

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 bauen¹. 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 erstarret, 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 ist². 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 Schiffersohn, 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 gegenwärtig⁴

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 gesprochen⁷. 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 hat⁹: »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 innwerden können. Denn indem das Denken seiner eigenen Grenze innewird, kann an dieser Grenze die undenkbbare 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 Ungeügen 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 stabilius in coniunctione figure oppositorum«, sagt Nikolaus: Es ist eine große Sache, sich fest in der Verbindung der Gegensätze einzuheften¹⁰. 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 Tadelswerte 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 überragt¹³. 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 verwandelt¹⁴.

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 werden¹⁶. 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. 124 ff.

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 erkaufte? 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 Jaspers¹⁹, 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. 255 ff.

²⁰ *De pace fidei* 13.

Cusanus von dem Gottesgeist, der sich in Christus manifestiert²¹. 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 Röhrichs 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 sei²³.

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. 234 ff.

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 Konservatismus) 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.