

# DIE SEHNSUCHT DES MENSCHEN – HEIL UND HEILSWEGE NACH NIKOLAUS VON KUES

## Die cusanische Heilsbegründung im Licht der Aussagen des II. Vatikanums

Von Ludwig Hagemann, Mainz

„Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“<sup>1</sup>

So formuliert die Konzilserklärung *Nostra aetate* des II. Vatikanums über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen die Probleme und Fragen, auf die in allen Religionen Antwort gesucht wird.

Derartige Fragen sind für jeden Menschen von so existentieller Bedeutung, daß auch aus der als modern, säkular oder emanzipiert apostrophierten Gesellschaft unserer Tage, – in der durch Werbung und Propaganda die kommerzielle und technokratische Erfüllbarkeit aller menschlichen Wünsche propagiert wird und die Frage nach einer anderen Qualität der Wirklichkeit ausgeblendet zu sein scheint –, daß selbst aus dieser Gesellschaft diese humane Dimension unseres Menschseins nicht wegzudenken ist, mag sie zeitweise auch verkannt, unterdrückt oder verschwiegen werden<sup>2</sup>.

Wo immer Menschen leben, fragen sie, was der Sinn und Zweck ihres Lebens ist. Sie fragen nach dem Geheimnis ihrer Existenz, nach ihrem Woher und ihrem Wohin, nach ihrem Ursprung und ihrem Ziel. Verschiedene Religionen, verschiedene Kulturen, verschiedene Ideologien geben auf diese Frage verschiedene Antworten, verschiedene Interpretationen der Sehnsucht des Menschen nach Aufschlüsselung seiner Existenz.

Diese unsere Erörterung über die Sehnsucht des Menschen und ihre Erfüllung sowie über das *Wie* ihrer Realisierung, der Weg dorthin, hält sich an eine Stelle aus der *Cribratio Alchoran* des Nikolaus von Kues, aus jenem Alterswerk des Kardinals also, das im Winter 1460/61 entstand<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*: AAS 58 (1966) 740–744, zitiert nach der approbierten deutschen Übersetzung: LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. II, Freiburg-Basel-Wien 1967, S. 489. Diese Erklärung wurde am 28. Oktober 1965 verkündet.

<sup>2</sup> Vgl. B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg-Basel-Wien 1963; M. MÜLLER, *Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins*: Philos. Jahrbuch 74 (1966) 1–29; H. GOLLWITZER, *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München 1970; W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, S. 31–35; DERS., *Geheimnis Mensch*, Mainz 1973.

<sup>3</sup> Zur Entstehungsgeschichte der *Cribratio Alchoran* siehe NvKdÜ, H. 6/7: *Sichtung des Alko-*

## 1. Die Sehnsucht des Menschen in der Sicht des Nikolaus von Kues

Im ersten Prolog seiner *Cribratio Alchoran* schreibt Nikolaus:

„Wir bemerken, daß in uns ein gewisses Streben vorhanden ist, welches wegen der Bewegung, die in ihm ist, Geist (*spiritus*) genannt wird, und daß der Grund dieser Bewegung das Gute ist“<sup>4</sup>. Grund und Gegenstand dieses Strebens – so Cusanus – ist das Gute, das nach der bekannten Formulierung des Aristoteles<sup>5</sup> von allen Dingen erstrebt wird<sup>6</sup>. In einer Predigt spricht Nikolaus von der inneren „Erfahrung, daß in uns ein umsichtiger Geist waltet, der sich auf das absolut und der Wesenheit nach Gute, Wahre, Gerechte etc. richtet“<sup>7</sup>. Woher aber kommt dieses dem Menschen innewohnende Streben nach dem Guten? Es kommt vom Guten selbst, antwortet Cusanus: „Das Gute ist also unseres Geistes Schöpfer zu sich hin, und es ist gleichermaßen sein Ursprung und Ziel“<sup>8</sup>. Diese Identität von Ursprung und Ziel des Strebens liegt in Gott: menschliches Streben kommt von Gott und zielt auf ihn hin.

Schon in seiner Schrift *De docta ignorantia* führte Cusanus aus:

„Wir sehen, daß durch ein göttliches Geschenk allen Wesen eine Art natürliche Sehnsucht eingegeben ist, auf die je bessere (beste) Weise zu sein<sup>9</sup>, die je die Naturbeschaffenheit zuläßt; auf dieses Ziel hin ist auch ihr Tun gerichtet, und sie haben die dazu geeigneten Mittel. Ihnen ist ein ihrem vorgegebenen Erkenntnisziel angemessenes Urteilsvermögen angeboren, damit ihr Verlangen nicht vergeblich sei und es durch das Gewicht (*pondere*) der eigenen Natur in dem Geliebten zur Ruhe kommen könne“<sup>10</sup>.

---

rans. Erstes Buch: Einleitung und Übersetzung von P. NAUMANN, Anmerkungen von G. HÖLSCHER. Leipzig 1943. 1948, S. 7–13. Zweites und drittes Buch: Übersetzung und Anmerkungen von G. HÖLSCHER. Leipzig 1946. – Zur Entstehungsgeschichte der *Cribratio* sei ebenfalls hingewiesen auf unsere Ausführungen: L. HAGEMANN, *Der Qurʾān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte*: Frankf. Theol. Stud. Bd. 21, Frankfurt 1976, S. 7–15. L. GABRIEL (Einführung zur Wiener Cusanus-Edition von D. u. W. DUPRÉ, *Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Schriften*, Bd. III, Wien 1967, S. XXIV) verlegt die Entstehung der *Cribratio* in das Jahr 1441, sie soll „also noch vor der Eroberung Konstantinopels“ geschrieben worden sein. Dafür gibt es, soweit wir sehen, keine Anhaltspunkte.

<sup>4</sup> *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 123<sup>v</sup>, Z. 43–44).

<sup>5</sup> ARISTOTELES, *Ethic. Nic.* I, 1 (A 1094a 2–3).

<sup>6</sup> Ähnlich heißt es in *Cribr. Alch.* II, 6 (p I, fol. 135<sup>v</sup>, Z. 6): bonum autem est, quod appetitur.

<sup>7</sup> *Sermo* 277 (V<sub>2</sub>, fol. 266<sup>ra</sup>) von 1457; vgl. auch *Ven. sap.* Praef. und 1 (N. 1 und N. 4): NvKdÜ, H. 14: *Die Jagd nach Weisheit*, hrsg. v. P. WILPERT, Hamburg 1964. Ausführliche Stellenbelege bei R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 51–56. Siehe ferner: M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*: Epimeleia. Beiträge zur Philosophie, Bd. 10, München-Salzburg 1968, S. 235–245.

<sup>8</sup> *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124<sup>r</sup>, Z. 1–2).

<sup>9</sup> Vgl. G. VON BREDOW, *Vom Sinn der Formel „meliori modo quo“*: MFCG 6 (1967) 21–29.

<sup>10</sup> *Doct. ign.* I, 1 (h I, S. 5, Z. 3–8); in: NvKdÜ, H. 15a: *Die belehrte Unwissenheit*, Buch I, hrsg. von P. WILPERT, Hamburg 1964, S. 7 sind „pondere“ und „amato“ fälschlicherweise aufeinander bezogen worden; ebenso in der 2. Aufl. 1970. Vgl. R. HAUBST, *Die Christologie*, S. 52; DERS., *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*: MFCG 11 (1975) 253. Vgl. dazu auch AUGUSTINUS, *Confessiones* XIII, 9 (CSEL 33, 351, Z. 24).

An dieser Beschreibung der natürlichen Sehnsucht, wie NvK sie versteht, ist ein Dreifaches bemerkenswert: 1. Das allen Wesen eingestiftete natürliche Verlangen kommt von Gott. 2. Dieses natürliche Verlangen ist nicht vergeblich, es führt nicht ins Leere, sondern ist teleologisch ausgerichtet. 3. Es kann nur in dem geliebten Gegenstand zur Ruhe kommen. – Was Cusanus hier allgemein allen Wesen zuschreibt, gilt in hervorragender Weise vom Menschen als Geistwesen. Ist doch sein Ziel nicht mehr innerkosmisch begrenzt, sondern letztlich Gott selbst: Die vernunftthafte Natur

„bewegt sich in natürlicher Bewegung zu ganz übersinnlicher Wahrheit als dem Ziel ihrer Wünsche und zum letzten Gegenstand ihrer Freude. Und da eben dieser so beschaffene Gegenstand alles ist, weil er Gott ist, ist die Vernunft unersättlich, bis sie ihn erreicht, unsterblich und unvergänglich, da sie nur in diesem ewigen Gegenstand gesättigt werden kann“<sup>11</sup>.

### 1.1 Die Zuverlässigkeit der menschlichen Sehnsucht

Worauf gründet Nikolaus die Zuverlässigkeit dieser menschlichen Sehnsucht und ihre Erfüllung?

Wir wissen, sagt Cusanus, daß das uns immanente Streben nach jenem Guten nicht umsonst (*frustra*) ist<sup>12</sup>. Diese These, daß das naturhafte Streben nicht vergeblich sein könne, geht auf Aristoteles zurück<sup>13</sup>. Bei Origenes fand Nikolaus folgende Stelle:

„Wie das Auge von Natur aus nach dem Licht und Sehen verlangt und unser Leib kraft seiner Natur Speise und Trank fordert, so liegt auch in unserem Geiste ein ihm eigenes natürliches Verlangen, die Wahrheit Gottes und die Urgründe der Dinge zu erkennen. Wir haben dieses Verlangen aber nicht deshalb von Gott empfangen, damit es nie erfüllt werden dürfte oder könnte. Sonst schiene ja die Liebe zur Wahrheit unserem Geiste umsonst eingepflanzt“<sup>14</sup>.

In der Scholastik begegnet die These, daß das naturhafte Streben nicht umsonst sein könne, vor allem bei Thomas von Aquin<sup>15</sup>. Nikolaus selbst begründet diese These so:

„Ein Verlangen geben ohne die Hoffnung bedeutete eine Folterung. Das ist dem höchstguten Gott nicht zuzuschreiben, da er „nur gute Gaben zu geben weiß“<sup>16</sup>. Deshalb haben alle Propheten und auch heidnische Weise, die sahen, daß der Geist nicht aus sich zu dem, was er sehnt, gelangen könne, aber auch wußten, daß dieses Verlangen nicht vergebens in ihnen liege, versichert, daß der, der der Geistnatur das Verlangen gab, ihr auch die Gnade zu dessen Erreichung erteilen werde“<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> *Doct. ign.* III, 10 (h I, S. 149, Z. 27 – S. 150, Z. 4); siehe NvKdÜ, H. 15c: *Die belehrte Unwissenheit*, Buch III, hrsg. von H. G. SENGER, Hamburg 1977, S. 71.

Vgl. *Sermo XXII*, Dies sanctificatus: CT I 1, S. 32, 4–7; ähnlich schon AUGUSTINUS, *Sermo CLVIII* 7,7 (PL 38, 865 f).

<sup>12</sup> *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124<sup>r</sup>, Z. 13 f).

<sup>13</sup> ARISTOTELES, *De caelo* I, 4 (A 271a 33).

<sup>14</sup> ORIGENES, Περὶ ἀρχῶν II, 11, 4 (PG 11, 243C). Diese Stelle markierte Nikolaus durch ein „nota!“ (Cod. Cus. 50, fol. 228<sup>r</sup>).

<sup>15</sup> Siehe THOMAS V. AQ., *In Arist. De caelo et mundo* I, lect. 8 (ed. PERA, Rom 1952; N. 91 [14], S. 42 f). Vgl. B. M. LEMEER, *De desiderio naturali ad visionem beatificam*, Rom 1948, S. 41–46.

<sup>16</sup> Mt 7, 11.

<sup>17</sup> *Sermo* 208 (V<sub>2</sub>, fol. 126<sup>vb</sup>).

An anderer Stelle sagt Nikolaus: „Wer dieses Verlangen gab, ist auch mächtig genug, es zu erfüllen“<sup>18</sup>.

## 1.2 Gott als Garant der Erfüllung menschlicher Sehnsucht

Die Zuverlässigkeit der menschlichen Sehnsucht gründet demnach in der Zuverlässigkeit der Güte und Vorsehung Gottes: Gott selbst ist der Garant der von ihm dem Menschen mitgegebenen Zielbestimmung. Kraft der Identität von Ursprung und Ziel impliziert „das Hervorgehen aus Gott schon eine Rückkehr zu ihm“<sup>19</sup>. Gott selbst „bietet alles dar, durch das wir zu ihm bewegt werden“<sup>20</sup>; er zieht uns durch sein Gnadenlicht zu sich hin<sup>21</sup>. Anders ausgedrückt: „Der Mensch wäre nicht, was er ist, ohne diese von Gott ermöglichte Möglichkeit“<sup>22</sup>.

Eine solche realontologische Zielbestimmung des Menschen, von der Cusanus ausgeht, ließe sich mit Thomas von Aquin als *desiderium naturale* charakterisieren: *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*<sup>23</sup>. Karl Rahner versucht dieselbe Wirklichkeit im Begriff des „übernatürlichen Existentials“ auszudrücken:

„Das reale Bestimmtheitsein des Menschen durch die immer angebotene Gnade ist nicht etwas, was sich nur ab und zu ereignet, sondern eine dauernde und unausweichliche Situation des Menschen. Der gemeinte Sachverhalt läßt sich, damit er nicht unbedacht übersehen werde, kurz ‚übernatürliches Existential‘ nennen“<sup>24</sup>.

Wenn wir mit NvK von einem derartigen realen Bestimmtheitsein des Menschen ausgehen, jeder Mensch unter dieser Voraussetzung also irgendwie *capax Dei* sein muß, empfänglich für Gott, weil *imago Dei*<sup>25</sup>, dann kann kein Zweifel daran bestehen, daß jeder Mensch immer schon aufgrund der ihm immanenten, von Gott gesetzten Zielbestimmung unter dem universalen Heilswillen Gottes steht, grundsätzlich also für jeden Menschen Heilsmöglichkeit besteht. *Um seiner selbst willen* hat Gott den Menschen erschaffen und ihm die

<sup>18</sup> *Sermo* 265, 1 (V<sub>2</sub>, fol. 222<sup>b</sup>).

<sup>19</sup> M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart*, S. 236; R. HAUBST, *Die Christologie*, S. 41 ff; DERS., *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*: MFCG 11 (1975) 252–260.

<sup>20</sup> *De quaer.* II (h IV, S. 24, N. 35, Z. 17 f).

<sup>21</sup> Vgl. EBD. III (h IV, S. 27 f, N. 39, Z. 16 f).

<sup>22</sup> KL. JACOBI, *Die Methode der cusanischen Philosophie*: Symposion 31, Freiburg–München 1969, S. 145.

<sup>23</sup> THOMAS V. AQ., *Summa contra gentiles* III, 57 (ed. PERA, Rom 1961, N. 2334, S. 77).

<sup>24</sup> K. RAHNER, Art. *Existential* (II. Theologische Anwendung), in: *Sacramentum Mundi* I, Sp. 1298–1300. Näherhin vgl. DERS., *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*: *Schriften zur Theologie* (= SchzTh) I, S. 323–345; DERS., *Über die Erfahrung der Gnade*: SchzTh III, S. 105–109; DERS., *Theologie der Menschwerdung*: SchzTh IV, S. 137–174; DERS., *Natur und Gnade*: EBD. S. 209–236; DERS., *Gerecht und Sünder zugleich*: SchzTh VI, S. 262–276; DERS., *Die anonymen Christen*: EBD. S. 545–554; DERS., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg–Basel–Wien <sup>2</sup>1976, S. 303–312.

<sup>25</sup> Vgl. dazu R. HAUBST, *Die Christologie*, S. 45 ff; DERS., *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, S. 38 f; 184 ff.

Erfüllung bei Gott als Ziel gesetzt; weil aber „die göttliche Vorsehung es am Notwendigsten nicht fehlen läßt“<sup>26</sup>, „gab Gott dem Menschen, den Er schuf, auch das, was er benötigte, um zur Schau seiner Herrlichkeit zu gelangen“<sup>27</sup>. Dieser theologische Gedankengang des Cusanus ist als Grundansatz für eine Theologie der Religionen, deren Heilsbedeutung und Heilswirksamkeit, von höchstem Wert. Wir werden darauf noch zurückkommen.

### 1.3 Die Sehnsucht nach Gott

In der Spanne: von Gott her seiend und zu ihm hin strebend, bewegt sich der Mensch. Und seine Sehnsucht ist es, in Gott seine Erfüllung zu finden: „Ruhe findet deshalb unser Geist nur in seinem Ursprung“<sup>28</sup>. Die Sehnsucht des Menschen nach Gott ist eine „Er-innerung seiner“<sup>29</sup>. Das im Menschen angelegte zielgerichtete Streben auf das Gute hin, an dessen Existenz die Vernunft nicht zweifelt, dessen *quidditas* ihr jedoch verborgen ist<sup>30</sup>, wird erst dann zur Ruhe kommen, „wenn das sinnliche Leben abgelegt ist“<sup>31</sup>.

Was NvK hier über das Nicht-zur-Ruhe-kommen der menschlichen Sehnsucht sagt, erinnert an das Wort des hl. Augustinus: „Du hast uns auf Dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir“<sup>32</sup>. Das heißt nicht, daß jeder Bezug zur Welt a priori abgestreift werden muß. Cusanus betont vielmehr auch: Wir machen die Erfahrung, daß wir in unserem Erkennen auf Sinneswahrnehmung angewiesen sind auf das, was *per sensum* eingeht<sup>33</sup>. Wenn die Welt dieser unserer von Gott gesetzten Zielbestimmung nicht dienlich wäre, „so wären wir vergebens in sie eingetreten“<sup>34</sup>. Damit die Sehnsucht nach Gott auch ihre Erfüllung finden kann, müssen wir uns „in dieser Welt eingewöhnen oder uns ihr entwöhnen können, um in der zukünftigen Welt Ruhe oder Unruhe zu finden“<sup>35</sup>.

<sup>26</sup> *Ven. sap.* 20 (N. 57): NvKdÜ, H. 14, S. 85.

<sup>27</sup> *Ep. ad Nic. Alberg.* N. 24 (CT IV/3, S. 34 f); siehe R. HAUBST, *Die Christologie*, S. 58.

<sup>28</sup> *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124<sup>r</sup>, Z. 2–3). Vgl. *De dato* 1 (h IV, N. 93, Z. 16); *Ven. sap.* praef. und 8 (N. 1 und N. 20): NvKdÜ, H. 14.

<sup>29</sup> M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart*, S. 240.

<sup>30</sup> *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124<sup>r</sup>, Z. 8); vgl. *Ven. sap.* 12 (N. 31): NvKdÜ, H. 14.

<sup>31</sup> *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124<sup>r</sup>, Z. 14 f).

<sup>32</sup> AUGUSTINUS, *Confessiones* I, 1 (CSEL 33, 1).

<sup>33</sup> *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124<sup>r</sup>, Z. 10 f): erläuternd fügt Cusanus hinzu: „Der Blinde hat nämlich von Geburt an keine Kenntnis der Farbe.“ Vgl. auch *De vis.* 24 (p I, fol. 113<sup>r</sup>, Z. 9–10); *De mente* 2 (h V, S. 52, Z. 20 und S. 53, Z. 5–7). Näheres bei N. HENKE, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*: BCG, Bd. III, Münster 1969, S. 49–55; vgl. auch die Arbeit von K. KREMER, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, oben S. 23–54, der diesem Problem gründlich nachgeht.

<sup>34</sup> *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124<sup>r</sup>, Z. 15 f); vgl. *De quaer.* I (h IV, N. 18, Z. 11–15); vgl. *Weish* 13, 3–5; *Röm* 1, 19–20; als mittelalterliche Erklärung z. B. THOMAS V. AQ., *S. theol.* I q. 12 a. 12 in corp.

<sup>35</sup> *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124<sup>r</sup>, Z. 17–18). Das bedeutet freilich nicht, daß Welt lediglich als Vehikel für das künftige ewige Leben bei Gott anzusehen ist; vgl. zu dieser Frage M. ALVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart*, S. 240 f; K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, München 1964, S. 160 f.

## 2. Die Sehnsucht des Menschen und ihre Erfüllung: der Weg zum Heil

Gott ist die Erfüllung der menschlichen Sehnsucht. Wie aber kann der Mensch dieses Ziel erreichen?

### 2.1 Verschiedene Wege – das eine Heil?

„Wieviele Wege führen nach Rom“, sagen wir. „Viele Wege führen den Fuji hinauf, doch alle enden auf dem Gipfel“, sagen die Japaner. In seinem Gleichnis von den Blinden und dem Elefanten erzählt Buddha<sup>36</sup>, daß wir alle wie Blinde den einen Elefanten berühren; wenn wir ihn aber beschreiben sollen, wie er aussieht, gehen die Meinungen auseinander. Da jeder den Elefanten an einer anderen Stelle berührt, gewinnt jeder einen anderen Eindruck . . . Alle haben recht und unrecht zugleich.

Die verschiedenen Religionen bieten dem Menschen verschiedene Wege an, sein Heil zu finden. Wer aber kann entscheiden, welche der Religionen die wahre ist? Wer gibt uns das entscheidende Kriterium an die Hand?

Die Argumentation des Cusanus verläuft so: Der Weg, den wir einschlagen müssen, um das ersehnte Gut zu erreichen, muß notwendigerweise gut sein; da es jedoch viele Wege geben kann, die möglicherweise zur Erlangung des ersehnten Guten führen, erhebt sich die Frage, welcher denn der wahre und vollkommene Weg ist:

„Mose hat einen solchen Weg beschrieben, er ist aber nicht von allen angenommen noch verstanden worden. Christus hat ihn aufgehellt und vollkommen gemacht, doch sind viele bis jetzt ungläubig geblieben. Muhammad ist bestrebt gewesen, eben denselben Weg, damit er von allen, auch den Götzendienern, angenommen werde, als leichter<sup>37</sup> zu beschreiben“<sup>38</sup>.

Cusanus fährt fort:

„Dies sind die namhaftesten Beschreibungen des genannten Weges, wiewohl noch viele andere Wege von Weisen und Propheten gegangen sind“<sup>39</sup>.

Es gibt demnach für NvK verschiedene „Beschreibungen“ des Weges, der zur Erkenntnis des Guten führt, verschiedene Darstellungen, verschiedene Interpretationen und Deutungen. Unter ihnen hebt er drei Möglichkeiten als die namhaftesten hervor:

1. die Darstellung des Mose,
2. die Vervollkommnung dieses Weges durch Jesus Christus,
3. die von Muḥammad vorgenommene Erleichterung dieses Weges.

Mose, Jesus Christus und Muḥammad – Repräsentanten der drei großen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam – sind die namhaftesten Antworten auf die Frage nach dem Weg zum Heil. Ihre gemeinsame Basis ist

<sup>36</sup> Vgl. *Reden des Buddha*: Reclam-Universal-Bibliothek 6245, S. 49–53.

<sup>37</sup> Zum Qurʾān als Erleichterung vgl. unsere Ausführungen: L. HAGEMANN, *Der Qurʾān*, S. 67, Anm. 107.

<sup>38</sup> *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124<sup>r</sup>, Z. 23–26).

<sup>39</sup> EBD., (Z. 27–28).

der Glaube an den einen Gott; ihre je eigene Deutung des zu ihm führenden Weges ist insofern gut, als sie diese als von Gott geoffenbart wissen<sup>40</sup>. Was Nikolaus hier sagt, läßt die offenbarungstheologische Konzeption des Qur'āns erkennen<sup>41</sup>. Die Kenntnis hierüber dürfte Cusanus nicht nur von Raymundus Lullus, bei dem sich die gleichen Gedanken finden<sup>42</sup>, haben, sondern direkt aus dem Qur'an selbst, den er ja in der Übersetzung des Robert von Ketton<sup>43</sup> intensiv studiert hatte<sup>44</sup>. In Qur'an 3, 3–4 werden nämlich mit dem Qur'an zugleich Tora und Evangelium als von Gott geoffenbarte Bücher bezeichnet:

„Er hat die Schrift mit der Wahrheit auf dich herabgesandt als Bestätigung dessen, was (an Offenbarungsschriften) vor ihr (d. h. der kur'anischen Schrift) da war. Er hat auch die Tora und das Evangelium herabgesandt, (schon) früher, als Rechtleitung für die Menschen. Und er hat die Rettung (? alfurqān) herabgesandt.“<sup>45</sup>

## 2.2 Jesus Christus als der Weg zum Heil

Welcher genannte Weg nun ist der wahre und vollkommene, der uns mit Sicherheit zu dem erwünschten Gut gelangen läßt? Welchem Weg kommt, so ließe sich interpretierend fragen, über die subjektive Heilsrelevanz hinaus „objektive“, universale Heilsbedeutung zu?

Mittels der „Präsuppositionsdiagnostik“<sup>46</sup> argumentiert NvK wie folgt: „Es ist aber klar, daß, da kein bloßer Mensch Gott begreifen kann, wir auch keine Gewißheit haben, daß irgendein bloßer Mensch uns den Weg zu einem ihm unbekanntem Ziel eröffnen kann“<sup>47</sup> Mose und Muḥammad – beide waren lediglich Menschen – können das ersehnte Gut nie gesehen haben, denn kein Mensch hat Gott je geschaut<sup>48</sup>; wie sollten sie dann in der Lage gewesen sein, den Weg zu einem ihnen selbst unbekanntem Ziel zeigen zu können<sup>49</sup>?

<sup>40</sup> „Alle die erwähnten Beschreibungen aber haben zum Fundament, daß jenes erwähnte Gut das größte und deshalb nur ein einziges ist, welche sie alle den Einen Gott nennen, und ihre Beschreibungen des Weges nennen sie gut, weil sie ihnen von demselben guten Gott geoffenbart seien“: *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124<sup>r</sup>, Z. 28–30).

<sup>41</sup> Vgl. näherhin L. HAGEMANN, *Der Qur'an*, S. 81–82. Zur offenbarungstheologischen Konzeption des Qur'āns siehe ferner H. STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn–München–Wien 1962, S. 75–80; F. BUHL, Art. *Muḥammad*: Shorter Encyclopaedia of Islam (1961) 392; A. KHOURY, *Manuel III Paléologue. Entretiens avec un musulman. 7<sup>e</sup> Controverse*: SC 115, Paris 1966, S. 66–70; R. PARET, *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*: Urban Taschenbücher 32, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1972, S. 81–85.

<sup>42</sup> RAYMUNDUS LULLUS, *Liber gentili et tribus sapientibus*: MOG II, 1721, S. 95: Liber quartus de fide Saracenorum, a. III.

<sup>43</sup> Cod. Cus. 108, fol. 31–107.

<sup>44</sup> Vgl. dazu L. HAGEMANN, *Der Qur'an*, S. 17–31.

<sup>45</sup> Zitiert nach R. PARET, *Der Koran. Übersetzung*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1966.

<sup>46</sup> Zu dieser Argumentationsfigur vgl. B. DECKER, *Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen*: Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Bd. III, Leiden–Köln 1959, S. 119; R. HAUBST, *Die Christologie*, S. 213 f.; L. HAGEMANN, *Der Qur'an*, S. 139 f.

<sup>47</sup> *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124<sup>r</sup>, Z. 30–32).

<sup>48</sup> Joh 1,18.

<sup>49</sup> *Cribr. Alch.* Prol. 1 (p I, fol. 124<sup>r</sup>, Z. 34).

„Und wenn irgendein Mensch diesen Weg hätte zeigen können oder zeigen könnte, dann müßte er notwendigerweise der Größte aller Menschen sein, wie dies alle Völker vom Messias bekennen. Denn wenn jener Mensch nicht die allwissende göttliche Weisheit selbst wäre, durch die Gott alles wirkt, so könnte er schlechterdings nicht, was ihm unbekannt wäre, offenbaren“<sup>50</sup>.

Deswegen konnte nur einer diesen Weg zum Heil eröffnen: Jesus Christus<sup>51</sup>. Nur er, weil Gott-Mensch, konnte den wahren und vollkommenen Weg zur Erlangung des angestrebten Gutes zeigen. Die *unio hypostatica* in Jesus Christus ist für Cusanus die Bedingung der Möglichkeit zur Erfüllung der menschlichen Sehnsucht nach Gott, denn von sich aus kann ein bloßer Mensch dieses Ziel nicht erreichen: Die Stillung der Sehnsucht des Menschen nach Gott setzt „die maximale Einigung von Gott und Mensch in einem gott-menschlichen Mittler als Bedingung ihrer Verwirklichung voraus (*praesupponit*)“<sup>52</sup>. Wenn also jemand die dem Menschen von Gott eingestiftete Sehnsucht nach Gott erfüllen konnte, dann letztlich nur Gott selbst. Und dann gab es keine geeignetere Möglichkeit zur Erlangung dieses Ziels als die Inkarnation des Sohnes, der die Menschen aufs zuverlässigste den dazu notwendigen Weg zum Heil lehren und zeigen konnte.

„In dieser manuduktorkischen Christologie ist gleichsam der metaphysische Hebel wirksam, den wir ‚Maximitätsprinzip‘ nennen können. Wie nämlich eine jede Seins- und Lebensstufe erst in der je höheren die volle Verwirklichung ihrer eigenen Möglichkeiten erfährt, ihre maximale Vollen- dung also von diesem höheren Prinzip abhängt, analog (und *a fortiori*) gibt es auch einen die Vollendung aller Menschen wirkenden Erlöser, Lehrer, Propheten nur dann, wenn dieser zugleich unvergleichlich mehr ist als nur ein Mensch, nämlich der menschengewordene Sohn Gottes“<sup>53</sup>.

Die maximale Einigung von Gott und Mensch in einem gott-menschlichen Mittler als Voraussetzung für die Erfüllung der Sehnsucht des Menschen nach Gott ist einzig und allein in Jesus Christus erfüllt. Christus selbst ist also das entscheidende Kriterium, um den richtigen Weg zum Heil zu finden. Er ist der Maßstab für die Beurteilung der verschiedenen Darstellungen des Weges zu Gott. Die cusanische Sichtung der verschiedenen zum Heil führenden Möglichkeiten geschieht somit aus ihrer je eigenen Relation zu Jesus Christus als Gott-Mensch.

### Die cusanische Sicht im Licht der Aussagen des II. Vatikanums

Hatte NvK von den verschiedenen Wegen gesprochen, die zur Erkenntnis des Guten, zu Gott hinführen<sup>54</sup>, so findet das in den Aussagen des Konzils zur Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen eine aktuelle Bestätigung. In

<sup>50</sup> EBD. (Z. 36–40).

<sup>51</sup> EBD. (Z. 40 f). *Cribr. Alb.* III, 19 (fol. 150<sup>v</sup>, Z. 8 – fol. 151<sup>r</sup>, Z. 3); *De pace* 13 (h VII, N. 43, S. 40, Z. 14 ff).

<sup>52</sup> R. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo*, München 1969, S. 129.

<sup>53</sup> EBD. S. 95.

<sup>54</sup> *Cribr. Alb.* Prol. 1 (p I, fol. 124<sup>r</sup>, Z. 20 ff).

der Konstitution über die Kirche sagt das Konzil, daß diejenigen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, in verschiedener Weise auf das Volk Gottes hingeeordnet sind<sup>55</sup>. Namentlich genannt werden die Juden und die Muslim, die zusammen mit den Christen zur *abrahamitischen Religionsfamilie*<sup>56</sup> gehören:

„In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. *Röm* 9, 4–5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue (vgl. *Röm* 11, 28–29). Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird<sup>57</sup>.“

Doch kann das Heilsangebot Gottes nicht auf sie allein beschränkt bleiben. Auch den anderen,

„die in Schatten und Bildern den unbekanntten Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. *Apg* 17, 25–28) und als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 *Tim* 2,4)<sup>58</sup>.“

Die Substanz dieser Theologie ist nicht neu. Bereits 1938 hat Henri de Lubac auf verschiedene patristische Zeugnisse zu diesem Problem hingewiesen<sup>59</sup>. So ist Irenäus der Auffassung, daß der Sohn „seit Anbeginn und überall auf mehr oder weniger verborgene Weise jedem Geschöpf den Vater offenbart<sup>60</sup>. Bei Hilarius von Poitiers ist es das Wort Gottes, das als Sonne für alle Menschen scheint<sup>61</sup>. Für Ambrosius geht „die mystische Sonne der Gerechtigkeit“ für alle auf, „ist für alle erschienen, hat für alle gelitten“<sup>62</sup>. Nach Johannes Chrysostomos schenkt sich die Gnade auch dem, der weder das Gesetz noch die Propheten kennt, wenn er das Gute tut<sup>63</sup>. Hieronymus bezeichnet die Menschen, die „ohne den Glauben und das Evangelium Christi“ leben, aber

<sup>55</sup> Vgl. THOMAS V. AQ., *S. theol.* III, q. 8, a 3, ad 1.

<sup>56</sup> Die Auffassung der drei Religionen – Judentum, Christentum, Islam – als der drei Zweige der einen monotheistischen Offenbarung, wie sie der offenbarungstheologischen Konzeption des Qur'āns entspricht, hat L. MASSIGNON immer wieder in das christliche Bewußtsein zu rücken versucht; vgl. G. C. ANAWATI, *Exkurs zum Konzilstext über die Muslim*: LThK<sup>2</sup>, *Das II. Vat. Konzil*, Bd. II S. 485–487. Zur offenbarungstheologischen Konzeption des Qur'āns vgl. oben Anm. 41.

<sup>57</sup> *Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*, Nr. 16: LThK<sup>2</sup>, *Das II. Vat. Konzil*, Bd. I, Freiburg–Basel–Wien 1966, S. 205.

<sup>58</sup> EBD.; vgl. auch *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gentes“*, Nr. 7: LThK<sup>2</sup>, *Das II. Vat. Konzil*, Bd. III, S. 39 f.; *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“*, Nr. 22: EBD. S. 355.

<sup>59</sup> H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938; dt.: *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, in 2. Aufl. unter dem Titel *Glauben aus der Liebe* erschienen: Einsiedeln 1970, S. 190 f.

<sup>60</sup> Auf diesen Nenner bringt H. DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe*, S. 190 die Aussagen von IRENÄUS, *Adv. Haer.* II 22, 4; III 18, 7; IV 20, 6–7; IV 22, 2 (PG 7, 784; 937; 990; 1036 f; 1047).

<sup>61</sup> HILARIUS, *In Ps.* 118, Lamed, n. 5 (CSEL 22, 459).

<sup>62</sup> AMBROSIIUS, *In Ps.* 118, 8, n. 57 (CSEL 62, 186).

<sup>63</sup> JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *In Rom. hom.* 5 (PG 60, 427).

das Gute tun, als Träger von *Dei semina*<sup>64</sup>. Cyrill von Alexandrien glaubt, daß niemand ohne Christus geboren wird<sup>65</sup>. Augustinus endlich spricht vom *divinum auxilium*, das unter allen Völkern am Werk ist<sup>66</sup>, und vom heilsbringenden Willen Gottes, der den Gerechten der verschiedenen Völker niemals entzogen sei<sup>67</sup> und daß auch die Heiden ihre „Verborgenen Heiligen“<sup>68</sup> und Propheten hätten<sup>69</sup>.

Diese oft vergessenen Perspektiven hat uns das II. Vatikanum erneut vor Augen geführt<sup>70</sup>. Wenden wir uns nach diesem flüchtigen Blick in die Theologiegeschichte wieder seinen Aussagen zu. Von entscheidender Bedeutung ist die Aussage des Konzils bezüglich des Hingeordnetseins auf das Volk Gottes. Unmißverständlich heißt es: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“<sup>71</sup>.

Damit steht unzweifelhaft fest, daß es Wahres und Heiliges in den nichtchristlichen Religionen gibt, daß sie „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“<sup>72</sup>. Es bleibt jedoch zu klären, inwieweit und in welcher Weise die einzelne konkrete Religion diese Wahrheit widerspiegelt, wobei das Konzil nicht auf die Wahrheit des christlichen Glaubens oder auf die Lehre der Kirche rekurriert, sondern auf Christus hinweist: denn er ist „der Weg, die Wahrheit, das Leben“ (*Joh* 14, 6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden<sup>73</sup>. Der Angelpunkt ist Jesus Christus, sein Leben, seine Botschaft. Eine theologische Würdigung der einzelnen Religionen hat sich an ihrer je eigenen Relation zu Jesus Christus zu orientieren; dabei ist zu fragen, ob und – wenn ja – inwieweit die zentralen Glaubensinhalte der nichtchristlichen Religionen zum Christuseignis in Beziehung stehen<sup>74</sup>. Von daher ergibt sich ihre je eigene Hinordnung zum *populus Dei*, zum „Christusvolk“, wie A. Grillmeier formuliert<sup>75</sup>.

Anders als die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristli-

<sup>64</sup> HIERONYMUS, *In Ep. ad Gal.* c. 1 (PL 26, 326).

<sup>65</sup> CYRILL VON ALEXANDRIEN, *Thesaurus* (PG 75, 294–295).

<sup>66</sup> AUGUSTINUS, *De ordine* II, c. 10, n. 29 (CCSL 29, 124); vgl. ferner: *Enchiridion* c. 103, n. 27 (PL 40, 280).

<sup>67</sup> DERS., *Ep. 102 ad Deogratias* q. 2, n. 10 (CSEL 34, 552 f); siehe auch *Ep. 164* c. 1, n. 2 (CSEL 44, 522 f); *Contra duas ep. Pelag.*, c. 4, n. 8 (PL 44, 593).

<sup>68</sup> DERS., *De catech. rud.*, c. 22, n. 40 (PL 40, 339).

<sup>69</sup> DERS., *Contra Faustum* XIX c. 2 (CSEL 25, 498): . . . dubitandum non est et gentes suos habere prophetas.

<sup>70</sup> Vgl. J. OESTERREICHER, *Kommentierende Einleitung zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*: LThK<sup>2</sup>, *Das II. Vat. Konzil*, Bd. II, S. 406–478.

<sup>71</sup> „*Nostra aetate*“, Nr. 2: a.a.O., S. 491.

<sup>72</sup> EBD.

<sup>73</sup> EBD.

<sup>74</sup> Vgl. P. ANTES – W. RÜCK – B. UHDE, *Islam – Hinduismus – Buddhismus. Eine Herausforderung des Christentums*: Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung, Bd. 1, Mainz 1973, S. 100–107.

<sup>75</sup> *Kommentar* zu Nr. 16 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, a.a.O., S. 205.

chen Religionen<sup>76</sup> führt die *Dogmatische Konstitution über die Kirche* in ihrer Aussage über die je anders geartete Zuordnung der nichtchristlichen Religionen zum Volk Gottes von innen nach außen, von größerer Nähe zum *populus Dei* zur größeren Ferne. So läßt sie die verschiedene Hinordnung der Religionen zur biblischen Offenbarung deutlicher werden: Insbesondere das Judentum, aber auch der Islam nehmen hier einen hervorragenden Platz ein, weil und insofern sie „unmittelbar, ganz oder teilweise, an der auf Christus hin gegebenen Offenbarung Gottes teilhaben“<sup>77</sup>. So hat ihr Verhältnis zum Gottesvolk eine andere Qualität als das der anderen nichtchristlichen Religionen. Diese tiefere Dimension der Verbundenheit liegt in der von ihnen reklamierten biblischen Tradition.

In seiner *Cribratio Alchoran* hat NvK diese Abhängigkeit, was das Verhältnis zwischen Islam und Christentum angeht, zum Anlaß genommen, immer wieder nach dem evangelischen Wahrheitsgehalt des Qur'āns zu fragen und nach Qur'ānaussagen zu suchen, die ihm als *manuductiones ad Christum* geeignet erschienen<sup>78</sup>.

Das II. Vaikanum hat diese in der christlichen Theologie lange verschüttete Art verständnisvoller Interpretation, die auch bei anderen Religionen Heilswertes und auf Christus Hinweisendes entdeckt, in jenem geschichtstheologischen Begriff zusammengefaßt, „in dem schon die Väter das Rätsel der jahrtausendelangen Vorgeschichte des Evangeliums in der Menschheit zu erklären versuchten: Praeparatio evangelica“<sup>79</sup>. Deshalb formuliert das Konzil im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen so:

„Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe“<sup>80</sup>.

Was sich bei den Vätern noch eingrenzend auf die Vorgeschichte des Evangeliums bezog, hat das Konzil ausweitend auf alle nichtchristlichen Religionen, auch auf den Islam als nachchristliche Religion angewandt. Als einer der großen Vorläufer in diesem Punkt darf mit Recht NvK angesehen werden. In seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen

<sup>76</sup> Vgl. J. MASSON, *La Declaration sur les religions nonchrétiennes*: NRTh 87 (1965) 1066–1083; F. RICKEN, „*Ecclesia . . . universale salutis sacramentum*“; Scholastik 40 (1965) 381–388.

<sup>77</sup> A. GRILLMEIER: *Kommentar zu Nr. 16 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, a.a.O., S. 206.

<sup>78</sup> Vgl. L. HAGEMANN, *Der Qur'ān*, S. 72 f; 162 ff; 183 f. Zur cusanischen *manuductio* hat R. HAUBST des öfteren Näheres geschrieben: vgl. R. HAUBST, *Das Bild des Eimen und Dreieimen Gottes*, S. 162 ff; DERS., *Die Christologie*, S. 308–312; DERS., *Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie*: MFCG 4 (1964) 275 f; DERS., *Vom Sinn der Menschwerdung*, S. 94–96; DERS., *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues*: MFCG 11 (1975) 254 ff.

<sup>79</sup> J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf <sup>2</sup>1970, S. 385. Vgl. EUSEBIUS VON CAES., *Praeparatio Evangelica* 1, 1 (PG 21, 28 AB), worauf das Konzil verweist.

<sup>80</sup> *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, Nr. 16: a.a.O., S. 207; vgl. Jak 1, 17; Joh 1, 9; 10, 10.

Religionen verweist das Konzil auf den einen Schöpfergott, von dem alle Menschen ihr Dasein haben:

„Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ“<sup>81</sup>.

Sie kommen nicht nur von ihm, „auch haben sie Gott als ein und dasselbe Ziel“<sup>82</sup>. Ohne daß das Konzil diesen Gedankengang näher ausführt, sieht es doch die Religionen der Völker in einem Zusammenhang mit der gesamten Schöpfungswirklichkeit und ihrer eschatologischen Vollendung in Gott. Und weiterhin: Insofern das Konzil auch die nichtchristlichen Religionen von jenem Licht beleuchtet weiß, das alle Menschen erleuchtet, die in die Welt kommen<sup>83</sup>, sieht es „auch einen christologischen Faktor in ihnen wirken“<sup>84</sup>. In diesem Sinne – christologisch – hatte auch NvK argumentiert; in diesem Sinne dürfen wir auch die folgende Aussage bezüglich des Qurʾāns verstehen: „Wenn sich daher etwas Schönes, Wahres und Klares im Alkoran befindet, so ist dies notwendigerweise ein Strahl des gar lichtvollen Evangeliums“<sup>85</sup>. Christus ist das Licht der Völker<sup>86</sup>, das jeden Menschen erleuchtet, „in dem Gott alles mit sich versöhnt“<sup>87</sup>.

Exkurs: Theologische oder christologische Begründung des Heils? A. Ganoczy hat kürzlich versucht,

„die aus dem Wirken Gottes des Vaters erfolgende Heilsmitteilung als die breiteste, alles umfassende, sogar die geschichtliche Sendung Jesu Christi irgendwie übersteigende Wirklichkeit zu denken“<sup>88</sup>.

Der Respekt vor dem Glauben der anderen setzt nach ihm voraus,

„daß die christliche Theologie auch die soteriologische Frage so stellt, daß damit kein Buddha-, Mohammed- oder Jahwe-Bekenner in seiner tiefsten Glaubensüberzeugung verletzt wird“<sup>89</sup>.

Dieser in bezug auf einen Dialog mit den nichtchristlichen Religionen auf den

<sup>81</sup> „*Nostra aetate*“, Nr. 1: a.a.O., S. 489; vgl. *Apg* 17, 26.

<sup>82</sup> „*Nostra aetate*“, Nr. 1: a.a.O., S. 489.

<sup>83</sup> EBD., Nr. 2: a.a.O., S. 491.

<sup>84</sup> J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, S. 400. Die christologische Begründung der Heilsvermittlung ist in der nachkonziliaren Theologie das dominierende Element: vgl. E. KLINGER (Hrsg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche: Quaestiones disputatae*, Bd. 73, Freiburg–Basel–Wien 1976; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, S. 303–312. Schon das II. Vatikanum hatte den alten Satz „*extra ecclesiam nulla salus*“ (vgl. DS 1351, Konzil von Florenz 1442) in diesem Sinne christologisch verstanden: Heil allein durch Jesus Christus. – Zur Geschichte dieses Satzes „*extra ecclesiam nulla salus*“ siehe Y. CONGAR, *Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen*, Stuttgart 1966, S. 434–450 sowie 451–464. Ferner J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, S. 339–361; H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg–Basel–Wien 21967, S. 371–378.

<sup>85</sup> *Cribr. Alb.* I, 6 (p I, fol. 128<sup>r</sup>, Z. 40–41).

<sup>86</sup> „*Lumen gentium*“, Nr. 1: a.a.O., S. 157; siehe dazu den Kommentar von A. GRILLMEIER: a.a.O., S. 156 ff.

<sup>87</sup> „*Nostra aetate*“, Nr. 2: a.a.O., S. 491; vgl. *2 Kor* 5, 18–19.

<sup>88</sup> A. GANOCZY, „*Außer Gott kein Heil*“?: *Lebendiges Zeugnis* 32 (1977) 55–66; Zitat: 60 f.

<sup>89</sup> EBD., S. 65.

ersten Blick sympathisch wirkende Ansatz birgt allerdings verschiedene christologische Schwierigkeiten in sich.

Dazu seien drei kritische Anmerkungen erlaubt:

1. Man kann Jesus nicht gegen Christus ausspielen, d. h. jesuanische Botschaft und christologisch interpretierte Gemeindeaussagen auseinanderdividieren<sup>90</sup>. Die neutestamentlichen Aussagen sind nicht selektiv, sondern als ein Ganzes zu lesen, will man ein vollständiges Bild von dem bekommen, dessen Name Jesus Christus ist. Treffend formuliert das W. Kasper:

„Was beim historischen Jesus implizit und indirekt angesprochen ist, wird nachösterlich explizit und direkt ausgesprochen. Die christologischen Hoheitstitel und die gesamte nachösterliche Christologie müssen verstanden werden als Antwort der Gemeinde auf den Entscheidungsruf und den Anspruch Jesu. Sie verfälschen Jesu Botschaft nicht, sondern beantworten und explizieren sie. Der unerhörte Anspruch des irdischen Jesus führt unmittelbar hinüber zu der Aussage des vierten Evangeliums: ‚Ich und der Vater sind eins‘ (Joh 10, 30)“<sup>91</sup>.

In seiner Argumentation beruft sich Ganoczy u. a. auf R. Schnackenburg<sup>92</sup>, der nach ihm von einem „Aufgehen“ der Herrschaft Christi in der endgültigen Herrschaft Gottes spricht<sup>93</sup>. Wenn das der Fall wäre, dann käme u. E. darin eben die soteriologische Funktion Jesu Christi zum Ausdruck: nicht um seiner selbst willen ist er gekommen, sondern um alle zur Verherrlichung des Vaters zu führen<sup>94</sup>. Darin liegt seine unüberbietbare geschichtliche Sendung für alle Menschen<sup>95</sup>. Doch R. Schnackenburg handelt von der Kirche und schreibt:

„... aber die Herrschaft Christi greift über die Kirche hinaus und die Kirche wird einmal ihre irdische Aufgabe erfüllt haben und dann im eschatologischen Reich Christi bzw. Gottes aufgehen“<sup>96</sup>.

Schnackenburg selbst also bietet für Ganoczys Interpretation keinen Anhalt. Dem von Ganoczy zur Bestätigung seiner These herangezogene Vorschlag von W. Thüsing, die Heilsfrage in erster Linie von einer „transzendentalen Theologie der Selbstmitteilung Gottes“<sup>97</sup> her anzugehen und nicht von einer transzen-

<sup>90</sup> J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, S. 156–161; W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, S. 27–44.

<sup>91</sup> W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, S. 53 f; vgl. auch J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, S. 156 ff.

<sup>92</sup> A. GANOCZY, *Außer Gott kein Heil?*, S. 60.

<sup>93</sup> R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg–Basel–Wien 1965, S. 211.

<sup>94</sup> Vgl. W. THÜSING, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*. Neutestamentliche Abhandlungen N. F., Bd. 1, Münster 1965.

<sup>95</sup> Vgl. H. WALDENFELS, *Die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in katholischer Sicht*; W. MOLINSKI (Hrsg.), *Die vielen Wege zum Heil. Heilsanspruch und Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen*, München 1969, S. 98–104; J. RATZINGER, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*: Festschrift K. Rahner, Freiburg 1964, Bd. II, S. 287–305; DERS., *Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges*: W. BOLD u. a., *Kirche in der außerchristlichen Welt*, Regensburg 1967, S. 7–29.

<sup>96</sup> R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, S. 211.

<sup>97</sup> W. THÜSING, *Strukturen des Christlichen beim Jesus der Geschichte. Zur Frage eines neutesta-*

dentalen Christologie, liegt ebenfalls die Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem verkündigten Christus zugrunde. Aufgrund des – so Thüsing – „jesuanischen Jahwe-Glaubens“<sup>98</sup> ist der Heilsanwärter als solcher theozentrisch zu bestimmen, d. h.

„durch seine Hinordnung auf den Gott . . . , der sich selbst mitteilen will, . . . so daß der aposteriorisch zu erkennende Heilbringer Jesus als ‚Sohn Gottes‘ von dieser Radikalität des Selbstmitteilungswillens Gottes mitumfaßt und ermöglicht ist“<sup>99</sup>.

Dieser Gedankengang läßt, wie Thüsing selbst sagt<sup>100</sup>, die Rückbindung der christologischen Heilsbegründung an das neutestamentliche Denken erkennbar werden. Das will Thüsing aufzeigen. So gesehen, führt sein Vorschlag, von einer transzendentalen Theologie der Selbstmitteilung Gottes her die Heilsfrage anzugehen, unweigerlich in die Christologie als deren Konsequenz. Das eine ist nicht vom anderen zu trennen.

2. Der nach Ganoczy eindeutig theozentrische Ansatz der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen darf nicht isoliert von den anderen Konzilsdokumenten betrachtet werden. Insbesondere sind hier die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (Nr. 16), stellenweise die Pastorkonstitution *Gaudium et spes* (Nr. 22), das Missionsdekret *Ad gentes* (Nr. 7) sowie das Dekret über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (Nr. 1 u. a.) zu nennen und zum Verständnis mitheranzuziehen. Denn schon im Vorwort zu *Nostra aetate* betonen die Konzilsväter die perspektivische Darstellung der Erklärung<sup>101</sup>.

3. Die christliche Theologie hat die soteriologische Frage so zu stellen, wie sie ihrem Selbstverständnis entspricht und nicht in Adaptation an Bekenntnis und Verständnis der anderen Religionen<sup>102</sup>. Ein Dialog ist erst dann möglich, wenn die je eigene Position klar umrissen ist. Wenn die „Nichtanerkennung Jesu Christi als Gottmensch, inkarnierter Gottessohn und einziger Mittler“<sup>103</sup> – wie etwa beim Islam – wesentlich zu seinem Gottesbegriff gehört<sup>104</sup>, so können wir als Christen doch nicht einfachhin von diesen christologischen Aussagen abstrahieren. Schon religionswissenschaftliche Redlichkeit setzt voraus, daß das je eigene Glaubensverständnis der jeweiligen Religion ohne Abstriche herausgearbeitet wird, eben auch das des christlichen Glaubens.

Die von A. Ganoczy hypothetisch vorgetragenen Gedanken, die über die

---

mentlich-christologischen Ansatzpunktes der These vom anonymen Christen: E. KLINGER (Hrsg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, S. 100–121; Zitat: S. 116.

<sup>98</sup> EBD., S. 117.

<sup>99</sup> EBD.

<sup>100</sup> EBD.

<sup>101</sup> „*Nostra aetate*“, Nr. 1: a.a.O., S. 489; vgl. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, S. 398.

<sup>102</sup> Gegen A. GANOCZY, *Außer Gott kein Heil?*, S. 65.

<sup>103</sup> EBD.

<sup>104</sup> Vgl. unsere Ausführungen: *Der Qurʾān*, S. 117 ff; 149 ff.

christologische Begründung des Heils hinausgreifen und eine strikt theologische als Ausgangsbasis nehmen, laufen Gefahr, die soteriologische Funktion Jesu Christi, seine einmalige, unwiderrufliche und unüberbietbare Erlösungstat als Gott-Mensch zu verkürzen. In der „christlichen Soteriologie“ lassen sich Theologie und Christologie nicht so strikt und radikal voneinander trennen, wie es Ganoczy versucht. Im Gegenteil: Theologie und Christologie sind in engster Weise aufeinander bezogen: Gottes Heilshandeln an den Menschen wird in Jesus Christus inkarnatorisch präsent:

„Gott hat die Welt so geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengheht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird“ (Joh 3, 16 f).

Diese Selbsthingabe, die Gott in der Sendung seines Sohnes vollzieht, setzt der menschgewordene Sohn in seinem Leiden und Sterben fort: „Dieses Für-die-anderen-Sein macht sein tiefstes Wesen aus, denn darin ist er die persongewordene Liebe Gottes für die Menschen“<sup>105</sup>.

Aus dieser Sicht scheint uns die von A. Ganoczy vorgeschlagene theologische Begründung des Heils, sein Versuch, „das Heil der Nichtchristen ‚basileiazentrisch‘ zu denken“<sup>106</sup>, im Dialog mit den anderen Religionen, dem er ja dienen soll, keine einschneidende Neuerung und Erleichterung zu sein; denn – wie Ganoczy abschließend selber schreibt – bleibt die christozentrische Soteriologie

„eine logische Folgerung eines zugleich gegenständlichen und gelebten Christusbekenntnisses. Und sie bleibt auch der Botschaftsinhalt, den das Christentum seit Ostern im Sinne eines universalen ‚Angebotes‘ zu verkünden hat“<sup>107</sup>.

Wozu ist dann noch der „hypothetisch verwendete vor-christologische Ansatz“<sup>108</sup> gut?

Kehren wir nach diesem Exkurs zum Schluß noch einmal zu den Aussagen des II. Vatikanums und seiner christologischen Heilsbegründung zurück. Unmißverständlich stellt das Konzil fest: Es ist Auftrag der Kirche, unablässig Jesus Christus zu verkünden, in dem die Fülle des religiösen Lebens zu finden ist<sup>109</sup>. Das allein Seligmachende ist die Botschaft von der Gnade Gottes, die keinen Menschen ausschließen will: „Darum muß die Botschaft von der Gnade allen verkündigt werden, darum muß der Weg über alles menschliche Suchen und Versuchen hinaus auf das Evangelium von der Gnade zuführen“<sup>110</sup>, auf Jesus Christus, der der Weg, die Wahrheit, das Leben (Joh 14, 6) ist.

<sup>105</sup> W. KASPER, *Jesus der Christus*, S. 142.

<sup>106</sup> A. GANOCZY, *Außer Gott kein Heil?*, S. 66.

<sup>107</sup> EBD., S. 66.

<sup>108</sup> EBD.

<sup>109</sup> „*Nostra aetate*“, Nr. 2: a.a.O., S. 491. Ebenso der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: *Missionarischer Dienst an der Welt: Gemeinsame Synode*. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg–Basel–Wien 1976, S. 823 f.

<sup>110</sup> J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, S. 402.

NvK hat das in exemplarischer Weise in seiner *Cribratio Alchoran* versucht. Die Parallelität seiner Gedankenführung mit der des II. Vatikanums in den Aussagen über das Verhältnis zwischen Kirche und Weltreligionen verdient Beachtung. Was das Konzil zu Beginn der Erklärung *Nostra aetate* sagt, nämlich „gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern“<sup>111</sup>, dem galten bereits zu Beginn der Neuzeit die Bemühungen des NvK. Wie das Konzil, ohne den spezifischen Sendungsauftrag der Kirche zu schmälern, besonders auf das bedacht war, „was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt“<sup>112</sup>, so hat bereits vor einem halben Jahrtausend NvK primär das Verbindende, nicht das Trennende zwischen den Religionen ins Auge zu fassen versucht und sich um gemeinsame Anknüpfungspunkte zwischen ihnen bemüht, um sie dann manuduktorisch zu dem zu führen, aus dem er lebte: Jesus Christus, „der insgeheim von allen Völkern Ersehnte“<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> „*Nostra aetate*“, Nr. 1: a.a.O., S. 489.

<sup>112</sup> EBD.

<sup>113</sup> *Sermo* XLI (32): Cod. Vat. lat. 1244 (fol. 131<sup>va-b</sup>) N. 10. Das cusanische Zitat bezieht sich auf Aggaeus 2, 8 (Vulg.): *desideratus cunctis gentibus*.