

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 Denkart 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 »Konjunkturalität« 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, invenitur². 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 eingesetzt³. 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 consecuturos⁵. 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* finde⁶.

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. 7^r, Z. 6–7).

³ Ebd. (p II, fol. 10^v, Z. 46; fol. 11^r, Z. 1–2).

⁴ Ebd. (p II, fol. 21^r, 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 213⁷ 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 = V₂, 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 Cusanus⁸, 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 wiesen¹⁰.

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 anbeteten¹².

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 herkommen 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 Vorbehalten¹³.

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 stärken¹⁴; 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 gelehrt; 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 Prokloskommentar des *Parmenides* scharf so ausdrückt: »Unum et multitudo non in intellectu sunt; sed est intellectus hic omnia unum et multitudo«¹⁵. *Unum et multitudo*, 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« partizipiert¹⁶. 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 ist¹⁷.

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 weiterentwickelte)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) (V₂ 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 Grundsatz: »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 usw., 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 bedarf²¹.

Hiernach ist der Wagemut des Verfassers der *Cribratio Alchorani* ganz anders auszudeuten als der averroistisch geprägte Vergleich der drei abrahamitischen Religionen mit drei ununterscheidbaren Ringen²². 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/I, 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 niedrigere 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 kann²³, 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 Predigt²⁵ 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 betont²⁶. 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 ignorantia* erklärte er deren absolute Blindheit; auch in dem sonst so optimistischen Dialog *De pace fidei* sagt er, es sei fast unmöglich, die Juden zu bekehren²⁷; 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 könnten²⁸. 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 können³¹.

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 anerkennen³².

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, Sakramentspendungen, 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) (V₁ fol. 64^r–65^r).

³² *Sermo 118* (nach J. Koch) (V₂ fol. 1^r–2^v; p II, fol. 21^v–22^v).

³³ *Sermo 32* (nach J. Koch) (V₁ 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 zurückwiesen³⁴.

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 »verabscheuenswerth«. 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 Connaissance 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 mißdeutete³⁶. 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 bestreitbar³⁷.

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 zumuten³⁸, 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* inspirierten³⁹.

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 entwerfen⁴⁰.

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. Andererseits 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. BREOW: 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 Gerechtersprechung, 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 kann⁴². Der Gedanke, daß die Gnade einen unveränderten Menschen einhüllen könne, hat Luther vollkommen ferngelegt. 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. 10^v: *diversus ritus in concordante unione ecclesiae catholicae laudatur*.

⁴² So etwa in *Von der Freiheit eines Christenmenschen* WA 7, 24.

zeigt⁴³, 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 existentielle 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.