S. 324.

Zeit in Konstantinopel verübt hat, haben einen Mann, der jene Stätten aus eigenem Augenschein kennengelernt hatte, mit solchem Gotteseifer angefüllt, daß er unter vielen Seufzern den Schöpfer des Weltalls anflehte, er möchte doch der Verfolgung, die wegen der unterschiedlichen Pflege der Religionen über alle Maßen wüte, in seiner Güte Einhalt gebieten«[51] – so beginnt des Cusanus Friedensschrift. Ähnlich Solowjew: »Die Kirchentrennung, die das größte Unheil für die ganze christliche Welt war, hat ihre verhängnisvollen Folgen vor allem im orthodoxen Osten gezeigt . . . Erfolg der großen Häresie des Islam . . . daß das traurige Ende des Ostimperiums – die Eroberung Konstantinopels durch die Türken – direkt auf den endgültigen Bruch zwischen Byzanz und dem Lateinertum nach dem mißlungenen Versuch der Versöhnung auf dem Florentinischen Konzil folgte«[52].

Diese begrenzte historische Perspektive weitet sich für beide Christozentriker ins Universale: Für Solowjew ist, wie wir gezeigt haben, der innerchristliche Streit ein Indikator für den weltweiten Kampf um das wahre Gottesbild (und zugleich Menschenbild), den die Menschen in ihrer Sehnsucht entfachen. Cusanus: »Um Deinetwillen, den sie in all dem allein verehren, was sämtliche anzubeten scheinen, besteht dieser Streit. Jeder erstrebt ja in allem, wonach er zu trachten scheint, nur das Gut, das Du bist, und keiner sucht mit all seinen geistigen Mühen etwas anderes als die Wahrheit, die Du bist«[53]. Nikolaus sagt weiter: »Der Herr und König des Himmels und der Erde hat das Seufzen der Ermordeten, der Gefesselten und der in Knechtschaft Befindlichen gehört, die um der Religionsverschiedenheit willen leiden«[54].

Nach Solowjew muß das Elend der Trennung, das aus der *einen* Sehnsucht nach dem Guten, das Gott ist, entspringt – um Absicht, Weg und Ziel in eins zu setzen –, durch »christliche Politik« und »praktisches christliches Tun« überwunden werden, durch die »Vereinigung der Kirchen« zunächst und dann durch die Einigung der Menschen unter Christus in der »freien Theokratie«, »zum Vollmaß der Lebenshöhe Christi (Eph. 4,13) heranwachsend«[55]. Auch Cusanus ist überzeugt, »es könnte durch die Übereinkunft einiger einsichtiger Leute, die mit allen Verschiedenheiten der Religionen auf der ganzen Erde vertraut wären, eine leicht zu schaffende Übereinstimmung gefunden und auf diesem Weg durch ein geeignetes, auf Wahrheit gegründetes Mittel ein dauernder Religionsfriede geschaffen werden«[56].

Die Hochgemutheit dieses Programms christlicher Politik, der beide Chancen irdischer Realisierung einräumten, verbindet sie wiederum innig. Beide suchen in ihren Traktaten zur Einigung der Menschen um Gott die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen »Übereinkunft« (concordantia, consensus) darzulegen;

---

[51] Nikolaus von Kues, *Über den Frieden im Glauben – De pace fidei*, übers. u. eingel. v. L. Mohler, Leipzig 1943, S. 89.

[52] Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. II, S. 268.

[53] Nikolaus von Kues a.a.O. S. 92. [54] Ebd. S. 96.

[55] Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. II, S. 316. [56] Nikolaus von Kues a.a.O. S. 89.

es geht ihnen nicht und niemals um die Riten, sondern um die Wahrheit, die der Gottmensch ist[57]. Entscheidend für das Gelingen der Einigung ist jedoch der Wille der Menschen, so wie dem Willen der Menschen die Trennung gelang: »Weil Du aber von Anfang an beschlossen hast, daß der Mensch im Besitz seines freien Willens beharre, und da nichts in dieser Sinnenwelt festen Bestand hat, und nach Beschaffenheit der Umstände die Ansichten und Mutmaßungen schwanken, nicht anders auch die Sprachen und Auslegungen, so bedarf die menschliche Natur häufiger Überprüfung, auf daß die über Dein Wort so oft auftretenden Irrtümer ausgerottet werden und so die Wahrheit dauernd erstrahle« – denn »eine lange geübte Gewohnheit« wird schließlich »als Wahrheit verteidigt. So entstehen, wenn jedes Gemeinwesen seine Überzeugung dem Glauben der anderen voranstellt, nicht geringe Gegensätze«[58]. So resümiert Cusanus. Solowjew schreibt über die Ursache des Bruches in der Christenheit dies: »Die eigentliche, die Grundursache aller menschlichen Handlungen, der kleinen und der großen, der privaten und der weltgeschichtlichen, ist der menschliche Wille. Und in unserem Falle, was auch immer die sichtbaren Beweggründe und begünstigenden Begleitumstände der Kirchenspaltung gewesen sein mögen – endgültig konnte sich die Spaltung nur deshalb vollziehen, weil man sowohl von der östlichen wie von der westlichen Seite durchaus miteinander Schluß machen wollte«[59].
Demgemäß hat Solowjew immer wieder betont, das Evangelium verlange »von uns mehr als Betrachtung, mehr als Anbetung, mehr als Auslegung der Wahrheit, es verlangt von uns, ›die Wahrheit zu schaffen‹ (Jo 3,21) – tvorit' istinu«. Auf dieses Schaffen der Wahrheit, auf ihre Verwirklichung durch die Tat und in den Taten soll das ganze Leben der Christengemeinschaft gerichtet werden«[60].

IV

Priestertum und Kaisertum verhalten sich wie Seele und Leib zueinander, von daher sind ihre Funktionen zu sehen. In dieser Tradition christlicher Gesellschaftsphilosophie steht Cusanus. Christus, der Gottmensch, ist das eine Prinzip, von dem her Priestertum wie Kaisertum stammen, in dem sie vorbildlich geeint sind und zu dem als ihrem sie einigenden Ziel hin sie sich, einander haltend und stützend, auf Erden bewegen. »Quod praesidentialis ecclesiastica

---

[57] Zu Nikolaus von Kues siehe a.a.O. S. 92f. sowie S. 153–155; Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. III, S. 23: »Es gibt bei uns zahlreiche Leute, die die Einheit wollen, aber die Latinisierung fürchten. Man muß ihnen also die Zusicherung geben, daß, wenn die Ostkirche zur katholischen Einheit zurückkehrt . . ., daß sie dann nicht nur ihren Ritus . . ., sondern auch die ganze Autonomie der Organisation und der Verwaltung, die der Orient vor der Kirchentrennung besaß, behalten wird«.
[58] Nikolaus von Kues, *Über den Frieden im Glauben* . . ., S. 95, 92.
[59] Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. II, S. 265. [60] Ebd. S. 269.

potestas superaddita sit temporali, quemadmodum anima corpori«[61]. Wl. Solowjew betont: »Alle Kirchenlehrer, sowohl die westlichen als auch die östlichen, betrachten auf übereinstimmende Weise das Imperium, welches das Christentum annahm als einen Leib, der über sich die legitime Macht des Geistes anerkannt hat ... Inwieweit die Seele den Leib übertrifft – sagt der Hl. Johannes Chrysostomus, insoweit ist die hohepriesterliche Gewalt höher und vorzüglicher als die kaiserliche Gewalt. Es wäre gegen jede Ordnung, sollte die Seele vom Leibe regiert werden und nicht umgekehrt«[62].

Mit dieser These stellt sich für Solowjew zugleich die Frage: »Mit welchen Mitteln soll die geistliche Gewalt ihre höchste Autorität anwenden, auf welche Art und Weise soll sie das Leben der christlichen Gesellschaft lenken?«[63]. Seine Antwort darauf ist das Konzept der »freien Theokratie«, die cusanische *res publica christiana*, die alle Menschen einschließt – eine wahrhaft ökumenische Idee im umfassenden Sinne. »Im Ideal der freien Theokratie koordinieren sich beide (geistlich-kirchliche und weltlich-staatliche, Anm. d. Verf.) Bestrebungen in einem neuen sittlichen Sinne. Hier verkörpert sich die Kirche nur insoweit zum Staat, wie der Staat selbst sich *vergeistigt* durch christliche Prinzipien; die Kirche steigt auf den gleichen Stufen hinab zur Wirklichkeit der Welt, auf denen der Staat hinaufschreitet zum kirchlichen Ideal«[64].

Die Doktrin der respublica christiana ist, wie G. Heinz-Mohr seine Untersuchungen zusammenfaßt, bei Cusanus »konjektural«, aber dadurch »nicht entwertet, sondern mit der optimistischen Tapferkeit, die Nikolaus dem Approximativcharakter aller irdischen Wahrheiten und Wesenheiten entgegenbringt,

---

[61] Nikolaus von Kues, *De concordantia catholica*, Überschrift zu I, 6; vgl. dazu G. Heinz-Mohr, *Unitas Christiana*, S. 250–292, dessen Ausführungen zum Zweck eines eingehenden Vergleiches der Gesellschaftsidee von Cusanus und Wl. Solowjew äußerst wichtig sind; A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche*, Darmstadt 1959; Deno J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, Oxford 1966, Chap. II: Church and State in the Byzantine Empire. A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism, S. 55–83; Ph. Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, London 1959, Chap. IV: Sacerdotium and Regnum in the Greek East and the Latin West, S. 73–107.

[62] Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. II, S. 293. [63] Ebd. S. 295.

[64] Ebd. S. 142. – Es ist hier nicht möglich, Solowjews Idee der »freien Theokratie« im Detail zu erörtern. Sie bedeutet sicher nicht nur den (notwendigerweise zum Scheitern bestimmten) Versuch, das Papsttum und das Zarentum, das bis in unser Jahrhundert die Traditionen des Imperium Romanum weitergetragen hat, als christliches Priestertum und christliches Kaisertum »zusammenklingen« zu lassen. Sie ist vielmehr der Versuch, die Menschheit durch Christus und im Christentum zu einigen und das Gottmenschentum kollektiv als societas humana et christiana zu verwirklichen. Hatte Wl. Solowjew je daran gedacht, das kollektive Gottmenschentum als Einheit aller mit Gott – All-Einheit, vsëedinstvo – sei auf Erden realisierbar? Wenn je, so haben ihn die letzten Jahre seines Lebens, Jahre voll apokalyptischen Grauens und eschatologischer Erwartung gänzlich dieser Hoffnung beraubt.

als Aufgabe in den Stufenordo eingebaut. Ein Gott, ein Papst, ein Kaiser, – bleibt cusanisches Bekenntnis und kennzeichnet seine Größe als eine mittelalterliche. Das Ideal der überstaatlichen christlichen Gemeinschaft, der ecclesia universalis als eines mit der Welt auch das Weltliche umgreifenden Ganzen, bleibt Ideal, auch wenn es als solches erkannt ist«[65].

Was dabei für Nikolaus von Kues wie für Solowjew das einzig Wesentliche und Verpflichtende bleibt, ist die ökumenische, d. h. die ganze Menschheit mehr und mehr ergreifende Bewegung aus der »Welt« der Zerrissenheit heraus: im Sinne des russ. Wortes »mir« – zum »Frieden« hin[66]. Wenn aber Solowjew zeitweise dachte, der Fortschritt im Bewußtsein des Guten, der die menschliche Geschichte prägt, sei schon Fortschritt im Guten selbst, so tritt diese Illusion bei ihm zurück:

»Ahnung sie leitet mich,
Unglück ist nah!
Jemand bereitet sich,
Bald ist er da!«

»Du errätst«, schreibt Solowjew an Welitschko, »daß ich unter diesem ›Jemand‹ den Antichrist selbst verstehe. Das herannahende Ende der Welt weht mir ins Gesicht mit einem zwar ungreifbaren, aber doch deutlich spürbaren Hauch«[67]. Die menschliche Heilsgeschichte besteht für ihn wie Cusanus in »einem Aufstieg bis zu Christus und dann in einem Abstieg bis zum Antichrist«[68]. »Die wahrhaft Gläubigen werden am Ende nur eine zahlenmäßig unbedeutende Minderheit ausmachen, und der größte Teil der Menschheit wird dem Antichrist folgen«[69].

---

[65] G. Heinz-Mohr, *Unitas Christiana*, S. 262.

[66] Wl. Solowjew, Dt. GA, Bd. II, S. 72: »Und wenn die bösartige Zwietracht aller Wesen die Sinnlosigkeit in der Welt ausmacht, dann wird der *Sinn* der Welt das Gegenteil davon sein, das heißt die allgemeine Versöhnung und *Eintracht*. Das ist auch nach der Bedeutung der Worte so, denn (russisch) *mir* (Kosmos) bedeutet gerade Harmonie und Übereinstimmung. Im Sinne des Wortes *mir* (= ›Welt‹) zeigt sich uns auch der Sinn der Welt selbst . . . ›*Mir*‹ (= ›Welt‹) ist nicht ein leeres Wort; es gibt einen Sinn in der Welt, und überall schaut und dringt er hindurch durch die Sinnlosigkeit, die die Welt beherrscht«. – G. Heinz-Mohr, *Unitas Christiana*, S. 291: »Wenn nach einem Wort Dostojewskijs ›das Bedürfnis nach Einigung die letzte Qual des Menschen‹ ist und nach einer Erläuterung Mereschkowskijs die nationalen Einheiten – Völker, Stämme, Sprachen – sich alle ›in der Geschichte regen und bewegen, wie die Glieder einer zerhackten, aber nicht getöteten Schlange, um sich von neuem zu vereinigen und zusammenzuwachsen‹, so handelt es sich letztlich nicht um eine politische Größe . . . Hier kommt ein tiefes Wissen der Menschheit um eine verlorene metaphysische Einheitsbindung zum Ausdruck. Die unitas christiana will diese Einheit konjektural, aber in gläubiger Hoffnung wiederherstellen«.

[67] Wl. Solowjew, *Brief an Welitschko v. 3. Juni 1897*, in: Wl. Solowjew, *Übermensch und Antichrist*, hg. v. L. Müller, Freiburg/Br. 1958, S. 61f, 52.

[68] R. Haubst a.a.O. S. 98.

[69] Wl. Solowjew, *Brief an Tavernier v. Mai/Juni 1896*, in: Wl. Solowjew, *Übermensch und Antichrist*, S. 58.

In einer großartigen Schärfe des Blicks und mit bewegender Kühnheit des Gedankens hat Solowjew in seiner »Kurzen Erzählung vom Antichrist« die Absage an die irdische Verwirklichung der freien Theokratie formuliert. Auf Erden wird danach *nicht* sein die unitas christiana, die moralische Gesamtorganisation der Menschheit, unter dem Gottmenschen Christus, dem wahren rex pacificus, sondern die »Gleichheit des allgemeinen Sattseins«, der »allgemeine Friede« und die Möglichkeit allgemeiner Ergötzung; es wird eine Menschheit kommen, der die Religion des Gottmenschentums nur museal bedeutsam ist und die den »gottlosen Menschen« als »großen Friedensbringer« verherrlicht, also eine Zeit, die hinter den in Christus erreichten Stand der Geschichte zurückfällt, die somit gerade nicht »Friede«, sondern »Welt«, innere Verstümmelung bringt. In dieser Zeit aber werden die getrennten Christen mit dem Gebet »Adveniat! Adveniat cito! Komm, Herr Jesu, Komm! Grjadi, Gospodi Iisuse!« auf den Lippen nach vielen Erschütterungen und wüsten Ereignissen unter dem Papst Petrus, dem Professor Pauli und dem Starez Johannes die Vereinigung der Kirchen vollziehen[70] – als Vorbild der Einheit aller in Gott, die zwar jenseits der Geschichte liegt, doch nun nicht passiv »erwartet« werden darf, auf die hin vielmehr die Menschen sich »theurgisch« anspannen sollen, eben im Tun der Wahrheit, in der Bewahrheitung des Guten.

In Wladimir Solowjew erreicht die Verwandtschaft des russischen Denkens mit dem des Cusanus ihren Höhepunkt[71]. Er macht unter den Bedingungen unserer Welt die cusanische Disposition gegenwärtig, nicht nachahmerisch, sondern originär. Er wollte die zu seiner Zeit zwischen dem platonisierend-spiritualistischen alten Rußland und dem nihilistisch-realistischen neuen Rußland, zwischen der Theorie und Praxis des »menschlosen Gottes« und des »gottlosen Menschen« unermeßlich weit klaffenden Gegensätze durch seine philosophisch-theologische Spekulation versöhnen. Das sind auch unsere Probleme.

Solowjews Preis für die im Gedanken geleistete Versöhnung war seine Existenz zwischen den Fronten, im Niemandsland. Heute ist er im Osten Europas totgeschwiegen[72], im Westen fast unbekannt. Und nun kommt uns durch dieses wüste Land der uns »so bekannte« Nikolaus von Kues entgegen.

---

[70] Wl. Solowjew, *Kurze Erzählung vom Antichrist*, in: *Übermensch und Antichrist*, S. 100–130.

[71] Hier ergibt sich ein Ansatz zu weiterer Erforschung der Zusammenhänge cusanischen und russischen Denkens, z. B. bei den Philosophen und Theologen des »Silbernen Zeitalters« Rußlands, bei Semjón L. Frank, Lev Karsawin u. a., den »All-Einheits-Philosophen«. Ein weiterer Konnex mit Nikolaus von Kues ist über die breite und nachhaltige Aufnahme und Verarbeitung der Philosophie von Leibniz in Rußland gegeben.

[72] Die positive Aufnahme Wl. Solowjews in der Innen-Geschichte des heutigen Rußland klingt bei A. Solschenizyn an: »Ja! Hören Sie mal, Sie Russe, von Wladimir Solowjow haben Sie natürlich noch keine einzige Zeile gelesen, wie?« (A. Solschenizyn, Krebsstation – Buch 2 –, Neuwied und Berlin 1969, S. 206).

ABKÜRZUNGEN

BGPhThMA	– Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Münster 1892ff.
CB	– Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel, ed. J. Haller u. a., Basel 1896ff.
CT	– Cusanus-Texte: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1930ff.
h	– Nicolai de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Leipzig und Hamburg 1932ff.
HJ	– Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, München und Freiburg
HZ	– Historische Zeitschrift, München
Mansi	– J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Paris 1899ff.
MC	– Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti. Concilium Basiliense. Scriptores, Wien 1857ff.
MFCG	– Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, hg. von R. Haubst, Mainz 1961ff.
MGH	– Monumenta Germaniae historica
NvK	– Nikolaus von Kues
p	– Nicolai Cusae Cardinalis Opera, ed. Faber Stapulensis, Parisiis 1514 (unveränderter Nachdruck, Frankfurt 1962)
PG	– Patrologiae cursus completus, series Graeca, accurante I. P. Migne, Paris 1857ff.
PL	– Patrologiae cursus completus, series Latina, accurante I. P. Migne, Paris 1844ff.
RTA	– Deutsche Reichstagsakten, Göttingen 1956ff.
RQ	– Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Freiburg/Br.
TThZ	– Trierer Theologische Zeitschrift, Trier
N.	– Nummer(us)
S.	– Seite
Z.	– Zeile

REGISTER

PERSONEN- UND ORTSVERZEICHNIS

zusammengestellt von Matthias Molitor, Mainz

Abälard 26, 181
Abel, A. 76
Adoratski, V. 201
Agrippa von Nettesheim 103
Aiton 88
Albenga 47
Albergati, N. 51, 197
Albrecht Achilles (Markgraf) 59, 60, 64
Albrecht von Brandenburg 57, 59, 60, 69
Albrecht von Österreich 45
Aleč von Starnberg 63, 65, 69
d'Aleman, L. 46, 47
Alexander von Roes 191
Alexandrien 26, 27
Allmen, J.-J. von 158
Altaner, B. 90
Altmeier, P 13
Alvarez, M. 139
Ammann, A. M. 200
Anawati, G. C. 87
Ancona 42
Andreas von Escobar 44
Andreas, W. 13
Anonymus Eboracensis 27
Antiochien 26, 27
Aquira 87
Aristoteles 100, 187
Arles 46
Athanasius von Alexandrien 31
Athenagoras, Patriarch 34
Augsburg 15
Augustinus 104, 196, 205
Aussig 62
Avignon 44, 48, 50

Baader, Franz von 203
Bacon, R. 181
Bärmann, J. 192, 194, 195, 199
Bail, M. L. 44
Balthasar, H. U. von 84
Barauna, G. 41
Barth, K. 134
Bartoli, A. 89
Bartoš, F. M. 56, 66, 73
Bascour, H. 85, 96
Basel 20–25, 29–35, 37–39, 41–52, 54, 62, 66, 67, 71, 85, 88, 100, 140, 141, 150, 152–154, 156, 168, 175, 195, 200
Basilius 50, 51
Bauch, A. 59
Bäumer, R. 19
Baynes, N. H. 167
Bayreuth 59
Bea, A. 16, 34
Beck, H. G. 36
Beneschau 58
Bernhard von Krayburg 180
Bernkastel-Kues 9, 10, 14–16, 34, 51, 167
Bessarion 51
Bethlehem 101
Bilderback, L. 31, 32
Binder, K. 44, 54
Black, A. J. 21, 22
Bleienstein, F. 196
Blumenau, L. 63
Boccacio 99
Bodin, J. 98, 103
Boháček, M. 66
Bohuš de Žvole 66
Bologna 37, 42
Bonhoeffer, D. 134
Bonmann, O. 57
Boockmann, H. 73
Borotin, J. 61
Bosl, K. 53
Brandenburg 64
Braun, A. 9
Bredow, G. von 9, 106, 107, 110, 137, 163, 165, 185
Bréhier, L. 167

Breslau 70
Breuning, W. 111, 112
Brixen 87, 167, 179, 180, 188, 197
Brüssel 14
Brüx 61
Brunschvig, R. 77
Buhl, F. 85
Bulgakow, S. 202
Byzanz 27, 36, 130, 166, 167, 212

Čaadaev, P. J. 211
Cabanelas Rodriguez, D. 86, 88
Cadix 40
Candal, E. 44
Carvajal, J. 58
Cecconi, F. 44
Cervantes 47, 48
Cesarini, G. 180
Cesarini, J. 21, 36–38, 45–48, 50
de Chardin, Th. 205
Chiappini, A. 58, 59, 73
Cluny 38
Cochlaeus 58
Cohn, N. 183
Colomer, E. 14, 90, 91
Condulmer, A. 49
Condulmer, G. 37
Conrad, H. 194
Cyprian 56, 149, 160
Cyrus, G. 10

Damaskus 76
Dante, Al. 101, 194
David Alroi 91
Decker, B. 167
Demetrius 42
De Voogt, P. 36
Dietrich von Erbach 32
Digne 43, 48, 49
Dishypatos, J. 42, 46, 49, 50
Dolan, J. P. 172
Dostojewskij 215
Dupré, D. 127
Dupré, W. 14, 112, 127, 138, 160, 165, 199
Dursmid (Kaplan) 63, 69, 71
Dvornik, F. 27

Ebendorfer, Th. 50, 154, 175
Eckermann, K. 21
Eckart 100, 103, 178, 203
Eger 58–60, 62–64, 69, 70
Ehses, St. 147, 153, 154, 156
Eichstätt 58, 59
Enea Silvio (Pius II.) 20, 22, 48, 58, 61, 69, 75, 154, 161, 162, 180
Ephesus 27
Erasmus von Rotterdam 136
d'Etaing, H. 59
Eugen IV. 20, 21, 23, 29–31, 37, 38, 41, 43, 45–51, 70, 200
Eugenikus, M. 50
Eunomius 50
Eusebius von Cäsarea 104

Faber Stapulensis (Jacques Lefèvres) 72, 75
Feine, H. E. 22, 46
Felix V. 20
Ferrara 20, 31, 51, 130, 168
Ficino 97
Finfinis, Polyefktos 34
Fleischmann 177
Fliche, A. 35
Florenskij, P. 202
Florenz 16, 20, 37, 43–49, 52, 94, 103, 168, 200
Florovskij, G. 139
de Franch, R. S. 90
Frank, S. L. 202, 216
Frankfurt 175
Franzen, A. 25, 36, 41
Friedrich II. von Sachsen 59, 65
Fromherz, U. 88

Gabriel, L. 167
Gagarin, P. 211
de Gandillac, M. 9, 14, 89, 91, 92, 106, 107, 136, 159, 195, 197
Ganzer, K. 41
Garatoni, Ch. 38, 43, 49
Gardthausen, V. 51
Geanakoplos, D. J. 214
Genf 34
Georg von Poděbrad 58, 64, 68, 70
Gerson, J. 25
Gestrich, H. 9

Gierke, O. von 20
Gill, J. 35–37, 43, 45, 48, 49
Glorieux 26
Goerdt, W. 138, 139, 200, 202
Goethe, J. W. 13
Göttingen 73
Gonzalez, J. 88
Gottron, A. 90
Gräf, E. 83
Grass, N. 24, 25, 140
Gratian 26
Gregor von Heimburg 22
Gregor von Nazianz 51, 147
Gregor von Nyssa 51, 94
Grillmeier, A. 155, 157
Gründer, K. 203

Hadzega, J. 41
Hallauer, H. 53, 89, 154
Haller, J. 21, 35, 46, 50
Hamann, J. G. 129
Hanssler, B. 190
Harley 89
Hartmann, N. 137
Haubst, R. 7, 9, 22, 51, 55, 85–91, 100, 105–111, 140, 141, 159, 160, 162, 163, 165, 192, 195, 196, 198, 205, 208–210, 216
Hay, D. 22
Hefele, C. J. von 35, 37, 42, 45–49
Hefele-Leclerq 54
Hegel, G.W. F. 128, 139, 202, 203, 205
Heidegger, M. 137
Heiler, F. 35
Heilsbronn 60, 62
Heimpel, H. 32
Heimsoeth, H. 192
Heinemann, R. 10
Heinz-Mohr, G. 10, 109, 113, 141, 166, 182, 205, 214, 215
Heitlinger, A. 51
Helwig von Boppard 25, 40
Hermes 97
Heymann, F. G. 57, 62, 69, 70
Hieke, W. 62
Hieronymus von Prag 15
Hirsch, E. 130
Hirt, P. 159
Hödl, L. 142
Hölscher, G. 76, 85
Hofer, J. 57–59, 62, 64, 73
Hoffmann, E. 76, 176, 177
Hollnsteiner, J. 50, 180
Honecker, M. 44, 45
Hugelmann, K. G. 191–195
Humboldt, A. 196
Hus, J. 15, 53, 62

Iglau 65
Ignatius 149
Isá de 'Yābir 88
Iserloh, E. 155
Isidor (Abt) 42
Isidor (Metropolit) 200
Ivanka, E. 41

Jacob, E. F. 54
Jaffé, P. 30
Jakob von Sierck 59, 60
Jakob von Vorago 190
Jakobellus von Mies 53
Jaspers, K. 135, 137
Jeanne d'Arc 15
Jedin, H. 20, 25, 156
Jehuda ben Halevi 181
Jerusalem 26, 27, 89, 107, 115, 124, 171, 173, 182–184
Johann VIII. (Kaiser) 37, 43, 46
Johann von Caplitz 62
Johann von Eich (Bischof von Eichstätt) 58, 60
Johann von Kleve 180
Johann von Rokycana 54, 55, 58, 60, 61, 66, 71
Johannes XXIII. 16
Johannes Chrysostomus 51, 214
Johannes von Damaskus 76, 77
Johannes von Montecorvino 196
Johannes von Montenoison 38
Johannes von Palomar 40, 70
Johannes Quidort (von Paris) 196
Johannes von Ragusa 42, 49, 50, 54, 56, 70
Johannes von Segovia 35, 42, 44, 48, 49, 85–88
Johannes von Torquemada 44

Jorga, N. 89
Joseph II. 49
Justinus Martyr 182, 183

Kallen, G. 25, 30, 42, 55, 72, 93, 140, 145, 146, 148, 150, 152, 160, 175
Kalteisen, H. 43
Kant, Im. 126
Kapistran, J. 56–65, 67, 70–73
Karl VII. 49
Karmiris, J. N. 41
Karsawin, L. P. 202, 216
Kaspar von Ayndorff 179
Kehr, P. 26
Kierkegaard, S. 128–130, 139
Kiew 200
Kirsch, J. P. 180
Klattau 66, 73
Klibansky, R. 85, 96, 97, 99
Koblenz 57, 59
Koch, J. 10, 13, 21–23, 30, 45, 51, 52, 57, 60, 72, 94, 95, 98, 102, 153, 160, 167, 178, 179, 180
Köln 74, 143, 159, 191
Kollar 69
Konrad II. 195
Konstantinopel 16, 19, 21, 26, 27, 34, 36, 38, 43, 48–51, 86, 88, 94, 97, 132, 166–169, 195, 204, 212,
Konstanz 15, 20, 32, 36, 37, 62, 141, 151, 168
Kostka, Z. 69
Kotter, B. 51
Krämer, W. 34, 87
Kramers, J. H. 85
Kraus, H. 156
Krchňák, A. 45, 53, 54, 56
Kremer, P. 9
Kymeus, J. 22, 182

Lahnstein 175
Landau 65
Landshut, S. 207
Laufner 72
Lazarus, P. 44
Lecler, J. 22
Leff, G. 54
Leibniz, G. W. 216
Leidl, A. 35–38, 42, 49, 51
Leitmeritz 57
Lenin, W. I. 201, 202
Leo IX. 30, 31
Lessing, G. E. 99, 102
Lewis, R. M. 187
Lissabon 47
Littmann, E. 79, 80
Llinarès, A. 90
Loebel, H. 48
Loewenfeld, S. 30
London 14
Losev, A. F. 202
Losski, N. C. 202
Lossky, V. 103
Ludwig von Bayern 38, 59, 64, 68, 69
Lupáč, M. 56, 66–68, 71, 73
Luther, M. 99. 107, 108, 112, 119, 120, 123, 131, 182, 205
Lyon 35, 44

Macek, J. 54
Magdeburg 48
Mailand 42, 45, 49, 52
Mainz 32, 58
Marco Polo 196
Marcus von Tarantaise 49
Mansi, J. D. 32, 35, 37, 38, 42, 43, 46, 49, 50
Marot, D. H. 27
Marseille 48
Marsilius von Padua 27, 146
Martin V. 36, 37
Martini 63
Marx, J. 51
Marx, K. 207
Massignon, L. 79
May, G. 141
Masson, D. 76, 77, 84
Medina 77, 79
Mekka 78, 81
Melkart 208
Menzel, O. 22, 182
Menzel-Rogner, H. 177, 197
Mercati, G. 49
Mereschkowskij 215
Metzke, E. 182, 203, 205

Meuthen, E. 19, 21–23, 25, 32, 40, 44, 48–50, 53, 55, 73, 106, 145, 147, 152
Meyendorff, J. 138
Michael VIII. (Kaiser) 35
Michael von Konstantinopel 30, 31
Michel, A. 214
Michele Steno 73
Miloti, E. 50
Minucius Felix 181
Mohammed 76–81, 85, 87, 96, 97, 99, 100, 170
Mohler, L. 90, 104, 167, 182, 212
Mohr-Eckert 197
Montaigne 103
Montesquieu 191, 195
Moritz, H. 10
Moskau 200
Moss, H. S. 167
Mühll, Th. von der 47, 48
Müller, L. 183, 215
Münster 179

Naumann, P. 76, 85–87, 172
Nevers 43
Nicäa 28, 31
Niketa David Paphlagon 51
Nikolaus V. 56, 60, 61, 68, 180
Nikolaus de Tudeschi 46, 48
Nöldeke, Th. 77
Nörr, K. W. 46
Nürnberg 44, 57–59

Oakley, F. 141
Odložlīk, O. 57
Ofen 42
Olmütz 66
Oporto 48, 49
Orth, E. 13
Ostrogorski, G. 167
Ourliac, P. 32

Padua 45, 192
Palackř 59
Palacký 60–62
Palmyra 79
Parentucelli, Th. 51
Paret, R. 76, 79
Paris 36, 72, 196
Parmenides 98
Pascal, Bl. 187, 205
Pastor, L. von 180,
Paul VI. 15, 16, 184
Pelikán, J. 59, 61, 65
Pernthaler, P. 140
Persson, P. E. 144
Peter von Saaz 38
Peter Venerabilis 88
Petrus II. 183
Petrus Zatecensis 54
Pfleger, K. 205, 206
Philipp der Schöne 195
Philipp von Sirck 180
Photius 27
Pian dei Carpini 196
Pico della Mirandola 97
Piccolpasso, F. 45, 52
Piero da Monte 21
Pierre d'Ailly 32, 141, 194
Pisa 36
Platon 203
Polyefktos Finfinis 34
Prag 54, 60–63, 65
Proklos 51
Prokop von Rabstein 69
Prometheus 95
Protagoras 94
Pseudo-Dionysios 100, 192

Raimund Lull 89–91, 181, 196
Rapp, F. 22
Ratzinger, J. 122
Ravenna 47
Raynaldus 57
Regensburg 32, 60–65, 68–71
Rimini 47
Robert von Chester = (Retenensis) 83, 86, 88
Rodericus Sancius de Arevalo 30, 93, 114, 150, 152
Rodrigo von Lyson 48
Röhricht, R. 88, 105, 107–112, 125, 136–139, 161, 163
Rogier van der Weyden 190
Rom 19, 21, 23, 26, 27, 35, 36, 53, 60, 61, 64, 65, 69, 149, 191
Rousseau, J.-J. 108

Rückerts, F. 77
Ruteno, J. 49
Rynešová, B. 59, 61, 65
Rýšavý, R. 58

Salzburg 59, 180
Sandor, P. 201
Schacht, J. 77
Schall, A. 76, 85–87, 89, 91
Schelling, F. W. J. 201, 203, 205
Schillebeeckx, E. 7
Schmandt, W. 111
Schmaus, M. 142
Schmemann, A. 41
Schmid, A. 176, 177
Scholz, R. 26, 27
Schultze, B. 41
Seckler, M. 115
Segovia 88
Seibt, F. 53
Semler, J. S. 104
Senger, H.-G. 74
Sherrard, Ph. 214
Siena 37
Sigismund (Kaiser) 37, 38, 42, 45, 48
Sigismund (Herzog von Tirol) 180
Sigmund, P. E. 152
Sixtus V. 155
Smiřcký, J. 63
Smith, W. K. 22
Soest 179
Sokolov, V. 201, 202
Sokrates 136
Solovjeff, W. 208, 209
Solowjew, W. 182–184, 200, 202–216
Solschenizyn, A. 216
Sparber, A. 13
Staretz, Johannes 183, 216
Steinlein, W. 9, 13
Stöckl, A. 100
Strossmayer 200
Suttie 89

Tarent 48
Tavernier 216
Tažurizina, Z. A. 201
Thomas, R. 108, 110
Thomas von Aquin 115, 144
Thomas-Institut 74
Tierny, B. 147, 156
Tillich, P. 133, 135
Toke, H. 48
Traversari, A. 50, 51
Trient 156
Trier 21, 32, 72
Tryphon 182
Tschingis-Chan 91
Tudeschi, N. 46, 48
Tunis 90

Übinger, J. 180
Ullmann, W. 20
Ulrich von Manderscheid 21, 38
Ulrich von Rosenberg 57–59, 61–65
Undine 47
Urbánek, R. 54, 57, 62

Vancourt, R. 27
Vansteenberghe, E. 21, 53, 56, 57, 70, 72, 179
Varro 104
Vasilij II. (Großfürst) 200
Venedig 45, 47, 49, 89
Vienne 19
Vogel, B. 7, 9, 13, 15
Volk, H. 55, 142
de Vries, W. 35

Wadding 60, 61, 68, 73
Walouch, F. 58, 59, 61
Watanabe, M. 14, 140
Watson, Ph. S. 123
Watson, R. W. S. 54
Weber, F. C. R. 65
Weier, R. 10, 107, 118, 182
Weinberger, W. 51
Weissengrad 62
Welitschko 215
Wellhausen, J. 80
Wenck, J. 153
Wensinck, A. J. 85
Wenzel von Krumau 62–64
Whitehead, A. N. 203
Wien 42
Wiener-Neustadt 69
Wilhelm von Bayern 54
Wilpert, P. 13, 73, 99
Wittenberg 182

Wolkan 61, 75
Worms 194
Wright, C. E. 89
Wright, R. C. 89
Würzburg 44
Zabarella, F. 156, 157
Zen'kovskij, V. V. 202
Znaim 59
Zoroaster 97

HANDSCHRIFTENVERZEICHNIS

(Die Ziffer vor dem Doppelpunkt gibt die Signatur der Handschrift, die Ziffer nach dem Doppelpunkt die Seitenzahl des Buches an)

Basel, Universitätsbibliothek
Cod. A V 13: 39

Bonn, Universitätsbibliothek
Cod. S 327: 43

Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals
Cod. Cus. 83: 90
Cod. Cus. 108: 86
Cod. Cus. 164: 44
Cod. Cus. 166: 54
Cod. Cus. 186: 98
Cod. Cus. 220: 150, 153
Cod. Cus. 222: 145

Leipzig, Universitätsbibliothek
Cod. 1328: 48

London, British Museum
Cod. Harl. 2773: 51
Cod. Harl. 5588: 45, 51, 89
Cod. Harl. 5792: 51
Cod. Harl. 7624: 89
Cod. Loan 29/261 Envelope 3: 89

Oxford, Bodleiana
Cod. Auct. E I 6: 45

Salamanca: Universität
Cod. 55: 44
Cod. 202: 44
Cod. 211: 88

Trier, Stadtbibliothek
Hs. 1205/503: 25, 40, 46

Vatikan, Bibl. Apostolica
Cod. Vat. lat. 1245: 94
Cod. Vat. lat. 2923: 85, 86, 88
Vgl. ferner oben, S. 73 f.

CORRIGENDA

S. 78, Z. 24: Er trügt nicht
S. 79, Z. 1: Prophetengeschichten
S. 83, Z. 21: Manuskript Nr. 108
S. 86, Anm. 13, Z. 18: adverteram
S. 87, Z. 12: Der Mönch Baḥira
S. 88, Z. 10: Idiomatik
S. 89, Z. 2 u. ö.: tatarisch (nach der heutigen Schreibweise)
S. 91, Z. 22: Der nestorianische Patriarch hatte Einfluß

Z 72/759

- 9. NOV. 1973

25. MRZ. 1976

26. FEB. 1976

3. JULI 1978

3. JAN. 1983

14.54